

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**1**

**Letnik 68  
Leto 2008**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2008**

# 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. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 5 Alenka Arko SL**, Nauk o milosti pri sv. Gregorju iz Nise  
Doctrine of Grace with Saint Gregory of Nyssa
- 25 Ivan Platovnjak DJ**, Spiritual Fatherhood, Direction and Accompaniment:  
Mutually Exclusive or Supplementary Terms?  
Duhovno očetovstvo, vodstvo in spremljanje: izključujoči ali dopolnjujoči  
se izrazi?
- 45 Janez Juhant**, Ekologija in duhovna ozaveščenost  
Ecology and Spiritual Awareness
- 61 Drago K. Ocvirk CM**, Služenje kot vzajemnost Boga in človeka v  
odrešenjskem dogajanju  
Serving as Mutuality of God and Man in the Fact of Redemption
- 73 Andrej Šegula OFMConv**, Frančiškov odnos do Boga  
Saint Francis' Relation to God
- 89 Christian Gostečnik OFM**, Zapleti v spolnosti in hrepenenje po  
odrešenju  
Complications in Sexuality and Yearning for Redemption
- 103 Maria Carmela Palmisano SL**, »Reši nas, Bog vesoljstva!« Študij evhologije  
v Sir 36H,1-17  
»Have mercy upon us, O Lord God of All!« Study of Euchology in Sir 36H:1-17
- 113 Erika Prijatelj OSU**, Izziv teorij o psihološki dinamiki ženskega verovanja  
The Challenge of Theories about Psychological Dynamics of Women's Faith
- 123 Nadja Furlan**, Koncept poroke in zakona v tradicionalni Afriki (študija  
primera: tradicionalna zambijska poroka in zakon)  
The Concept of Marriage in Traditional Africa (Case Study: Traditional  
Zambian Marriage)
- 137 Maja Lopert**, Identiteta in religioznost  
Identity and Religiousness

## POROČILA / REPORTS

- 147 Roman Globokar**, Mednarodni simpozij »Bioetika v jugovzhodni in  
vzhodni Evropi« (Laab im Walde, 5. – 7. februar 2008)

## OCENE / REVIEWS

- 149 Miran Sajovic SDB**, E. Cattaneo - C. Dell'Osso - G. De Simone - L.  
Longobardo, Patres Ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della  
Chiesa
- 151 Ciril Sorč**, Janez Juhant, Bojan Žalec (eds.), On Cultivating Faith and  
Science. Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics
- 156 Simona Šemen**, David Cortright, Gandhi and Beyond: Nonviolence for an  
Age of Terrorism

## Sodelavci te številke

- Dr. Nadja Furlan**, naslov: Čufarjeva 17, 1000 Ljubljana;  
e-pošta: *nadja.furlan@guest.arnes.si*
- As. dr. Maria Carmela Palmisano SL**, pri katedri za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL; naslov: Ciril-Metodov trg, 4, 1000 Ljubljana,  
e-pošta: *maria.palmisano@teof.uni-lj.si*
- Doc. dr. Ivan Platovnjak DJ**, za duhovno teologijo na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 13, 2000 Maribor;  
e-pošta: *inav.platovnjak@rkc.si*
- As. dr. Erika Prijatelj OSU**, ri katedri za oznanjevalno teologijo TEOF UL;  
naslov: Sveti Duh 244, 4220 Škofja Loka;  
e-pošta: *erika.prijatelj@rkc.si*
- Doc. dr. Miran Špelič OFM**, za zgodovino Cerkev in patrologijo na TEOF UL;  
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;  
e-pošta: *miran.spelic@guest.arnes.si*

Alenka Arko SL

## Nauk o milosti pri sv. Gregorju iz Nise

*Povzetek:* Razprava osvetljuje odnosni vidik nauka o milosti pri sv. Gregorju iz Nise. Le-ta je utemeljen na njegovem pojmovanju človeka, ustvarjenega po Božji podobi, tj. po podobi Svete Trojice. Gre za ontološko danost, ki opredeljuje dialoškost človekove narave. Človek dosega cilj in smisel svojega življenja, kadar živi v odnosu z Bogom Očetom po posredništvu Jezusa Kristusa, edinorojenega Božjega Sina, in v moči Svetega Duha, razmerje sinovstva in v Kristusu, prvorojenem med mnogimi brati, razmerje bratstva. Začetek teh razmerij, vzpostavljenih po milosti, je zakrament krsta, preprečeno in neskončno pa se poglobljajo po deležnosti življenja Cerkve.

*Gljučne besede:* patristika, Gregor iz Nise, antropologija, nauk o milosti, posinovanje, inhabitacija.

**Abstract: Doctrine of Grace with Saint Gregory of Nyssa**

*The paper deals with the relational aspect of the doctrine of grace with St Gregory of Nyssa. It is based on his concept of man created after the image of God i.e. after the image of the Holy Trinity. This is an ontological reality defining the dialogicity of human nature. Man achieves the aim and object of his life when he lives the relationship of sonhood in relation with God the Father, by the mediation of Jesus Christ, the only begotten Son of God, and in the power of the Holy Spirit, and the relationship of brotherhood in Jesus Christ, the first-born among many brothers. The beginning of these relationships established by grace is the sacrament of baptism and they are continuously and infinitely deepened by sharing the life of the Church.*

*Key words:* patristics, Gregory of Nyssa, doctrine of grace, adoption, indwelling.

### Uvod

V zadnjih desetletjih 20. stoletja se je kar nekaj avtorjev ukvarjalo z vprašanjem nauka o milosti pri sv. Gregorju iz Nise, in sicer predvsem v povezavi z naukom o človekovem deleženju Božjega življenja in s sodelovanjem (συνεργία) med milostjo in človekovo svobodo izbire ali samoopredelitve v odnosu do Boga (προαίρεσις). Med odmevnejše raziskave gre prišteti delo Davida L. Balása *Metousia Theou*,<sup>1</sup> članek Ekkeharda Mühlenberga *Synergism in Gregory of Nyssa*<sup>2</sup> in knjigo Verna E. Harrisona *Grace and human Freedom according to*

<sup>1</sup> Prim. David L. Balás, *Metousia Theou, Man's Participating in God's perfection according to Saint Gregory of Nyssa, Studia Anselmiana* 55 (Roma: Pontificium Athenaeum Anselmianum, 1966).

<sup>2</sup> Prim. Ekkehard Mühlenberg, »*Synergism in Gregory of Nyssa*«, *Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 68 (1977): 93-122.

*St. Gregory of Nyssa*,<sup>3</sup> še posebej 3. poglavje, kjer avtor govori o ontoloških predpostavkah človekovega deleženja Boga.

Študija **David L. Balása** o človekovem deleženju Boga daje pomemben temelj za razumevanje nauka o milosti pri Gregorju iz Nise. Deleženje je dejansko to, kar imenujemo milost. Avtor izhaja iz etimologije grških besed μεθουσία, μεδέχειν (deleženje, deležiti) in μεθ'αλαμβάνειν (prejemati skupaj), ki implicitno pomenijo »imeti nekaj skupaj«, tj. razdeliti bit oz. neki atribut, ki sam po sebi pripada enemu od udeležencev odnosa deleženja. To vzpostavlja ontološko odvisnost, ki združuje tistega, ki deleži, s tistim, katerega bitje oz. attribute deleži, ne preko zlitja, ampak preko ohranjanja razlike med obema.<sup>4</sup> Deleženje ustvarja skupnost, enost preko poznanja in ljubezni. Balás izvaja svojo interpretacijo Gregorjevega nauka o milosti s pomočjo Aristotelovih kategorij vzročnosti. Čeprav škof iz Nise pogosto s pridom uporablja Aristotelovo logiko za utemeljevanje svojih pogledov, pa takšen pristop, ko gre za nauk o milosti, ni najbolj upravičen in po našem mnenju potrebuje novo interpretacijo.

**Ekkehard Mühlenberg** v svojem članku zagovarja dve trditvi: Gregor iz Nise je popolnoma spremenil klasično koncepcijo vzgoje (παιδεία), in sicer preko svojega razumevanja συνεργία, pri obravnavi katere daje pomembno vlogo človekovi svobodi izbire. Avtor na podlagi analize besedil ugotavlja, da v skladu z Gregorjevim prepričanjem človek prejema milost v tolikšni meri, v kolikršni si prizadeva za dobro. Torej se postavlja vprašanje, ali škof iz Nise zagovarja, da je opravičenje utemeljeno na človekovih delih in pred Pelagijem prisega na pelagijanstvo. Vprašanje je bilo pogosto postavljeno predvsem na temelju dela, glede katerega si Gregorjevi proučevalci niso enotni, kdo je avtor. Gre za spis *De instituto Christiano*, ki ga nekateri pripisujejo Makariju Velikemu.<sup>5</sup> Mühlenberg zavrača obtožbe pelagijan-

<sup>3</sup> Prim. Verna E. Harrison, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa. Studies in the Bible and Early Christianity* 30, (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992).

<sup>4</sup> Prim. David L. Balás, *Metousia Theou* (Roma: Pontificium Athenaeum Anselmianum, 1966), 121-122.

<sup>5</sup> Werner Jaeger meni na osnovi primerjanja z drugimi Gregorjevimi spisi na tematiko meništva, da gre za njegovo delo (prim. *Two rededcovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden: Brill, 1954), 37-47). Jean Gribomont (prim. »Le De Istituto Christiano et le Messalianisme«, *Studia patristica* V,3 (Berlin: Akademie Verlag, 1961-1962), 312-322) in Reinhart Staats (*Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften, Patristische Texte und Studien* 8 (Berlin, New York: De Gruyter, 1968), pa nasprotno trdita, da gre le za predelavo Makarijevega *Velikega pisma* z namenom vrniti mesalijanski nauk v naročje Cerkve. Podobno meni tudi Mariette Canévet (prim. »Le De istituto Christiano« est-il de Grégoire de Nysse?«, *Revue des Etudes*

stva, in sicer na osnovi Gregorjevega koncepta popolnosti kot neprestanega procesa, ki nima ne cilja ne konca (τέλος). Če je tako, je približevanje človeka Bogu vedno čista milost. Mühlenberg hkrati poudarja, da se Gregorjev nauk o milosti razlikuje od Avguštinovega. Razlika je v pojmovanju svobodne volje (προαίρεσις). Avtor trdi, da je le-ta za Gregorja, podobno kot za Aristotela, možnost udejanjiti ali zaustaviti človekovo usmerjenost k Bogu, ki je vrojena sposobnost duše.<sup>6</sup> Če človek ne napreduje v odnosu z Bogom, to pomeni, da je njegova volja pasivna, zablokirana, ne pa poškodovana, kot je kasneje učil hiponski škof.

**Verna E. Harrison** pa opredeli milost pri Gregorju kot »vsenavzoče in neskončno Božje življenje, ki ga Bog sam iz ljubezni podarja razumnim bitjem. Razteza se od stvarjenja do eshatona in je neomejena, kot je neomejena tudi Božja dobrotta. Človek jo prejema »svobodno in zavestno kot spoznanje Boga in deleženje Boga«. <sup>7</sup> Za avtorja sta deleženje in spoznanje sinonima oz. istovetni resničnosti, saj Boga ni mogoče poznati zgolj po razumski poti, ampak le v veri, ki vzpostavlja odnos med človekovo dušo in Bogom, to pa je že deleženje.<sup>8</sup> Deleženje ima dve obliki: sleherno ustvarjeno bitje zato, da lahko obstaja, deleži Boga; razumska bitja pa se lahko po milosti tudi svobodno odločijo za rast v vedno bolj intenzivnem deleženju Boga. Takšno deleženje vodi k inhabitaciji, k »neposrednemu zavedanju, da je v človeku navzoč nespoznavni Bog ..., s katerim je povezan preko vere, upanja in ljubezni«. <sup>9</sup>

Avtor opozarja tudi na pomembnost človekove ustvarjenosti po Božji podobi. Gre za stično točko med naravo in milostjo, med človekom in Bogom. Še več, za Gregorja je Božja podoba tako sposobnost deleženja Boga kot tudi samo deleženje. Škof iz Nise pri tem ne misli na kako statično sposobnost, ampak predvsem na dinamičen proces vedno globljega deleženja. Prepričan je namreč, da se to dogaja v dialogu med človekovim asketskim naporom in milostjo.<sup>10</sup>

Različne pristope zgoraj omenjenih avtorjev opravičuje dejstvo, da Gregor iz Nise nikoli ni napisal traktata *De gratia*, zato je mogoče temo obravnavati na različne načine in najti različne poteze nauka o

---

*Grecques* 82 (1969): 404-423).

<sup>6</sup> Prim. Ekkehard Mühlenberg, *Synergism in Gregory of Nyssa*, 106.

<sup>7</sup> Verna E. Harrison, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, 17.

<sup>8</sup> Prim. *n.d.*, 67-68.

<sup>9</sup> *N.d.*, 78.

<sup>10</sup> Prim. *n.d.*, 91-92.

milosti. V pričujoči razpravi želimo predstaviti še eno tako potezo, po našem mnenju morda najbolj izvirno in aktualno za današnji čas, in sicer vztrajanje na tem, da je odrešenje hkrati nekaj osebnega in občestvenega.

Božja ljubezen, milost se sklanja k posamezniku, ga nagovarja, vabi v razmerje ljubezni, ga ozdravlja in usposablja za takšno razmerje in mu v njem daje polnost bivanja, »življenje v obilju« (prim. *Jn 10,10*). Ker je Gregor globoko zasidran v patristično izročilo odrešenja in ker je pastir, čeprav majhne skupnosti, pa nikoli ne pozablja, da se ta polnost bivanja uresničuje samo v občestvu bratov in sester, ki v Kristusu in zaradi Kristusa živijo razmerja ljubezni, tj. v Cerkvi. Nisenčeve antropologije zato nikakor ni mogoče razumeti ločeno od nje-gove ekleziologije. Cerkev kot Kristusovo telo je zanj ne le vir milosti, ampak tudi prostor, kjer lahko slehernik uresniči svojo najglobljo istovetnost – biti po podobi razmerij v Sveti Trojici.

## 1. Človek - bitje dialoga

Temelj antropologije sv. Gregorja iz Nise je človekova ustvarjenost po Božji podobi. Avtor jo razume kot ustvarjenost po podobi Svete Trojice, to je po podobi razmerij med Božjimi hipostazami.<sup>11</sup> V življenju slehernega ima posamezna od treh hipostaz svojo posebno vlogo. Človek z vsako od njih živi enkratno, neponovljivo razmerje: ustvarjen je bil, ker je to hotel Bog Oče, in k vrnitvi k Očetu je usmerjena vsa ojkonomija odrešenja. Ustvarjen je bil v Kristusu in v njem, prvo-rojenem med mnogimi brati, prejema v Svetem Duhu posinovljenje, ki mu omogoča vrnitev k Očetu.

Razmerja, ki smo jih omenili in o katerih bomo govorili v nadaljevanju našega razmišljanja, so seveda ontološko neposredna – kakršna koli posrednost, kot jo je mogoče najti v neoplatonski metafiziki, bi pomenila pasti v subordinacionizem –, hkrati pa je jasno, da so mogoča le po posredništvu Kristusovega učlovečenja. To ne pomeni njihove manjše intenzivnosti, ampak polno vrednost, saj je Kristus združen na neizrekljiv in dokončen način tako s človeško kot z Božjo naravo. Lucas F. Mateo-Seco piše: »V Kristusu se človek srečuje z Bogom. Posredovanje Kristusa je zato večno, ni si ga mogoče zamišljati kot neki stadij, ki ga je mogoče preseči, ampak kot osebno srečanje, ki je cilj hrepenenja duše. Gre za dokončno srečanje, ki je v procesu neomejene rasti vedno bolj intimno.«<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Več o tem glej v: Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa. Una metafora antropologica alla ricerca della piena valorizzazione dell'uomo* (Roma: 1999), 100-110.

<sup>12</sup> »La Cristologia del In Canticum Canticorum de Gregorio di Nisa«, v: Hubertus



Tako na ravni obče kot osebne zgodovine odrešenja se ta razmerja uresničujejo na različne načine. Gregor jih dejansko analizira v treh obdobjih: pred padcem v greh, po Kristusovem učlovečenju in v eshatološki perspektivi. Takšen pristop mu omogoča tudi predstavitev osebnih razmerij človeka z Očetom, Sinom in Svetim Duhom, o katerih želimo govoriti v nadaljevanju, saj je vanja zajet ves Nisenčev nauk o milosti.

Božja podoba v človeku je tako ontološki temelj za posredovanje milosti, pogojuje dialoškost človekove narave. Dialoški značaj človeka torej ni posledica etičnega imperativa ali nujnosti uresničevanja evangelijskega ideala ljubezni, ki bi bil zožen na moralo, ampak je resničnost in poglobitev njegove stvarjenjske resničnosti: biti ustvarjen za razmerja ljubezni. Ta resničnost ostaja v njem tudi po padcu v greh, in ni nič drugega kot zastonjski dar, milost, tako globoko vtisnjen v človeka, da ga škof iz Nise opredeli kot naravnega (*κατὰ φύσιν*).<sup>13</sup> Temeljna poklicanost človeka je torej upodobiti življenje po daru milosti, ki mu je bil dan že v stvarjenju in ki mu ga Bog daje v obilju v Jezusu Kristusu, tj. živeti v vsej polnosti svojo odnoso naravo.

## 2. Človekovo moralno prizadevanje in milost

Predvsem v delih iz najzgodnejšega obdobja Gregor vztraja pri nujnosti moralnega očiščenja človeka oz. odločitve za takšno očiščenje, ker je le-to pogoj, da bi mogel živeti v skladu z Božjim načrtom. Takšen pogled je zelo blizu neoplatonizmu.<sup>14</sup>

Nujnost očiščenja je posledica padca v greh, ki ga avtor opisuje kot pogreznjenje v temo, potem ko je človek svobodno zaprl oči za deleženje svetlobe, tj. Božjega življenja, ali kot umazanijo, blato, ki je pokrilo Božjo podobo v njem.<sup>15</sup> Nisenec je eden od tistih avtorjev, ki optimistično gledajo na človeka in menijo, da je vzrok za greh nevednost, ki se kaže na dveh ravneh: na ravni napačnega ovrednotenja sedanjega življenja, ko se človek osredotoča na zunanjem, telesnem, ne pa na notranjem, duhovnem; in na eshatološki ravni, ki je nikakor ni mogoče doseči s pomočjo čutov, ampak le v veri.<sup>16</sup> Ker je očitno problem zaprtosti za Božje življenje navezanost in vklenjenost v te-

---

R. Drobner in Christoph Klock, ur., *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike. Supplements to Vigiliae Christianae* (Leiden: Brill, 1990), 178.

<sup>13</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Virg* XII, 2, 51.

<sup>14</sup> Prim. René Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967), 223-225.

<sup>15</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Vig* XII, 2, 10-58.

<sup>16</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Mort* 44, 26-45, 1.

lesno razsežnost, ki ne dopušča resničnega in celostnega spoznavanja, Gregor v zgodnjem obdobju meni, da je človekovo odrešenje nekako istovetno z osvoboditvijo od telesa, in sicer preko askeze.<sup>17</sup>

Že v spisu *De beatitudinibus* pa nasluti, da je za očiščenje potrebno predvsem ozdravljenje volje (προαίρεσις) in da ga ni mogoče doseči z lastnimi močmi in moralnim prizadevanjem, ampak le v deleženju Boga, torej, da je obnova življenja in njegova polnost v razmerju; da je dano po milosti, ki jo Bog ponudi, človek pa jo mora svobodno izbrati. Očiščenje, ki je potrebno in ki ga kasneje imenuje tudi ozdravljenje človekove odnosne narave, torej ni sad človekove dejavnosti, ampak Boga, človek ga mora le svobodno sprejeti.<sup>18</sup>

V *Oratio catechetica magna* takšno ozdravljenje razlaga v luči soteriologije in zakramentalne ojkonomije. Prav zakramentalni vidik dopušča ne le odstranitev greha, ampak spremenjenje, ki zadeva tako človekovo voljo kot tudi njegovo telo. Začetek takega spremenjenja je zakrament krsta, ki človeka vključi v proces, ki se začne v Kristusovem učlovečenju, nadaljuje in krepi pa se po zakramentu evharistije. Slednja po eni strani ponovno vzpostavlja porušene odnose z Bogom in z brati, po drugi pa preko združenja s Kristusovim vstalim in poveljanim telesom spreminja tudi naše smrtno telo in ga odpira odrešenju.<sup>19</sup> Iz povedanega je jasno, da je odrešenje za Gregorja delo milosti in ne človekovega prizadevanja.

Postavlja se torej vprašanje, kakšna je človekova vloga v procesu očiščenja, odrešenja. Če je to sad milosti, je torej človek v njem čisto pasiven? Gregor še zdaleč ne misli tako. Človek se mora najprej odpreti milosti; v *De vita Moysis* ta korak enači z napotitvijo za Kristusom.<sup>20</sup> To pa se ne zgodi preprosto z voljo ali z moralno neoporečnim ved njem, ampak preko ljubezni do bratov. Podobno kot že pred njim brat Bazilij<sup>21</sup> je škof iz Nise prepričan, da mora biti ljubezen utelešena, sicer je ni. Dejavnost ljubezen do bratov po njegovem mnenju relativizira sleherni napor, sleherni žrtev Bogu in celo samo vero, saj je le taka ljubezen dejansko deleženje Boga, deleženje tiste ljubezni, ki jo je Kristus razodel v ojkonomiji odrešenja. Polnost življenja je lahko le v konkretni razdelitvi poti z brati.<sup>22</sup> Gregor celo pravi, da je

<sup>17</sup> Prim. Alenka Arko, »Razsežnost zemlje v 'Življenju sv. Makrine' sv. Gregorija iz Nise«, *Bogoslovni vestnik* 61 (2001): 53-57.

<sup>18</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Beat* 142,15-143,5; 143,13-23.

<sup>19</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* XXVII, 17-27.

<sup>20</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys* II, 251-252.

<sup>21</sup> Prim. Bazilij Veliki, *Reg. fus. trac.* PG 31, 920 B.

<sup>22</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Benef* 8,24-25.

ljubezen do bratov najpopolnejše zdravilo (δέξιται φάρμακον), najbolj gotova pot očiščenja, pa tudi najboljša zaščita pred padci.<sup>23</sup> In taka ljubezen je dejansko celostni odgovor človeka na delovanje milosti v njegovem življenju, je pritrnitev ustvarjenosti po Božji podobi, saj je usmerjena h graditvi resnične skupnosti, podobe Svete Trojice.

### 3. Protološka perspektiva odnosne narave - παρρησία

Pojem, ki najbolje izraža razmerje med Bogom in človekom do padca v greh, je παρρησία, ki v Gregorjevih spisih označuje, poleg svobode besede, predvsem notranjo gotovost in zaupanje, s katerima se človek obrača k Bogu, svobodo v odnosu z njim.<sup>24</sup>

Παρρησία se po eni strani odraža v podobnosti človekovega življenja angelskemu, v motrenju Božjega ter v preternaturalnih darovih (nesmrtnost, odsotnost bolezni in trpljenja, pravičnost); po drugi strani pa je pogoj za uresničenje polnosti razmerij med ljudmi: sožitja in medsebojne ljubezni, utemeljene prav na ljubezni Boga do človeka.<sup>25</sup> Le če človek živi razmerje popolne zaupnosti z Bogom, le če se popolnoma odpre deleženju njegove ljubezni, razume, da sta milost in blagoslov Boga za vse ljudi in zato živi v zaupljivosti tudi do svojih bližnjih. Po padcu v greh je bila takšna zaupljivost izgubljena, namesto nje sta se v dušo naselila strah in sram.

Gregor bolj kot pri παρρησία v protološkem stanju<sup>26</sup> vztraja na nujnosti vrnitve k njej. Daniélou zato upravičeno trdi, da je παρρησία vrhunec poti očiščenja, ki ga dosežemo tedaj, ko se duša reši strasti, tj. ko doseže brezstrastje (ἀπαθεία). Čista duša lahko znova stopi pred Boga in živi v zaupljivosti pred njim.<sup>27</sup> Po drugi strani pa je παρρησία tudi tesno povezana s svobodo (ἐλευθερία), tj. z uresničenjem Božje podobe v človeku in je sad milosti.

Besedilo, v katerem najpogosteje srečamo izraz παρρησία, je spis *De oratione dominica*, in sicer v pomenu razmerja med Očetom in Sinom. Dejstvo, da lahko Boga imenujemo Oče, razlaga Nisenec, izraža zaupljivo razmerje, razumevanje, da je Bog Oče naš izvir.<sup>28</sup> Hkrati pa se zaveda, da je za razmerje očetovstvo-sinovstvo med Bogom in

<sup>23</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Inst* 59,4-60,17.

<sup>24</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* VI, 110-126.

<sup>25</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Eccl* 386, 9 – 387, 1.

<sup>26</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Virg* XII, 4,6; *Inscr* 150, 26 – 151, 5.

<sup>27</sup> Prim. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubie, 1944), 111.

<sup>28</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Or dom* 232, 25.

človekom potrebno posredovanje Božjega Sina. On je namreč tisti, ki pripelje v globoko, osebno razmerje z Bogom Očetom vse tiste, ki si tega želijo.<sup>29</sup> Zato o takem razmerju ne moremo govoriti pred učlovečenjem in brez deleženja te skrivnosti.

V *In Canticum canticorum* pokaže, kako se duša vrača k παρρησία preko askeze in trpljenja,<sup>30</sup> torej preko posnemanja Kristusa. Gregor zato pravi, da menihi hodijo po sledih παρρησία<sup>31</sup> in redovniško življenje sestre Makrine označuje kot παρρησία.<sup>32</sup> Še bolj je razlika med παρρησία v prvotnem stanju in po Kristusovem učlovečenju razložena v 7. homiliji *De beatitudinibus*, kjer je rečeno, da se sicer ne more nič primerjati z blagom, ki ga imenujemo *visio beatifica*, pogoj katerega je čistost duše (protološka značilnost), vendar je posinovljenje kljub temu več kot vsaka druga sreča.<sup>33</sup> Gre za proces, ki se začneja pri krstu,<sup>34</sup> vključitvi v Kristusa in doseže polnost ob koncu življenja. Zato lahko upravičeno trdimo, da je παρρησία po Kristusovem učlovečenju bolj popolno razmerje med Bogom Očetom in človekom, kot je bila ob stvarjenju. Iz tega je mogoče narediti dva zaključka:

- razmerje človeka z Bogom, utemeljeno na mirni vesti pred padcem v greh, bi moralo dozoreti in se izpopolniti tudi brez greha;
- nujnost rasti v popolnosti in spremembe kakovosti razmerja postavlja pod vprašanje istovetnost med začetkom (ἀρχή) in koncem (τέλος) v antropologiji Gregorja iz Nise, h kateri se bomo še vrnili.

#### 4. Biti Kristusov brat, sestra – najgloblji izraz osebnega razmerja z Bogom

Besedilo, ki najbolj potrjuje dejstvo, da je biti Kristusov brat ali sestra najgloblji izraz osebnega razmerja z Bogom, je *In Canticum canticorum*, kjer je duša po tretjem, zadnjem, vzponu poimenovana sestra *Logosa*.<sup>35</sup>

Gregor pogosto vztraja na tem, da je pogoj bratstva in sestrstva deležnost iste krvi (συγγένεια). Vsi ljudje so med seboj bratje in sestre, ker imajo istega Očeta.<sup>36</sup> Če je tako in če je vstopiti v razmerje z Bogom Očetom, tj. doseči odrešenje, mogoče le preko Kristusa, je

<sup>29</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Or dom* 246, 15.

<sup>30</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 369, 11.

<sup>31</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 454, 1.

<sup>32</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Epistul* XIX, 6,2.

<sup>33</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Beat* 149, 14-16.

<sup>34</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Or dom* 246, 17.

<sup>35</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 115, 7.

<sup>36</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Benef* 103, 24-25.

razumljivo, zakaj je Kristus postal naš brat, zakaj se je učlovečil.<sup>37</sup> V *De tridui mortem et resurrectionem* Gregor piše:

*O, lepa in dobra novica! Postal je eden od nas, da bi nas (ὁ δὲ ἡμῶς γενόμενος καὶ ἡμῶς), deležen iste krvi, naredil za svoje brate; svojo človeško naravo izroča resničnemu Očetu, da bi pritegnil k sebi vse, kar je iste krvi, da ne bi bilo več graje za te, ki so bili sužnji lažnih bogov. Kajti tisti, ki je šel za Sinom, je bil po posinovljenju spet pripeljan k živemu in pravemu Bogu in ni bil zavržen, ni mu bila odvzeta Očetova dediščina. Tisti, ki je v utelešenju postal prvorojeni dobrega stvarstva med mnogimi brati, je prevzel vso telesno naravo.*<sup>38</sup>

Besedilo pričuje o tem, da se bratstvo in sestrstvo, ki sta nam dana po Kristusovem učlovečenju, razlikujeta od tistega, ki nam je bilo dano v stvarjenju na temelju razumske narave. Kristus ni postal deležen naše človeške narave zato, da bi bil naš brat kot pripadnik ustvarjene razumske narave, ampak zato, da bi mi lahko postali bratje Božjega Sina in bi bili deležni milosti posinovljenja.

Gregor se večkrat vrača k vprašanju dveh narav v Kristusu: z vidika teologije je Kristus edinorejni Sin (μονογενής), in torej ne more imeti bratov, z vidika ojkonomije pa je prvorojeni (πρωτότοκος) med mnogimi brati.<sup>39</sup> V spisu *De perfectione* razlaga, da Kristus ni najpomembnejši med brati po starosti, kot je bil Ruben med Jakobovimi sinovi, ampak po naravi, saj s svojim vstajenjem osvobaja brate od smrti.<sup>40</sup> Če torej govorimo o Kristusu kot o prvorojenem med mnogimi brati, to pomeni, da mislimo na spremenjenje človeške narave po spremenjenju Kristusove človeške narave, ki jo imenujemo posinovljenje in ki se tako zanj kot za brate dogaja pri krstu. Nisenec piše:

*Pred brati je bil rojen v vodi novega rojstva, prerobjenja, on, babica pri porodnih bolečinah katerega je bil golob, ki se je spustil z neba. Po sebi je pobratil tiste, ki deležijo z njim to rojevanje in je postal prvorojeni med tistimi, ki so za njim rojeni iz vode in Duha.*<sup>41</sup>

Kristus je po svojem krstu postal prvina naše spremenjene

<sup>37</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Eun* III, 2,47-49.

<sup>38</sup> Gregor iz Nise, *Trid spat* 305, 8 – 306, 1.

<sup>39</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Eun* III, 2,51; *Ref Eun* 80; *Perf* 200, 6 – 204, 15; *Cant* 389, 20. V red ojkonomije za Gregorja sodi vse to, kar ni večno (prim. Bernard Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse: étude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inédite des extraits d'Eunome* (Namur: Culture et Vérité, 1994), 230).

<sup>40</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Perf* 200, 10 – 202, 3.

<sup>41</sup> Gregor iz Nise, *Eun* III, 2,51,3-7.

človeške narave (ἡ ἀπαρχὴ τῆς φύσεως ἡμῶν).<sup>42</sup> Gregor uporablja pojem prvina v bibličnem smislu (prim. 2 Mz 13,12-16; 22,28; 34,19-20). Kristus je prvina, ker je prvorojenec in uresničuje v sebi polnost razmerja med Bogom in stvarstvom, med Bogom in človekom ter pobožanstvenje človeške narave, ki se razliva na vso človeško naravo in na slehernega posameznika, ki se odpre tej milosti.<sup>43</sup> Kristusov krst je namreč začetek procesa spremenjenja njegove človeške narave, ki se je dopolnila v velikonočni skrivnosti. Ker pa je Kristus v svoji individualni naravi v učlovečenju prevzel na neki način tudi vso človeško naravo,<sup>44</sup> je po daru Svetega Duha, po milosti spremenjena tudi ta. To spremenjenje vsekakor ni avtomatično, ampak zahteva svobodno sprejetje, zato ni vesoljno, ampak zadeva posameznike, ki so se zanj odločili. Gregor večkrat poudarja, da je brat tisti, ki resnično izpolnjuje Očetovo voljo (prim. Mt 12,20; Mr 3,35).<sup>45</sup> Tako pravi:

*Tisti, ki preko sebe združuje z Bogom človeški rod, združuje dejansko le tiste ljudi, ki so dostojni takšnega združenja. Tako kot v sebi spreminja po podobi Božje moči svoj človeški delež, ki kljub temu da pripada skupni človeški naravi, ni postal plen naravnih strasti, nagnjenih h grehu: »Ni storil greha,« je rečeno, »in ni bilo zvijače v njegovih ustih,« tako nas posamič (καθ' ἑκάστων) združuje z Bogom, če v sebi nimamo nič takega, kar bi bilo nedostojno Boga.*<sup>46</sup>

Individualni, posamični značaj bratstva in sestrstva, ki nikoli ne izključuje skupnosti, cerkvene razsežnosti razmerja s Kristusom in z Bogom, je najbolj jasno začrtan v homilijah *In Canticum canticorum*. V njih Gregor razvija tudi svoj nauk o nenehni duhovni rasti, ki so ga njegovi preučevalci poimenovali ἐπέκτασις.

#### 4.1 Ἐπέκτασις

Jean Daniélou, prvi avtor, ki se je ukvarjal s tem izvirnim vidikom Nisenčeve teologije, trdi, da je bistvo procesa neprestane rasti v tem, da duša v nekem trenutku spozna, da je takšna rast bistvo duhovnega

<sup>42</sup> Gregor iz Nise, *Perf* 202, 6.

<sup>43</sup> Prim. David L. Bálas, *Plenitudo Humanitatis*, 125; Rowan A. Greer, »The Leaven and the Lamb: Christe and Gregory of Nyssa's Vision of Human Destiny«, v: Joseph R. Hoffmann in Gerald A. Larue, ur., *Jesus in History and Myth* (New York: Prometheus Books, 1986), 127.

<sup>44</sup> Prim. Mariette Canévet, »La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV<sup>ème</sup> siècle«, *Les quatre fleuves* 15-16 (1982): 91.

<sup>45</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Virg* XIV, 3,21; *Cant* 115, 9-10; 263, 4; 273, 4-5; 279, 9; 311, 6; 325, 6.

<sup>46</sup> Gregor iz Nise, *Perf* 204, 17-205, 6.

življenja, še več, in to je neke vrste paradoks, sama popolnost (τελειότης) je neprestano napredovanje (προκοπή).<sup>47</sup> Osnova za takšen nauk, kakor zatrjuje sam Gregor v začetku spisa *De vita Moysis*, naj bi bil odlomek iz Pisma Filipljanom: »*Eno pa: pozabljam, kar je za menoj, in sem stegnjen po tem (επεκτεινόμενος), kar je pred menoj, ter tečem proti cilju po nagrado, h kateri nas od zgoraj kliče Bog v Jezusu Kristusu*« (Flp 3,13-14). Daniélou, misli katerega povzema tudi Harrison,<sup>48</sup> pojasnjuje ἐπέκτασις s samo naravo duše: »Duh je neomejen. V tem smislu pripadata Bog in duša istemu redu. Bistvena razlika med obema je v tem, da je Bog neskončen v deju, duša pa v nastajanju. Njena božanskost je v tem, da se spreminja v Boga. Zato je razumljivo, da je v tem procesu napredek konstitutiven za dušo. Dejansko, če je duša nekaj neskončnega v nastajanju, mora zanjo stvarjenje nujno imeti obliko rasti. Brez nje bi bila preprosto končna, kar je značilno za tvorni svet. Tako je milost, tj. pridobitev novih dobrin, prav ἐπέκτασις, ki duši dopušča, da je vedno usmerjena k neki resničnosti, ki jo presega.«<sup>49</sup>

Ἐπέκτασις je torej neka danost duše, ki jo ta ohranja tudi v večnosti kot temelj resničnega razmerja med milostjo in svobodo, tj. razmerja deleženja. Ker Gregor vztraja pri dejstvu, da je Božje bistvo nedosegljivo in ga torej ni mogoče deležiti, je mogoče govoriti o dvojnem vidiku rasti v popolnosti: notranjem – duša je napolnjena z Bogom, in sicer po milosti in deleženju, in zunanjem – ljubezen sili dušo, naj gre iz sebe in teče k Bogu, k njegovi nedosegljivi biti. Sin-teza teh dveh trenutkov je za Daniélouja prav mistično izkustvo.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Prim. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 310.

<sup>48</sup> Prim. Verna E. Harrison, »Receptacle Imagery in St. Gregory of Nyssa's Anthropology«, *Studia patristica XXII* (Leuven: Peeters, 1989) 24.

<sup>49</sup> Jean Daniélou, *n.d.*, 317.

<sup>50</sup> Prim. Jean Daniélou, *n.d.*, 322-324. Nekateri avtorji, kot npr. Ekkehard Mühlenberg (prim. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 147ss) zavračajo tako interpretacijo kot anahronizem. Tak pogled na mistiko je namreč značilen za srednji vek. Mühlenberg utemeljuje nauk o ἐπέκτασις bolj gnoseološko. Ko duša razume absolutno transcendenco Boga, njena vrojena in neugasljiva žeja po Bogu ne izgine, ampak se odpre nova pot za spoznanje Boga in uresničitve duše.

#### 4.2 Duša, Kristusova sestra

V 9. homiliji *In Caticum canticorum* Gregor imenuje dušo, ki se je osvobodila od živalskih kož,<sup>51</sup> tj. od strasti, ki si je umila noge od vseh vezi z materialnim in je kot žrebec pretekla vse stvarstvo, tj. ko je skušala najti Ženina na razumski način, sestra. Za metaforično razlago duhovne rasti duše se skriva očiščenje pri krstu, ki ga škof iz Nise imenuje tudi mistično prerobenje (ἡ μυστικὴ ἀναγέννησις), in življenje v skladu z njim, ki zajame vse razsežnosti človekovega bitja in vse njegove sposobnosti. Na tak način je nevesta odstrla zagrinjalo svojega srca, da bi lahko sprejela Ženina, Kristusa. In res, zdaj na vratih duše sliši njegovo trkanje, kar govori o osebnem odnosu med njima.

Duša, ki je postala sestra, čaka na Božje razodetje, bistveno drugačno od vseh dosedanjih. Čeprav se ji je Ženin že mnogokrat približal, se ji zdaj zdi, kot da se bo prvič srečala z njim. Takšno čustvo je razumljivo v perspektivi ἐπέκτασις. To, kar duša vedno znova razume in okuša, je začetek globljega spoznanja. Spoznanje v tej perspektivi pomeni, razumeti, da razumeš še zelo malo, biti pripravljen iskati vedno nove načine spoznanja.<sup>52</sup> Zdaj duša čuti, da je zavita v božansko noč (ἡ θεῖα νύξ) in čuti neko navzočnost (ἡ αἰσθησις παρουσίας).<sup>53</sup>

Gre za izraz, ki ga najdemo v Nisenčevem opusu samo v *In Canticum canticorum*, je pa zelo pomemben. Nanj sta opozorila von Balthasar<sup>54</sup> in Daniélou. Slednji vidi v njem izraz, »ki seže do bistva mistike«,<sup>55</sup> saj gre za spoznanje, ki presega običajno čutno in razumsko zaznavanje in dosega nadnaravne razsežnosti oz. pomeni navzočnost Boga v človekovi duši.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> O živalskih kožah pri Gregorju iz Nise je obširno pisal Jean Daniélou (prim. *L' tre et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 154-164).

<sup>52</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 320ss.

<sup>53</sup> Gregor iz Nise, *Cant* 324,10-11.

<sup>54</sup> Prim. *n.d.*, 67.

<sup>55</sup> Prim. *Platonisme et théologie mystique*, 207.

<sup>56</sup> Izraz je preučevalo mnogo avtorjev. Mariette Canévet (prim. »La perception de la présence de Dieu a propos d'une expression de la IXe homélie sur le Cantique des Cantiques«, v: Jacques Fontaine in Charles Kannengiesser, ur., *Epektasis. Mélanges patristique offerts au Cardinal Daniélou* (Paris: Beauchesne, 1972), 443-454) govori o mističnem značaju izraza, ki je blizu neoplatonski konceptiji navzočnosti Enega (prim. Plotin, *Enn* VI 9,7; Profirij, *Aphromai* XXVIII). Medtem ko neoplatonska parousi/a pomeni odstranitev različnosti med dušo in Enim, pa Nisenec poudarja prav različnost med Bogom in dušo ter hoče »analizirati prav način, na katerega je mogoč stik med dvema duhovnima naravama, človeško in Božjo, ki sta različni« (*n.d.*, 450). Vztrajanje na različnosti med dušo in Bogom po avtoričinem mnenju govori o vplivu *Oratio* 28 Gregorja Nazianškega, v kateri govori o navzočnosti Boga kot o lahnem vetru, v katerem se Bog razodene Eliju. Vsekakor pa ai)/sqhsij parousi/a ne pomeni vrhunca mistične izkušnje, ampak le trenutek vzpona (*n.d.*, 453). Podobno



*V duši prebudi nekakšen občutek svoje navzočnosti, ki ne dopušča jasnega razumevanja, ker se skriva v svoji nevidni naravi [...] Resnica je zunaj naše narave, vendar neko delno spoznanje, kot pravi apostol, dosega vrata našega razuma preko alegorij in simbolov in pravi: »Odpri mi!«<sup>57</sup>*

O taki navzočnosti moremo torej govoriti tedaj, ko duša v odgovor na Ženinov glas odpre vrata preko očiščenja in razpoložljivosti, v kateri ne verjame, da ga že pozna, ker ga je pripravljena vedno na novo spoznavati. Daniélou v zvezi s tem govori o dvojnem očiščenju: prvo je aktivno in pomeni odpoved vsemu, kar človeka ne vodi k Bogu; drugo pa je pasivno, gre za notranje spremenjenje duše, ki je sad milosti. Duša mora za vsak nov vzpon odgrniti novo zagrinjalo, prejeti mora »blaženo rano«, ki jo Gregor primerja s Kristusovimi ranami. To drugo očiščenje torej pomeni pridruženje križanemu Gospodu.<sup>58</sup>

Ko Ženin vstopi, je duša ozdravljena in prejme novo spoznanje, podobno spoznanju prerokov, apostolov in evangelistov. Srečanje med dušo in Ženinom pa ima dve posledici: ozdravljenje pomeni poglobitev odnosa med dušo in Bogom, spremenjenje na osebni ravni; spoznanje, ki ga pri tem prejme, pa ima eklezialni pomen.

In ne samo to. Ko duša odpre vrata Ženinu, se zave, da ga ne more sprejeti. To, kar more vstopiti, je le njegova roka. Gregor predlaga dve razlagi tega dejstva. Roka je bodisi stvarjenjska moč (ἡ ποιητικὴ τῶν ὄντων δύναμις)<sup>59</sup> bodisi učlovečena Beseda. Roka je torej navzočnost Boga v zgodovini, v Cerkvi in je spoznavna preko prerokov, apostolov in evangelistov. Prav v Cerkvi nevesta najde njega, ki je naš brat;<sup>60</sup> njega, ki je vzel nase našo človeško naravo. Osebni odnos z nespoznavnim Bogom, ki ga duša ne more popolnoma sprejeti, se torej uresničuje preko razmerja bratstva, ki se rojeva in dozoreva v Cerkvi.

V 15. homiliji *In Canticum canticorum* device sprašujejo nevesto, kje je Ženin, in ta jim odgovarja, da se je spustil v svoj vrt, v človeštvo oz. v Cerkev, ki je postala po podobi Kristusa in ki je za človeštvo to, kar je bil Kristus za človeško naravo:

*Tista, ki je sprejela vase njega, ki ga ni mogoče sprejeti vase, tako da Bog prebiva in živi v njej, in je postala lepa zaradi miline njega,*

---

dinamiko vidimo tudi v tretji teofaniji v *De vita Moysis*. Verna Harrison tako opredeljuje izraz kot »a direct awareness of God present precisely as unknowable, as outside the boundaries of capacity to apprehend« (Grace and human Freedom, 78).

<sup>57</sup> Gregor iz Nise, *Cant* 324, 10-19.

<sup>58</sup> Prim. Jean Daniélou, *n.d.*, 304-308.

<sup>59</sup> Gregor iz Nise, *Cant* 337, 13-14.

<sup>60</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 427, 2.

*ki prebiva v njej, je postala nebeški Jeruzalem, saj je vase sprejela njegovo lepoto. Vendar lepota in milina kraljevega mesta sta brez dvoma tudi lepota samega kralja.*<sup>61</sup>

Sad učlovečenja je torej rojstvo Cerkev, ki podeljuje zakramente. Cerkev je pogoj osebnega razmerja med človekom in Bogom ter posrednica tega razmerja, kajti samo v njej lahko posameznik odkrije Boga kot svojega brata in v občestvu, ki ga le-ta gradi, vidi skupnost, ki jo živijo hipostaze Svete Trojice. Ko je človek vključen v Cerkev, tudi razume, da mora biti sleherno osebno razmerje med ljudmi usmerjeno k Bogu preko Cerkve in da je le to njegova dokončna in prava uresničitev.

### 4.3 Inhabitacija

Ali torej neko občutje navzočnosti (ἡ αἰσθησις παρουσίας) lahko razumemo kot inhabitacijo Besede v človekovo dušo? Analiza besedil, v katerih Gregor govori o inhabitaciji, kaže, da je le-ta zanj tesno povezana s konceptom duše oz. človekove notranjosti kot posode:<sup>62</sup> duša je resnično prebivališče, ki more sprejeti Boga,<sup>63</sup> lahko postane Božji tempelj.<sup>64</sup> Inhabitacija je povezana tudi z naukom o deleženju: deležiti namreč pomeni nekoga vsebovati.<sup>65</sup>

Poleg tega inhabitacija tudi ne more biti ločena od učlovečenja. Kristus, stvarnik človeškega srca, pravi Gregor v *In inscriptions Psalmorum*, se v učlovečenju spusti, da bi vstopil v svojo lastnino (εἰς τὰ ἴδια).<sup>66</sup> Inhabitacija je tako izraz Kristusovega izpraznjenja (κένωσις), njegovega ponižanja:

*Tisti, ki je tak in tolikšen, tisti, ki drži vse stvarstvo v svoji dlani, je postal takšen, da ga lahko sprejmeš vase in prebiva v tebi, in njemu, ki je rekel: »Prebival in hodil bom v njih,« ni tesno, če prebiva v svoji naravi.*<sup>67</sup>

V enem izmed odlomkov četrte homilije *De beatitudinibus* pa trdi, da sprejeti Boga v svojo dušo pomeni, da v dušo kot jed in pijača

<sup>61</sup> Gregor iz Nise, *Cant* 444, 11-16.

<sup>62</sup> Prim. Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa*, 96-99.

<sup>63</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Eccl* 324, 8-9.

<sup>64</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 202, 8-9; *Bas* 21, 25-47.

<sup>65</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* I, 41-42.

<sup>66</sup> Gregor iz Nise, *Inscr* 94, 23. Edino besedilo, v katerem se govori o inhabitaciji Svetega Duha je *De instituto Christiano*, kar je bilo za proučevalce Gregorjeve misli razlog, da so podvomili v njegovo avtentičnost.

<sup>67</sup> Gregor iz Nise, *Cant* 68, 13-17.

vstopata Oče in Sin, Sveti Duh pa je že predhodno navzoč,<sup>68</sup> torej gre za inhabitacijo Svete Trojice. Vse te ugotovitve potrjujejo, da je razmerje med človekom in Bogom razmerje človeka s hipostazami Svete Trojice, ki gre preko posredništva učlovečene Besede. To je ugotovil že von Balthasar,<sup>69</sup> vidno pa je predvsem iz besedila 3. homilije *In Canticum canticorum*, kjer je rast v odnosu s Kristusom razložena preko metafore vonja (εὐδία).<sup>70</sup>

Nevesta daruje Ženinu najprej nardo, tj. svoje kreposti. Gregor povezuje to dejanje z maziljenjem v Betaniji, ki napoveduje Kristusovo smrt.<sup>71</sup> Potem sam Kristus postane mošnjiček mire na prsih neveste in jo napolnjuje s svojim vonjem. Mira v vseh homilijah pomeni smrt in mrtvičenje udov kot deleženje Kristusove smrti.<sup>72</sup> Takšno deleženje je nujen pogoj za to, da bi se v človekovi notranjosti rodil Kristus oz. je pogoj inhabitacije. Le-ta je povezana z eksegezo Vp 1,14:

»Moj brat je ciprov grozd v engedijskih vinogradnikih.«

*Zdaj nevesta sprejema grozd, ki je še v cvetju in imenuje cvetje vinske trte ciper. Dete, ki je bilo rojeno v nas, je namreč Jezus, ki je na različne načine rasel med temi, ki so ga vzgajali, v modrosti, starosti in milosti. Ni namreč enak v vseh ljudeh, ampak se pojavlja v odvisnosti od sposobnosti človeka, v katerem se nahaja, glede na to, koliko ga more sprejeti tisti, v katerem je. Zato je zdaj dete, zdaj raste, zdaj je dozorel, glede na naravo grozda, ki ga ni mogoče videti vedno v isti obliki na trti, ampak v času spreminja svojo obliko. Enkrat je cvet, potem je trd grozd, potem dozori in se zmehča, in končno se spremeni v vino. Zdaj torej trta pravi, da njen sad še ni zrel za vino, ampak mora počakati konec časov.*<sup>73</sup>

Dozorevanje grozda od cveta do zrelega sadu je podoba rasti v deleženju Kristusa. Le-ta prebiva v slehernem kristjanu, na dnu njegovega mišljenja (ἐν βαθείᾳ τῆ διανοίᾳ),<sup>74</sup> in sicer glede na sposobno-

<sup>68</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Beat* 122, 19-25.

<sup>69</sup> Prim. *n.d.*, 132.

<sup>70</sup> Pietro Meloni v študiji o Gregorjevi eksegezi Vp 1,3 dokazuje, kako je Kristusov vonj oz. vonj njegovega mazila to, kar človek lahko spozna o Božji naravi preko Kristusove človeške narave. Gre za spoznavanje po analogiji, ki jo Gregor predstavi preko podobe stvarstva kot posode za dišave. Le-ta se je v učlovečenju razbila, zato da bi razlila vonj mazila. Iz tega vonja je mogoče na nek način spoznati samo mazilo (prim. Gregor iz Nise, *Cant* 37, 12 - 38, 2). Človek se sreča z Bogom, če gre za tem vonjem, razlitem v stvarstvu (prim. *Il profumo dell'immortalit. L'interpretazione patristica di Cantico* 1,3 (Roma: Studium, 1975), 190-193).

<sup>71</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 92, 8 - 93, 9.

<sup>72</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 92, 10 - 12.

<sup>73</sup> Gregor iz Nise, *Cant* 96, 6-97, 1.

<sup>74</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 98, 1-3.

sti, tj. glede na duhovno zrelost človeka. Kristus kot cvet daje tistim, ki so na začetku poti, s svojim vonjem vnaprej okušati polnost časov, vliva v srce upanje. Zreli sad, ki lahko postane vino, pa govori o odraslosti, in torej o deleženju Kristusovega trpljenja in smrti.

Gregor trdi, da duša, gledajoč na dozorevajoči grozd, Kristusa v sebi, vidi tudi vinogradnika (prim. *Jn* 15,1) – Očeta in pridelovalca (τὸν γεωργὸν τε καὶ φυτηκόμον)<sup>75</sup> – Svetega Duha; tj. vso Sveto Trojico. Z drugimi besedami, človek je preko Kristusovega učlovečenja deležen življenja Svete Trojice. Njegova duša je tako osebno svetišče, ki ga je sezidal Bog, kajti, kot trdi Nisenec, Bog ne more prebiti v bivališčih, narejenih s človeškimi rokami.<sup>76</sup> Še bolj natančno, Bog prebiva v svetišču, ki ga je ustvaril in prenovil on sam v zakramentu krsta. Troedini Bog torej prebiva v človeku tedaj, ko se le-ta odpre deleženju Sinovega učlovečenja v Cerkvi in preko nje.

## 5. Eshatološka dopolnitev

Mnogi proučevalci Gregorjeve misli trdijo, da je zanj eshatološka dopolnitev človekovega življenja dejansko vrnitev v prvotno stanje. Takšno koncepcijo lahko zasledimo v Origenovi teologiji, verjetno pod vplivom neoplatonizma, ki uči večno izhajanje in vračanje (ἐπιστροφή) vsega k Enemu.<sup>77</sup> Svoje gledanje utemeljujejo na Nisenčevi koncepciji cikličnosti čutnega, materialnega sveta. V homilijah *In Ecclesiasten* Gregor dejansko piše: »Vse ostaja istovetno, ne menja se in ne spreminja v nič novega.«<sup>78</sup> Ta perspektiva je še bolj poudarjena v *De vita Moysis*.<sup>79</sup> Razlagalci, ki enačijo začetek s koncem, pa takšno cikličnost čutnega neupravičeno pripisujejo tudi duhovnemu redu.

Po drugi strani se sklicujejo tudi na Nisenčevo razumevanje človekove sličnosti Bogu, ki jo je le-ta prejel v stvarjenju,<sup>80</sup> izgubil s padcem v greh, zdaj pa jo mora ponovno najti. Vendar natančnejša analiza koncepta sličnosti Bogu (ὁμοίωσις Θεῷ) kaže, da Gregor gleda

<sup>75</sup> Gregor iz Nise, *Cant* 98, 4.

<sup>76</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Trid spat* 291, 16-17.

<sup>77</sup> Prim. Willy Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin, New York: De Gruyter, 1966), 27-29; J.T. Merki, »Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappado-kischen Theologie«, *Studia patristica* XI (Berlin: Akademie Verlag, 1972), 47; Monique Alexandre, »Protologie et escatologie chez Grégoire de Nysse«, v: Ugo Bianchi con la cooperazione di H. Crouzel, ur., *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa. Atti di colloquio*, Milano 17'19 maggio 1979, *Studia patristica Mediolanensia* 12 (Milano: Vita e pensiero, 1981), 136.

<sup>78</sup> Gregor iz Nise, *Eccl* 286, 8-9.

<sup>79</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys* II, 60-61.

<sup>80</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 60, 5.

nanj bolj v filozofski kot v biblični perspektivi. Zato zanj sličnost Bogu ni resnični cilj in smisel človekovega življenja. Smisel človekovega življenja je razmerje z Bogom, sličnost Bogu pa je moralna razsežnost, je le cilj življenja v skladu s krepostmi. Kreposti ne dajejo polnosti življenju, ampak ga le olepšajo. Polnost daje samo razmerje z Bogom, zato je sličnost Bogu le pogoj za uresničenje resničnega smisla človekovega življenja.<sup>81</sup> Edini avtor, ki vidi napredek oz. razliko med prvotnim stanjem in eshatonom, je J. Daniélou, ki pravi: »*Red, ki ga je vzpostavil Kristus, ni preprosta vrnitev k prvotni enosti, ampak stvarjenje novega reda.*«<sup>82</sup> Gre za stvarjenje novega veselja, ki ga avtor imenuje tudi veselje Cerkve.<sup>83</sup>

### 5.1 Notranji človek in novi človek

Mnenje Daniélouja potrjuje odnos med notranjim človekom in novim človekom. Notranji človek je ontološka resničnost, ki je bila dana v stvarjenju,<sup>84</sup> novi človek pa je sad krstne milosti, ki v perspektivi neprestane rasti v razmerju z Bogom za Gregorja v bistvu nima meja in konca. Odnos med notranjim in novim človekom je treba nedvomno razumeti v kristološki luči. Gregor, sklicujoč se na *Rim* 13,14 in *Ef* 4,24, piše:

*Če je namreč oblačilo odrešenja – Kristus, ni mogoče reči, da je kdo drug kot Kristus novi človek, ki je bil ustvarjen ustrezno Bogu. Jasno je, da se je tisti, ki se je oblekel v Kristusa, oblekel v novega človeka, ki ustreza Bogu. Resnično novi in pravilno poimenovani človek je le tisti, ki se je pojavil v življenju ljudi ne po običajnih poteh in na naraven način, ampak je bil ustvarjen na obnovljen, poseben in svojski način.*<sup>85</sup>

Samo Kristus je zares novi človek in samo tisti, ki se obleče vanj, je deležen njegove novosti. Gregor to novost razlaga v *De vita Moysis*, in sicer ko pojasnjuje odnos med prvimi tablami postave (podoba človeške narave) in novo postavo, ki je bila dana v Kristusovem učlovecenju. Prve table so padle na tla in so se zaradi trdote greha razbile, druge, ki so bile sicer narejene iz iste prsti (v mislih ima človeško naravo), pa niso bile popolnoma take.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Prim. Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa*, 222-223, posebej op. 164.

<sup>82</sup> Jean Daniélou, *n.d.*, 44.

<sup>83</sup> Prim. Jean Daniélou, *n.d.*, 180-181.

<sup>84</sup> Prim. Alenka Arko, »Metafora notranji človek pri Gregorju iz Nise«, *Bogoslovni vestnik* 65 (2005): 245-262.

<sup>85</sup> Gregor iz Nise, *Eun* III, 1, 52,6-53,6.

<sup>86</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys* II, 214,6.

Kako naj razumemo to neistovetnost? Napačno bi bilo misliti, da gre za razliko na ontološki ravni, ker bi to pomenilo, da Kristus ni prevzel naše človeške narave. Dejansko Gregor poudarja, da so nove table iz naše zemlje (ἐκ τῆς γῆς ἡμῶν), torej gre za istovetnost. Kristusova človeška narava je istovetna človeški naravi v prvotnem stanju. Paul Zemp ugotavlja, da je pri Nisencu treba videti dva pomena začetka (ἀρχή): po eni strani gre za začetek bivanja neke resničnosti, po drugi pa za nekakšen *principium reale*, ki določa način bivanja neke stvari, za neko ontološko normo, kot v grški filozofiji, začeni od predsokratikov. V taki ontološki perspektivi konec, cilj (τέλος) ne more biti nič drugega kot vrnitev na začetek.<sup>87</sup> Dejansko Gregor brani ontološko istovetnost človeka v prvotnem stanju in po zakramentu krsta, saj bi neistovetnost pomenila poslabšanje, kajti Bog je ustvaril človeka ontološko popolnega.

*Človeška narava se sama po sebi po zakramentu krsta ne spremeni. Ne spremeni se niti razumska niti umska sposobnost, niti sposobnost zaznavanja niti kakšna druga od sposobnosti. Kajti, če bi se spremenila katera od teh sposobnosti, ki so lastne naravi, bi šlo za spremembo na slabše.*<sup>88</sup>

Spremembo moramo torej iskati drugje, in sicer na ravni spoznanja ali na ravni postave. Gregor v svoji eksegezi postave, kot ugotavlja Manlio Simonetti, govori o dveh ravneh: o prehodu od naravnega zakona k Mojzesovi, zapisani postavi in o prehodu od kamnitih tabel k mesenim tablam (prim. 2 Kor 3,3),<sup>89</sup> ki predstavljajo novo postavo ljubezni, vtisnjeno z Božjim prstom, tj. s Svetim Duhom. V začetku je bilo za človeka naravno živeti po postavi (prim. Rim 7,22), čeprav je ni razumel. Nevedenje je bilo dejansko razlog za to, da so se table razbile.<sup>90</sup> Kamnite table, na katerih je bila napisana Mojzesova postava, predstavljajo proces razumevanja postave, ki pa lahko doseže svojo dopolnitev le v Kristusu, katerega človeška narava predstavlja nove table postave, ki jih je popisal Sveti Duh. V njem se je popolnoma in celostno razodelo Božje obličje. Odnos med prvimi tablam in novimi tablam je torej odnos med človekom, ki ga je Bog ustvaril v svoji ljubezni, in novim človekom, ki v Kristusu razume to ljubezen in odgovarja nanjo, ne le v moči svojih spoznavnih sposobnosti, ampak v moči milosti, v moči osebnega razmerja Boga s človekovo notranjostjo, ki je ranjena in žejna resničnega življenja.

<sup>87</sup> Prim. Paul Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa* (München: Hueber, 1970), 80-84.

<sup>88</sup> Gregor iz Nise, *Or cat XL*, 12-18.

<sup>89</sup> Prim. Gregorio di Nissa, *La vita di Mose*, prev. in spremna beseda Manlio Simonetti (Milano: Fondazione Lorenzo Valla: Mondadori, 1985), 320.

<sup>90</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys II*, 215-216.

Novi človek - Gregor pri tem ne misli le na dušo ali um, ampak na vsega človeka <sup>91</sup> je v Kristusu rešen nevednosti, ki je bila vzrok za padec v greh, suženjstva, kateremu je bil podvržen do Kristusovega učlovečenja. To obdobje imenuje slabi red, ἀκολουθία τῶν κακῶν<sup>92</sup> Kristusovo učlovečenje pomeni začetek novega reda, reda milosti, ko človek v Cerkvi in preko nje lahko pride do resničnega spoznanja Troedinega Boga, do spoznanja njegove ljubezni.<sup>93</sup> Gre za doumetje postave, ki jo je Sveti Duh zapisal v človekovi notranjosti in ki ga vzpodbuja, naj se ne ustavlja v rasti v razmerju z Bogom. To doumetje vodi k polni uresničitvi ustvarjenosti po podobi Svete Trojice in torej človekove odnosne narave. Če resničnost novega človeka zajema vse njegovo bitje, se ta uresničitev ne nanaša samo na razmerje z Bogom, ampak tudi na razmerje med ljudmi in s samim seboj. Glede na to, da je spoznanje, o katerem govori Gregor, deleženje, ki ne pozna konca in se ne ustavi, se bo večno razvijala tudi človekova odnosna narava v vseh svojih razsežnostih.

Takšna razlaga je mogoča zato, ker Gregor na ravni razmerij gleda na ἀκολουθία kot na resničnost, ki se ne ustavi ob koncu časov (χρόνος), tj. ob koncu cikličnega časa materialnih bitij, ampak je vpeta v καιρός, v linearni čas razumskih bitij, ki se ne konča niti ob koncu sveta.<sup>94</sup> Človek kot ustvarjeno bitje ne more zapustiti svoje časovne pogojenosti, zato je večnost lastna samo Bogu.<sup>95</sup> Bistvena razlika in novost človekovega deleženja Boga v eshatonu je v tem, da je zdaj Božje obličje popolnoma razodeto in da resničnost greha deleženja ne »ogroža« več, saj je »Bog vse v vseh« in je zlo uničeno.<sup>96</sup>

## 5.2 Pobožanstvenje

Novi človek je v primerjavi s prvim človekom človek, ki je dosegel pobožanstvenje. Gre za človeka, ki je po milosti Jezusa Kristusa spremenjen, ki je bolj Božji (θειότερον). Gregor samo štirikrat v svojih

<sup>91</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Ref Eun* 177, 2-178, 2.

<sup>92</sup> Gre za izraz, ki ga Gregor pogosto uporablja: prim. *Virg* XII, 2,46; XIII, 1,21; *Beat PG* 44, 1240,10; *Epistul* XIX, 13,3; *Eun* III, 4,30,1; *Vit Moys* II, 278,1; II, 279,6.

<sup>93</sup> O dveh ἀκολουθία prim. Jean Daniélou, *L'être et le temps*, 54-62; Paul Zemp, *n.d.*, 217-223.

<sup>94</sup> Prim. Vasiliki Limberis, »καιρός and χρόνος in Gregory of Nyssa«, *Studia patristica* XXXII (Leuven: 1997), 142.

<sup>95</sup> Prim. Enrico Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio* (Milano: Vita e pensiero, 1993), 48; Paul Plass, »Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa«, *Vigiliae Christianae* 34 (1980): 183-185.

<sup>96</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Tunc et ipse* 20, 8<sub>ss</sub>.

spisih uporablja termin pobožanstvenje (θεωθείση).<sup>97</sup> Za to resničnost rajši uporablja glagol spremeniti (μεταποιέω) ali samostalnik spremenjenje (μεταποίησης). Zanimivo je, da Nisenec tudi ta dva izraza uporablja skoraj izključno za označevanje resničnosti, povezanih s Kristusovim življenjem in z zakramentalno teologijo.<sup>98</sup> Pobožanstveni človek je odprt tako Bogu kot bližnjemu in stvarstvu. Deleženje Božjega življenja namreč pomeni tudi posredovanje le-tega stvarstvu, njegovo pobožanstvenje.<sup>99</sup>

Čeprav Gregor v *In Canticum canticorum* zatrjuje, da pobožanstveni človek ni več človek (τὸ μῆκέτι ἄνθρωπος εἶναι),<sup>100</sup> pa to ne pomeni izginotje človeka. Pogosto je rečeno tudi, da je življenje pobožanstvenega človeka angelsko življenje. Pri tem ni mišljeno življenje brez telesa, ampak tako, ki je popolnoma usmerjeno k Bogu. Za Nisenca je človek več kot angel, je vrhunec stvarstva, kateremu pripadajo tudi angeli.<sup>101</sup> Človek je edini, ki nosi v sebi dostojanstvo Božje podobe.<sup>102</sup> Ko v *In Canticum canticorum* nevesta, ki se vzpenja k Ženinu, postane izjemno lepa, ko je vedno bolj vidno in spoznavno njeno dostojanstvo, to napolni z velikim začudenjem prijateljke Ženina, angele, ki le s težavo in vsi skupaj razumejo njeno lepoto.<sup>103</sup> To je še en in zadnji dokaz, da njena lepota, ki sije iz nje zaradi razmerij, ki jih živi, ni istovetna prvotni, kajti sicer bi jo angeli prepoznali.

## Sklep

Proučevanje Gregorjeve koncepcije milosti kot osebnega odnosa med Bogom in človekom oz. med njim in Kristusom je pokazalo na trinitarno, kristološko, zakramentalno, ekleziološko in eshatološko razsežnost milosti.

V trinitarni perspektivi smo videli, da se milost izraža preko posebnosti razmerja ljubezni med človekom in hipostazami Svete Trojice. Z Bogom Očetom je človek v osebnem razmerju v stvarjenju, ko mu je dana posebna bližina, zaupljivost, παρρησία. To je po padcu v

<sup>97</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* XXXV, 6-8; XXXVII, 118; *Antirrh* 151, 16-20; 228, 23.

<sup>98</sup> Prim. Jean René Bouchet, »Vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez S. Grégoire de Nysse«, *Revue Thomiste* 68 (1968): 570-572.

<sup>99</sup> Prim. Robert Gillet, »L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse«, *Studia patristica* IV (Berlin: Akademie Verlag, 1962), 80.

<sup>100</sup> Gregor iz Nise, *Cant* 30,5.

<sup>101</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Op hom PG* 44, 133 A.

<sup>102</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 68, 4-10.

<sup>103</sup> Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 199, 4-10.



greh izgubil, obnovljena, povečana, poglobljena pa je v odrešenju oz. v posinovljenju, ko je slehernemu dana možnost vstopiti v sinovsko oz. hčerinsko razmerje z Bogom Očetom. Posinovljenje se uresničuje preko posredovanja Kristusove človeške narave in dela Svetega Duha. Preko njiju se uresničuje tudi inhabitacija, prebivanje Boga v človekovi notranjosti, ki ga Gregor iz Nise imenuje »občutje navzočnosti«.

Zaradi Kristusovega učlovečenja in v zakramentalni perspektivi, v kateri se mu človek lahko pridruži, le-ta postane njegov brat oz. deležen njegove spremenjene človeške narave. Nisenec pogosto poudarja, da ta deležnost pozna različne ravni in stopnje, ki so odvisne od človekove duhovne zrelosti in ki dosega popolnost, ko se posameznik priobči k njegovemu trpljenju in smrti. Ko govori o deleženju Kristusove skrivnosti, ki se začne pri krstu, Gregor seže na področje mistike. Za mistično doživljanje odnosa s Kristusom ni dovolj moralno očiščenje, ampak je potrebno spremenjenje, tisti sad milosti, ki bi ga lahko poimenovali tudi vedno nova pripravljenoost zapustiti vse staro, biti vedno globlje deležen ran, ki jih vtisne ljubezen, in hrepeneti po tem, da bi bilo srce končno razpoložljivo za sprejetje njegove navzočnosti.

Vendar se Nisenec ne zapira v intimizem. Kot pastir Cerkve ve, da je Kristus preobsežen, da bi ga mogla sprejeti posameznikova duša. Popolnoma je navzoč le v Cerkvi. Cerkev je njegova nevesta, Cerkev je tudi njegov vrt, v katerem je studenec milosti. V njej se uresničuje odrešenje človeka, ker se v njej uresničujejo razmerja ljubezni. Gregor je prepričan, da ne more biti nobene druge razpoložljivosti za milost kot razpoložljivost živeti ljubezen do bratov in sester, nobene druge hoje za Kristusom in deležnosti njegovega učlovečenja kot utlesiti tisto ljubezen, ki jo je on živel do bratov in sester.

Dopolnitev te ljubezni je tudi dopolnitev novega človeka, odrešenja, dopolnitev Božje podobe, tiste lepote, katere avtor je lahko le Bog, le njegova milost. Gre za osvoboditev od greha in nevarnosti pasti vanj, pa tudi za novo svobodo, za spremenjenje, za pobožanstvenje, za doseg eshatološkega stanja, ki je delo Božje ljubezni v nas.



Ivan Platovnjak DJ

## Spiritual Fatherhood, Direction and Accompaniment: Mutually Exclusive or Supplementary Terms?

*Abstract:* In Slovenia and also worldwide the term 'spiritual accompaniment' is becoming ever more popular, and so it often excludes the other two terms: 'spiritual fatherhood' and 'spiritual direction'. In this article the author attempts to analyze meanings of these three terms examining the relevant literature that has had an influence on understanding and usage of them. Rather than understanding them as mutually exclusive he tries to show that they are in fact complementary. In order to do so he first describes the history of each of the terms. Further, he analyses them and depicts the positive role in understanding and implementation of this special form of spiritual assistance and also its possible downsides. In the synthesis he shows how it is best not to use them as mutually exclusive but rather as supplementary terms. This complementary understanding of the three terms will enable the director to help the directee to a fuller understanding of God and the way of following his will.

*Key words:* spiritual direction, spiritual fatherhood, spiritual accompaniment, characteristics of 'spiritual direction', the terms of 'spiritual direction', the history of 'spiritual direction', the relationship within 'spiritual direction'.

*Povzetek:* **Duhovno očetovstvo, vodstvo in spremljanje: izključujoči ali dopolnjujoči se izrazi?**

Na področju Slovenije in tudi drugje po svetu se vedno bolj uveljavlja izraz 'duhovno spremljanje' in pogosto izključuje ostala dva izraza 'duhovno očetovstvo in vodstvo'. V pričujoči razpravi avtor poskuša z analizo pomenov vseh treh izrazov samih in s soočenjem s teološko literaturo na tem področju potrditi tezo, da se ti izrazi pravzaprav ne izključujejo, temveč dopolnjujejo. Zato najprej na kratko opiše zgodovino nastajanja teh izrazov. Nato analizira vse tri izraze ter prikaže tako njihovo pozitivno vlogo v razumevanju in izvajanju te oblike osebne duhovne pomoči in tudi njihove možne pomanjkljivosti. V sintezi pokaže, kako je najbolj prav, da jih ne uporabljamo kot izključujoče se, temveč dopolnjujoče izraze. Takšno dopolnjujoče se razumevanje izrazov usposablja spremljevalca, da lažje pomaga spremljancu k celovitejšemu razumevanju Boga in sprejemanju njegove volje.

**Ključne besede:** duhovno vodstvo, duhovno očetovstvo, duhovno spremljanje, značilnosti 'duhovnega vodstva', izrazi 'duhovnega vodstva', zgodovina 'duhovnega vodstva', odnos v 'duhovnem vodstvu'.

In our time and space, and also worldwide, the three terms, spiritual direction, spiritual fatherhood/motherhood<sup>1</sup> and spiritual ac-

<sup>1</sup> For clarification, we will only use the term 'spiritual father/fatherhood' and not so much the term 'spiritual mother/motherhood', even though everything that is true of the father is also true of the mother. We will use the same measure in the

companiment, are most often to describe what we commonly understand under the term 'spiritual direction'. In this article I will concentrate on these three expressions in order to reveal different aspects of their meanings. I also intend to determine what the terms themselves can express about this special form of personal spiritual assistance that has been present within the Church from its very beginning.

Slovenian literature (Leskovec 2004, 340; Likar 2005, 15-17; Roblek 2005, 16; Turnšek 1992, 86) prefers the term 'spiritual accompaniment', but it cannot be said that it completely excludes the other two. Many authors use this term interchangeably. So all three terms remain in use (ex. Rendina 2004, 501-502). Some authors, among them André Louf (2001, 49-50), find the term 'spiritual accompaniment' more suitable. If we take our research to the internet, for instance Google, we quickly find that in many languages the use of the term 'spiritual direction' is much more common than the term 'spiritual accompaniment'.<sup>2</sup> The question arises: Why do some of the authors tend to exclude the term 'spiritual direction' almost completely? Does it really carry such a pejorative connotation? Does it bring such disinclination to the modern man that it is better for it to be abandoned? Is it really better if we take it out of the theological, spiritual and pastoral literature or can we still benefit from its use today, together with the other two, without the fear of harming this form of personal spiritual assistance?

While thinking about reasons for opposition against using the term at hand a question arises: Is it not possible that we oppose the term 'spiritual direction' simply because this secularized world fears for its freedom and self-sufficiency, and is ever more reluctant to any form of guidance, may it be spiritual or not? Couldn't this be a positive sign of our subconscious opposition to the guidance of the Holy Spirit, despite the fact that we declare our faith in Him as Christians? Is it at all possible for us to fully live our Christianity without yielding to the guidance of the Holy Spirit and accepting our dependence on Him and His direction?

It is definitely not my intention to exempt the importance of the other two terms. But by analyzing each of their meanings and con-

---

terms 'spiritual son' in relation to the term 'spiritual daughter',

<sup>2</sup> On February 2<sup>nd</sup> 2007 the search for separate terms in [http://www.google.si/advanced\\_search](http://www.google.si/advanced_search) gave the following number of hits: direzione spirituale (5.040); accompagnamento spirituale (2.070); direction spirituelle (8.440); accompagnement spirituel (5.140); spiritual direction (404.000); spiritual accompaniment (3.720); geistliche Leitung (11.500); geistliche Begleitung (5.340); dirección espiritual (15.800); acompañamiento espiritual (13.400).

fronting them with relevant theological literature of the field, I intend to disclose whether it's possible to verify the thesis that these terms are not exclusionary but rather supplementary. If this proves to be the case, we should continue using them as supplementary terms.

In order to expose the validity of the thesis as clearly as possible, I will first review the history of the formation of these terms, after which I will analyze each one of them, and thus reveal their possible deficiencies. I will make a synthesis at the end.

## **1. History of the formation of different terms for 'spiritual direction'**

Eastern Christianity soon developed different naming possibilities for individuals offering spiritual assistance to those in need: (spiritual) teacher/disciple; (spiritual) father/son. It is difficult to say that this form of spiritual assistance and its designation was not influenced by the traditions and experiences of the Hellenistic culture that was co-defined by many well-known teachers and their schools of thought, such as Socrates, Plato, Plotinus and others.

Especially the 'Fathers of the Desert' and different monastic communities of that time give us a clear model of a spiritual fatherhood and motherhood (*Apophthegmata partum*, PG 65, 71-440). The term 'spiritual father' soon became recognized in the West as well. In Benedictine abbeys, for example, the abbot was considered to be the spiritual father of the whole monastic community. This role of the abbot was especially restored and emphasized by St. Bernard, who was highly respected as "the director of the souls" during the 12<sup>th</sup> Century (Consoli 1981, 30).

The term *spiritual director* (*director spiritus*) was first used by St. Vincent de Paul, when he founded his theological seminary in Paris in 1642. In his book of ordinances, which followed the example of the book of ordinances of St. Charles Borromeo. He used this term for the person that was responsible for the education of individual seminarists and not the whole community. Pope Leon XIII. was the first to implement the term *director spiritus* in a Church document; an encyclical *Fin dal principio* in 1902. Beforehand the Holy See had officially used the terms *pater spiritualis* and *magister spiritualis* (Inocenc XI., in 1684), *magister pietatis* (Leon XIII., in 1894), *praefectus pietatis* (The holy congregation for the regulation of bishops and other prelates, in 1896) (Panizzolo 1999, 475). These were also the terms that were being used at the forma-

tion of the final documents of the Second Vatican Council. Eventually the term *spiritual direction* (*directione spiritualis*) prevailed and hence also *spiritual director* (*director spiritus*) (Platovnjak 2001, 39-135).

After the Council many of the authors have attempted to replace the term 'spiritual direction' with various other terms that would better suit the modern time and its sensitivity for human dignity, such as: dialogue, conversation, help, personal discernment, counseling, accompaniment, etc. The authors often added the adjective 'spiritual'. In the last decades the term 'spiritual accompaniment' has become ever more popular, since the term 'spiritual direction' appears to overemphasize the influence and the leading role of the spiritual director.

The examination of relevant literature reveals the term 'spiritual accompaniment' was first used by Joseph Sudbrack (1981), who of course didn't reject the traditional term 'die geistliche Führung', but only indicated the adequacy of the term 'der geistliche Begleiter'. A thorough overview of the literature on 'spiritual direction' uncovers three main sources for the formation and use of the term 'spiritual accompaniment' among the contemporary authors.

According to the opinion of Maurizio Costa (2002, 84), the first root of this term can be found in humanistic psychology, especially in Rogers' nondirective therapy. This therapy stresses quite a few positive characteristics that allow a more successful spiritual aid: interpersonal relationship that concentrates on the person that is being accompanied, a nondirective conversation, a respectful attitude towards that person, attentive listening, uncompromising acceptance, empathy and companion's patient waiting, common walk in friendship and mutual support, etc. (Giordani 1998, 420-422).

The second source, according to A. Louf (2001, 49), is in certain protestant milieus where the term once represented a "service of hearing and accompanying of the dying". Just as accompanying the dying opens the gates to the new life, so the spiritual accompaniment in a similar way opens the gates into new life for the accompanied person. It helps them to be born again to a new, truer self.

The third source is assumed to be the pastoral of the clerical vocational training that emphasizes the importance of "personal accompaniment" during the time of vocational discernment and maturing. In order to stress the particularity of approaching the people that are on the path of choosing their calling and profession, some started to use the term 'spiritual accompaniment' (Sarte García 1993, and others).

## **2. Spiritual father/fatherhood: to grow from the father's intimate relationship with God and from his spiritual experience**

As said before, the term “spiritual father” is the oldest and most frequently used throughout the history of Christian spirituality and also the most biblical as well.

The terms spiritual father/fatherhood and spiritual son give us an immediate perspective of the depth of the relationship that is being formed between the spiritual father and his son. They also illustrate the resemblance to the close family relationships. These terms put relationships first, because it is only through our relationships with the others (the Other), that we can fully become men (of God). This is how they give us the answer to our most inner human need – the need for relationship. The relationship is at the core of our triune God and also at the core of every human, created according to God's image (Genesis 1:27). For our spiritual and personal growth we need a relationship that is full of safety, acceptance and generous and sacrificial love. And this is exactly what a spiritual son can find in a relationship with his spiritual father.

The term father/mother doesn't only remind us of our parents here on earth, but also of God, that is our Father and Mother at the same time. Fatherhood is a participation at the only fatherhood of our God, who gives birth through all eternity and who never abandons his sons and never leaves His relationship with them (Isaiah 49:15; Psalm 27:10). God is not just the Father, but also the Mother (Isaiah 66:13; Hosea 11.4, Jeremiah 31:3.20; John 1:18). Every spiritual father is able to effectuate his mission only by the power of participation in the fatherhood of God, who bears His sons and nurtures them through a deep personal relationship they have with Him.

The term ‘spiritual father’ reminds also of St. Paul and his apostolic service: “Even though you have ten thousand guardians in Christ, you do not have many fathers, for in Christ Jesus I became your father through the gospel.” (1 Corinthians 4:15, NIV). Of course, this mission doesn't end by birth, but it spreads through and embraces the whole life (Galatians 4:19). As a part of his spiritual fatherhood we can also observe spiritual motherhood (Thessalonians 2:7) that is not at all in contrast with Jesus' admonition (Matthew 23:9; Mark 10:29-30). His spiritual fatherhood reflects the motherhood of mother Mary and the Church. This motherhood is, as Lucio Casto (2004, 125) accentuates, a “mysterious bearing of Christ in the hearts of people; it is a mysterious cooperation with the Holy Spirit in bringing the light of Christ to the people”.

The Church fathers (Clement of Alexandria, St. Irenaeus) also emphasize that a spiritual father participates in the one and only fatherhood of God that continuously gives birth to new life by the sacraments and spiritual education. Someone can only be a 'spiritual' father because he is indwelt by the Holy Spirit and acts under his influence. The peak of understanding the motherhood of God and Jesus can be found in the middle ages as a part of the Benedictine and Cistercian tradition. Everyone that has, according to St. Bernard, the ministry of direction, has to have not only the fatherly, but also and most of all the motherly qualities: affection, compassion, tenderness, protection, nursing (Olivera 2006, 401-402).

Summarizing biblical texts and Church fathers and teachers we can say, that (a) spiritual father doesn't only give his spiritual son advice, or offer him help with resolving some of the problems he might have with his conscience, but far more. Spiritual father "gives birth to the souls for Christ or gives birth of Christ in the souls that are entrusted to him" (Casto 2004, 126), as he individually feeds them with the appropriate Word of God, and discerning what is happening in their inner being. To some extent spiritual father is in power and authority, that the Church received from Jesus Christ, a partaker of a motherly role of the Church, as he accepts its responsibility for education and inner growth of his spiritual son, so that he could become "mature, attaining to the whole measure of the fullness of Christ" (Ephesians 4:13, NIV).

To properly understand 'spiritual fatherhood' we must consider Jesus' words when he asks of his relatives: "Who are my mother and my brothers? ...Whoever does God's will is my brother and sister and mother" (Mark 3:33; 33:35, NIV). As we can see, Jesus doesn't mention the father. He clearly tells us that he only has one Father, who is in heaven, and there is no earthly father that could replace Him. But he honors His disciples very much allowing them to be not only His brothers and sisters, but also His mothers.

The expression 'spiritual father' also clearly states, that the relationship between father and son is not the relationship of two 'equals'. Spiritual son doesn't seek his spiritual father in order to find his equal (that would only be friendship, then), but because he wants to grow spiritually beside him. He wants to receive from him not only teachings and rules, but "life" in God and with God. Spiritual father can transfer such an experience to him only in case he lives a deeper relationship with God than his son and has a deeper spiritual experience in his life and in the Church history. Spiritual son thus becomes a partaker of the "intimacy his spiritual father has with his God" (Pinter 2005, 50) and spiritual experience he receives from



such a relationship. At the same time he becomes a partaker of his fellowship with the Church, its teaching and tradition (Rupnik, 1995, 93).

The expression 'spiritual son' also tells us that the style of spiritual accompaniment is closer to the dynamics of the family, than the dynamics of school, because it transfers life and not only teachings and rules.

The expression 'spiritual father/fatherhood' also has some shady sides to it. The implementation of such a relationship can cause the following problems.

Today, the expression 'spiritual father/fatherhood' is questionable due to the crisis of the father figure that was still firmly present in the 1960s of the 20<sup>th</sup> century and is more or less felt even today. Contemporary man rejects every authority that was traditionally connected with a father. He jealously clings to his own freedom and is ready to acknowledge and accept only the authority of his conscience (Savagnone 2000, 13).

If we look at role of spiritual father as a replication of family relationships it is dangerous that he would be given the authority of both the father and the mother. Such an understanding can lead to thinking, that spiritual son must be dependently obedient to his spiritual father.

It would also be dangerous if spiritual father would assume the role of God the Father and would expect that his spiritual son would have similar relationship with him as God's Son had with His Father. So, in their relationship they need to be constantly aware of the fact, that in their relationship to God, the father, they are both brothers and children of the same Father.

The expression 'spiritual father' can also lead to an incorrect understanding of a 'spiritual direction', because many tend to understand 'spiritual fatherhood' as pure God's gift, a charisma that is very rare and cannot be learned or imitated. On the other side, some tend to understand this gift is entrusted to every priest through his priestly ordination which makes him become a spiritual father to everyone, that he consecrates through partaking of the sacraments, up-brings and moulds by preaching and teaching and spiritually leads to the fullness of life. So, the first aspect of 'spiritual direction' is too narrow and the second to wide. Literally speaking, the "spiritual father" is "only one" (Louf 2000, 55), but we can have more "spiritual directors or companions", that have a gift of accompaniment, and are at the same time skilled and ready for such a ministry. So, the priest through his priestly ordination cannot automatically become a good 'spiritual father'.

### 3. Spiritual direction: accepting the direction of the Holy Spirit

The expression 'spiritual direction' points to a great tradition of personal spiritual help, that has always brought "many precious fruits" (PDV 40) into the life of the Church as, Pope John Paul II. emphasized.<sup>3</sup>

In Slovenian language the word 'direction' is gerund of 'to lead'. It primarily means: "to go before someone or with someone with a purpose, that one reaches the certain goal" (SSKJ). From grammatical point of view we see this as expression a form of help, by which one (the director) goes before or with the other (directee), to help him reach a certain place. This place is characterized by the adjective "spiritual", which in Christianity means "life in Christ's Spirit" or 'unity with Him', which has as a goal: fullness of life in Christ. This aspect is further described with another meaning of this verb: "to work in such a way that something is moving in certain direction" (SSKJ). Therefore Spiritual direction points us, leads us and accompanies us towards a certain goal, gives us a direction. We don't just go anywhere, in particular direction for which the director through his experience believes to be the right one. Let's observe this meaning of the term 'spiritual direction' with Cardinal Carlo Maria Martini (1984, 22): "it is ancient, traditional and it points the direction of the way; points to the straight line that ought to be followed. This expression understands Christianity as walking, by which the way could also be missed, and by which we need help in order to be able to walk in the right direction – so that we wouldn't lose the right way". This term is also similarly understood by Amando Cencini (2005, 45): "Spiritual direction primarily means a *direction*, that must first be imprinted in one's life, so that the person would not float blinded in the fog of our confusions and indetermination, so that we would have the courage to achieve a specific choice. This should be done in the direction, that should be 'spiritual' and can be imprinted by the Spirit, alone." The task of spiritual direction is to help a person discover the direction and goal of his/her life and help him/her to achieve it.

According to William A. Barry and William J. Connolly (1986, 11), "direction"<sup>4</sup> implies that "the person who seeks direction is going

<sup>3</sup> In his speeches and documents he usually used this particular term. By march 25<sup>th</sup> 1992, so by the time of PDV, he had only used the term "spiritual accompaniment" four times, and "spiritual direction" about 80 times. (Platovnjak 2001, 154, op. 52).

<sup>4</sup> The Slovenian translation of the book *The Practice of Spiritual Direction* translates the term 'spiritual direction' with 'spiritual accompaniment' (Barry and

somewhere, and wants to talk to someone on the way. It implies, too, that the talk will not be causal and aimless, but apt to help him find his way". Both writers are positive, that this expression is still the best although it might lead to some misunderstanding.

The expression 'spiritual direction' also tells us, that the main concern of this form of help are not external actions, but internal life, "a heart", personal nucleus, and that in this kind of help the "Lord's Spirit" is included (11). This presupposes the activity of the Spirit existing in every Christian, including the person seeking spiritual direction. The spiritual direction makes it possible the directee to fully surrender to the direction of the Holy Spirit.

We cannot deny that the term spiritual direction carries some negative aspects that are often emphasized by those, who want to remove the expression from use. First of all, the term cannot be found in the Bible.

The term 'spiritual' also stirs an unnatural, artificial sensation that reminds us, as it is clearly stated by Barry and Connolly, of an "preoccupation with introspection" (10), stating that one observes his own emotions and morality instead of entering the reality of the world bringing with him the values of God's Kingdom. It can also remind us of a religious system, in which individuals receive exact orders, how they should live, and also of "a spiritualism and an authoritarianism" (10) that would need to be totally rejected by a healthy psychology and theology.

The expression 'directee', is somewhat inconvenient. It is derived from the expression 'spiritual direction', thus: director and directee. This can give an impression that the director is in charge of everything. He decides about: the direction, content, conclusions, action etc. Such experience – being directed – is very strange for contemporary man, because it implies a rejection of personal responsibility and acceptance of the authority of the director. As this is not acceptable and possible in any kind of interpersonal relationship – it would actually destroy it and invalidate it in its essence. It is even less acceptable in the context of spiritual direction, which is being done on the grounds of faith, where only the Holy Spirit is supposed to lead and encourage a person to accept his/her personal responsibility, and where the so called 'spiritual director' is only the deacon of the Holy Spirit.

The terms 'director' and 'directee' might make us begin to think that within the relationship of spiritual direction one is being active

---

Connolly 2006, 6), which has been justified with the fact that the authors talk about nondirective accompaniment. Even today, some 20 years later, Barry continues to use the term "spiritual direction" because he finds it the most appropriate (Barry 2005).

and also directive, while the other is merely being passive and obedient. Because of the common connection between the spiritual direction and the sacrament of confession it's dangerous that the authority of the confessor, who is also the director, might shift to him personally and it then appear that the directee needs to be obedient to him as he has to be obedient to the confessor. The confessor has the actual authority to lay on penitence, to give judgment and act on behalf of the person of Christ completely, in the power of the sacrament of the holy order. But the spiritual director doesn't have any authority, nor is he allowed to demand or impose anything. He is only allowed to be the councilor (Costa 2002, 56). Given the fact that also lay people can be spiritual directors a mix up can occur that could lead into the error of judgment namely, that the directee owes the vow of obedience to the spiritual director.

The expression 'spiritual direction' can cause suspicion that some form of paternalism or maternalism is being exercised in spiritual assistance, that it's founded on a mechanistic and deterministic understanding of the spiritual life. An extremely moralistic view of spirituality in which Christ merely plays a role of ethical and moral worth and value can be seen in the background. As I. M. Rupnik (1989, 105-106) states, this kind of view holds a presupposition that spiritual direction is only a training in virtues and ascetic practice; strengthening of the will, moralising, shaping someone according to some preexistent model, posing a threat of psychologizing etc. It seems to suffice that if the director has the necessary knowledge, however, he understates the meaning of personal needs of the directee and his/her spiritual gifts. In the process of spiritual direction the director should also mind his own gifts and graces provided to him by the Holy Spirit.

The term 'spiritual direction' could have an institutional connotation being part of the formation of the priests and other consecrated individuals. In this context a constant tension is felt about the unified form of formation and the free choice of selecting one's own spiritual director. Unfortunately the latter demand isn't always taken into consideration, and often priests and consecrated persons have a negative experience of spiritual direction (Platovnjak 2002, 587) which creates certain prejudices towards the term 'spiritual direction'.

#### **4. Spiritual accompaniment: to be together and to grow together**

As we have already established earlier, the expression 'spiritual accompaniment' is of a younger origin. It's most definitely a valid term, for the verbal noun 'accompany' underlines the idea of a way,

of walking, and of gradualism, which are all essential elements of spiritual direction.

The word 'accompaniment' originates from the verb "to accompany" and holds a meaning of "walking, going somewhere with someone, especially because of a companionship and protection" (SSKJ). In this case the director accompanies the directee by with his wisdom and knowledge walking with the directee "into the same direction" (Louf 2001, 49). The accompanist is neither in front of him nor behind him, but helps him carry the burden of the walk itself by calling his attention to the dangers and by eliminating them together with him. The term shows a close, almost brotherly, and friendly relationship between the two, for they are sharing the "bread" (Cencini 2003, 63) of life together. The term helps them form a relationship in which the accompanied person feels to be accompanied in an unobtrusive fashion. In this deep interpersonal relationship of attentive listening to the voice of the Holy Spirit who speaks to the depths of their hearts as they are "growing together" (Savagnone 2000, 103). The growth of one of them demands and stimulates growth of the other.

So the term 'accompanist' is also good as much as it point to shows the 'non-directiveness' of form of spiritual assistance. Accompaniment realizes that every life's journey is unique and that we all have our own itinerary of following Christ and therefore doesn't force on any experience or model but is simply watchful of the path that is being uncovered in the life of the accompanied person. It also helps him convalescence, embrace and uncover the rest of the journey, leaving him with a complete freedom of choice (Savagnone 1994, 45).

Nevertheless, the very term can cause some misunderstandings with regards to this spiritual help. If the priest's accompanying role is overemphasized, a danger might arise that his help becomes somewhat too passive or unhealthily indifferent, and that he forgets that he is called to be an instrument of the Holy Spirit at all times.

The Holy Spirit on the other hand sometimes takes an active, sometimes a passive role in the life of the accompanied person. This role of the Holy Spirit is being revealed to us by God's pedagogy, apparent through the Bible and uncovered within the history of salvation. God as the leader of His people and the individuals doesn't only accompany them (being with them), he often actively intervenes with their lives as well (Martini 1987, 25, 59).

Because the term roots in Rogers' nondirective therapy, it is dangerous that the spiritual accompanist confuses his role with that of a therapist (Costa 2004, 247). He therefore forgets that the nature of his accompaniment is not based on an interpersonal relationship,

but on the relationship with God, who is also actively present in the accompanied person and who guides and leads this person and gives him/her the desire to develop a genuine personal relationship with him. Spiritual accompaniment isn't supposed to be mainly a sort of psychological aid, like counseling or some form of psychotherapy, but is always, as A. Cencini (2004, 47) clearly states, "accompaniment in the Spirit" and direction toward Him.

This term is also closely connected to the pastoral of the spiritual vocational training, which often results in a very "narrow" (Costa 2004, 247) understanding of the spiritual direction. So, its role is often seen only as a part of the search for personal calling and choice of the profession. Once the basic life choices are made, the need for such assistance falls away.

The term also indicates an equal, symmetrical relationship, but the relationship within the true spiritual direction is always "asymmetrical" (Cencini 2004, 47). The accompanist and the person that is being accompanied are never on the same level, as friends. One accompanies and the other is being accompanied; one of them is the older brother in faith and in following Christ, while the other is still searching. Even though they are both brothers in Christ and God's children before the Heavenly Father, one of them has been called to ease the way toward growth in relationship with God of the other. Even Frank Janin (2004, 242-244) who is very keen to emphasize the positive qualities of this term clearly states that it has its limitations, for it exaggerates in its stimulation of interpersonal closeness, which can do a lot of harm.

Finally this term is limited by its breadth, for it is used in many different forms of spiritual assistance to groups and individuals. We can see that some authors add the word "personal" to the term in order to emphasize that they actually talk of 'spiritual direction' (for example *Movimento impegno e testimonianza 'Madre dell'eucaristia'*).

#### **4. Supplementary, not exclusionary terms**

Surely the term 'spiritual accompaniment' is the least intrusive and speaks best to the heart of today's man. At the side of spiritual accompanist the accompanied person can clearly feel that he is not alone on the path the spiritual walk and that even more than the spiritual accompanist, Emmanuel, who is 'God with us' accompanies him. With the help of his accompanist he is slowly starting to get to know God Jesus Christ, a God that is like a friend to him. But the relationship with God isn't supposed to stop at a mere brotherly or friendly level, and here the term 'spiritual father' invites the accom-

panied person to overcome his unhealthy rejection of his earthly fatherly image and his authority thus entering into a relationship that will help him heal authority related insecurities. The spiritual accompaniment in which the accompanist is present as a “spiritual father” will become a loving and a safe relationship that enables the spiritual son to reject and accept Fathers love without fear to be rejected. Such solid and safe relationship with the spiritual father, is the key to “staying in the relationship” with God. It enables the spiritual son to persist the trials till the end and realizing through different rejections that he is truly loved (Pinter 2005, 58).

In ‘spiritual direction’ that the directee is being directed into an even deeper relationship with God, which doesn’t only desire to be our Brother, Friend, a Fellow traveler and our Father, Mercy and Safety, but is also our Lord and Master.

This term stimulates the directee into a complete surrender to the ‘guidance of the Spirit’. Instead of desperately cling to his own freedom he is able to ‘die’ to his ‘false’ freedom and become a child of God (Galatians 5:1). The basic task of ‘spiritual’ direction is to help to ease building the relationship with the Triune God and making it possible for the accompanied person to fully surrender to the guidance of the Holy Spirit. The relationship between the spiritual director and the person that is being accompanied has to be in harmony with the existing relationship and the Holy Spirit, who is the only true Spiritual director. The so called human spiritual ‘director’ has only the role of a catalyst (and initiator and the pointer) who is supposed to simplify and reestablish the personal relationship between the directee and the Holy Spirit, who already exist among them without being able to fully step into him (Costa 2002,79).

When we consider ‘spiritual direction’ from the psychological, sociological and phenomenological point of view, we can see the leading position of the director and the submission and passivity of the directee. The reason for such a viewpoint is the conviction that is especially popular in today’s culture which rejects any form of authority. G. Savagnone (2000, 15) describes this as a conviction that “any form of asymmetry involves a certain amount of authoritarianism”. But if we consider the phenomenon from the theological, ecclesiological and anthropological viewpoint it gets a whole new meaning. If the Holy Spirit has the complete priority, than both the director and the directee are called to listen to him and be obedient to his guidance. The precedence the Holy Spirit in ‘spiritual direction’, which is especially emphasized by this term, enables two basic principles – the principle of brotherhood (accompaniment) and fatherhood (authority and guidance) to simultaneously coexist. It is

the Holy Spirit that includes both principles and “mutually harmonizes them” (Savagnone 2000, 35).<sup>5</sup> The second principle prevents the relationship from being diluted to mere friendly confidentiality. The first helps the second from going astray into any form of paternalism, authoritarianism and directivism.

The term ‘spiritual direction’ clearly points that the task of the accompanist that is not mere companionship, but also pointing the way out of today’s contemporary labyrinth of daily activities, into the fullness of life, into salvation and culture of love and life. Of course this doesn’t mean he needs to show only one way to the accompanied person, but the variety of possible choices. According to directee’s life story and the signs of the Spirit, he helps him choose the path God’s Spirit is calling him on and that corresponds most deeply with his inner desires and the will of God. It is most important for the accompanist to help the accompanied person identify the experience of God’s leadership in his life, especially in times of prayer, by helping him recognize what touched him in the deepest inner being. It’s only when he is able to see and express his experiences of prayer and his daily following of Christ, he can begin to discern and uncover God’s plan for his life and freely, consciously and responsibly respond to it.

## Conclusion

We have seen that all three terms – spiritual fatherhood/father, direction, and accompaniment - are valid and that every one of them points to some important aspects of this form of personal assistance. None of them can completely encompass the full meaning of this spiritual help. But if we are to adopt these terms as supplementary, we can avoid many misunderstandings and confusion.

We can see that the term ‘spiritual direction’ is truly rich in its content and that it clearly points to the purpose of Christian way of living, that is, yielding to the purpose of “God’s Spirit” (Romans 8:14) as His children. Once we unify with Christ and accept the fact that we can’t do anything and are able to do only the things he does and that Father does through him (John 5:19; 15:5).

---

<sup>5</sup> Interestingly, G. Savagnone completely rejects the term ‘spiritual direction’ on one side and sees only negative meanings of it – authoritarianism and directionism, but on the other side he also finds that in spiritual accompaniment the brotherhood/friendship principle shouldn’t be prevalent, because it would prevent the accompanied person from growing. In order for him to grow the principle of fatherhood and authority should also be present. So it’s obvious that he also acknowledges the need for characteristics that are being manifested through the terms ‘spiritual direction’ and ‘spiritual fatherhood’, of course in harmony with the principle of brotherhood/friendship, that are contained in the term ‘spiritual accompaniment’.



The fact that God is our Lord and Master, and that we are merely His “unworthy servants” (Luke 17:10), doesn’t exclude the fact that he is also our Friend (John 15:15), Brother, Father (John 20:17) and that we are His friends, brothers and collaborators, beloved adopted children (Ephesians 1:15) and His children.

We are called to a gradual understanding of the entire likeness of the triune God and of all that he is for us and all that we are for him. This is a progressive path, just like the revelation of God through the history of Christianity has been progressive. Until His death, Jesus did everything he could in order to hide his Messianic identity (Gospel according to Mark); he fully proclaimed his title, when it was absolutely clear that the Messiah is God’s suffering servant, and that it’s impossible to be His disciple, if we are not prepared to step into the Passover mystery with Him. Full acceptance of the path of affliction and death was the most difficult thing for the Apostles and it is also the most difficult thing to do for us.

I believe it is similar with the acceptance of the term “spiritual direction”. It seems to be too harsh, inhuman, old-fashioned, and insensible for today’s understanding of freedom and human dignity. But it becomes clear from the arguments stated above, what it means to be Jesus’ disciple and to receive his freedom. But this doesn’t mean that we are not allowed to take the same kind of detour that Jesus took, so that his disciples could fully understand the meaning of his identity as the ‘Messiah’.

So we are fully justified to use the term ‘spiritual accompaniment’, realizing it doesn’t express everything we would like to express with the term spiritual direction. Finally, even if we are to call it with the term ‘spiritual direction’, it is much better for us to use the term “accompanist” for the leader and the person who is being accompanied (‘accompanee’).

In the spirit of Ignatian spiritual exercises we could also name the ‘director’ as ‘the one that is giving spiritual direction’ and the person that is asking for spiritual direction ‘the one receiving spiritual direction’. In any case the accompanied person begins to search for his spiritual director and father as he progresses in his spiritual life and personally experiences the need for a firm hand of support in facing different obstacles.

It is unrealistic to suppose that only the exchange of the terms ‘spiritual director’ and spiritual accompanist will automatically change the attitude of the spiritual direction. The ‘director’ can certainly leave the choice of the title to the accompanied person in order to help him establish a trustworthy and secure relationship and through that further develop a personal relationship with the Triune

God in obedience to the guidance of the Holy Spirit. It is much more important for the spiritual director to grow in his own spiritual life, which will make him a better director, then to insist to be called by a particular title of preference.

### Literature:

- Barry, William A. in Connolly, William J. 1986. *The Practice of Spiritual Direction*. San Francisco: Harper. Translated by Aleš Maver. *Duhovno spremljanje*. Maribor: Marijina kongregacija slovenskih bogoslovcev in duhovnikov, Slomškova založba, 2006.
- Casto, Lucio. 2003. *La direzione spirituale come paternità*. Cantalupa (Torino): Effat Editrice.
- Cencini, Amadeo. 2003. *Vita consacrata: itinerario formativo lungo la via di Emmaus*. Cinisello B.mo: San Paolo.
- Cencini, Amadeo. 2004. Il contatto corporale nella relazione di aiuto. *Tredimensioni* 1: 42-58.
- Consoli, Salvatore. 1981. La direzione spirituale nella storia. V: *La direzione spirituale oggi: atti della Settimana di Studio "La Direzione Spirituale": Mascalucia (Catania) 5-9 gennaio 1981*, 23-40. Napoli: Edizioni Devoniare.
- Costa, Maurizio. 2002. *Direzione spirituale e discernimento*. Roma: Edizioni ADP.
- Costa, Maurizio. 2004. Accompagnare nella scelta dello stato di vita, II: attenzioni di metodo e relazioni da favorire. *Tredimensioni* 1: 235-252.
- Giordani, Bruno. 1998. »Direzione spirituale: aspetti psico-pedagogici.« 420-422. V: Borriello, Luigi, in Caruana, Edmund, in Del Genio, Maria Rosaria, in Suffi, Nicolò, ur. *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Janez Pavel II. 1992. *Posinodalna apostolska spodbuda Pastores dabo vobis* [PDV]. Ljubljana: Družina.
- Janin, Frank. 2004. Spécificité de l'accompagnement spirituel. Blessure et guérison. *Vies consacrées* 4: 241-253.
- Leskovec, Vladimira. 2004. Duhovno spremljanje. V: *Znanstveno delo podiplomskih študentov v Sloveniji*, Ljubljana: Društvo mladih raziskovalcev Slovenije – združenje podiplomskih študentov. 339-349. [Http:// www.drustvo-dmrs.si/e\\_zbornik\\_drugi/Prispevki/33\\_Leskovec\\_Vladimira.pdf](http://www.drustvo-dmrs.si/e_zbornik_drugi/Prispevki/33_Leskovec_Vladimira.pdf) (pridobljeno 31.1.2007).
- Likar, Branko. 2005. *Spregovoril si mi na srce: pot duhovnega spremljanja*. Ljubljana: Družina.
- Lojolski, Ignacij. 1991. *Duhovne vaje* [Dv]. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dra-vlje.
- Louf, André. 2001. *Milost zmore več: duhovno spremljanje danes*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dra-vlje.
- Martini, Carlo Maria. 1984. La direzione spirituale nella vita e nel ministero del prete. Relazione al clero diocesi di Mantova del 31 marzo 1982. V: *Sia pace sulle tue mura: discorsi, lettere, omelie (1983-1984)*, 17-36. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Martini, Carlo Maria. 1987. *Dio educa il suo popolo. Programma pastorale diocesano per il biennio 1987-89*. Milano: Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi.
- Movimento impegno e testimonianza »Madre dell'eucaristia.« »Vivere il sacerdozio.« [Http://www.madredelleucaristia.it/ita/art1it.htm](http://www.madredelleucaristia.it/ita/art1it.htm) (pridobljeno 31.1.2007).
- Olivera, Bernardo. 2006. Accompagnatore e accompagnato. *Vita consacrata* 42: 393-405.
- Panizzolo, Sandro. 1999. Il *Director Spiritus* nei seminari: *excursus* da Trento ai giorni nostri. *Seminarium* 39: 475-483.
- Papeško delo za duhovne poklice. 1998. *Novi duhovni poklici za novo Evropo* [NDP]. Ljubljana: Družina.

- Pinter, Tomaž. 2005. *Duhovno spremljanje kot varen odnos za osebnostno in duhovno rast. Relacijski model duhovnega spremljanja*. Diplomaska naloga. Ljubljana: Univerza v Ljubljani Teološka fakulteta.
- Platovnjak, Ivan. 2001. *La direzione spirituale oggi: lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita Consecrata (1962-1996)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Platovnjak, Ivan. 2002. Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji. *BV* 62: 573-595.
- Rendina, Sergio. 2004. Direzione spirituale. *Rassegna di Teologia* 46: 501-536.
- Roblek, Jože. 2005. Duhovno spremljanje. *Náša kateheza*, št. 9: 16-17.
- Rupnik, Marko Ivan. 1989. Duhovno vodstvo za rast osebnosti. *CSS* 23: 105-108.
- Rupnik, Marko Ivan. 1995. *V plamenih gorečega grma*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana Dravljje.
- Sarte García, Jesús. 1993. *El acompaña miento espiritual: para la pastoral juvenil y vocacional*. Madrid: San Pablo.
- Savagnone, Giuseppe. 1994. *Il Dio che si fa nostro compagno: dalla direzione spirituale all'accompagnamento spirituale*. Leumann (Torino): Editrice Elledici.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika* [SSKJ]. 1985. Ljubljana: DZS.
- Sudbrack, Josef. 1981. *Geistliche Führung: zur Frage nach dem Meister, dem geistlichen Begleiter und Gottes Geist*. Freiburg i.B.: Herder.
- Turnšek, Marjan. 1992. Teološke osnove »duhovnega spremstva«. *CSS* 26: št. 5-6, 85-86.



Janez Juhant

## Ekologija in duhovna ozaveščenost

*Povzetek:* Razprava predstavlja razvoj modernega sveta ter nastanek ekoloških problemov in ekološke zavesti. Ob tem gre za presojo vloge religij v procesih človekovega odnosa do narave. Osnovna hipoteza razprave je, da bo človeštvo brez duhovnih temeljev zaradi sodobnega znanstveno-tehničnega razvoja težko našlo izhod iz akutne ekološke krize. Duhovna ozaveščenost se lahko uresničuje le ob duhovno ozaveščenih nosilcih, ki iz svojega verskega prepričanja in odprtosti črpajo moč za uresničevanje sprememb pri zahtevnih in akutnih ekoloških problemih.

*Ključne besede:* ekologija, duhovnost, človek, preživetje, tehnika, Agenda 21, družbeni nauk Cerkve.

### *Abstract: Ecology and Spiritual Awareness*

The paper presents the development of the world of modernity and the emergence of ecological problems and of ecological awareness. It is an assessment of the role of religions in the processes of man's relation to nature. The basic hypothesis is that the humanity lacking spiritual fundamentals will, due to the modern scientific and technological development, have a hard time finding a way out from the acute ecological crisis. In contemporary processes, spiritual awareness can only be actively put into effect by its spiritually conscious representatives drawing the power to exert changes concerning demanding and acute ecological problems from their religious beliefs.

*Key words:* ecology, spirituality, man, survival, technology, Agenda 21, social doctrine of the Church.

## Uvod

Začnimo z osebno zgodbo: Ko sem leta 1979 na tečaju za študente in izobražence prvič govoril o ekoloških problemih, je večina poslušalcev menila, da pretiravam in niso kaj prida sprejemali stališč, ki sem jih predstavil. Ko sem dvajset let kasneje imel skoraj enako predavanje, je bil odmev popolnoma drugačen. Od takrat pa se je stanje na področju vede o okolju, kar beseda ekologija pomeni, korenito spremenilo. Tudi politike držav dajejo vedno večji poudarek tem vprašanjem, čeprav bolj v besedah kot s prepotrebnimi ukrepi. Evropska zveza je danes postala vodilna sila pri reševanju ekoloških vprašanj.

A kljub temu se še danes zdi poudarjanje ekološke problematike marsikomu (npr. gospodarstvenikom in politikom) izsiljevanje, posebno tako imenovanih antiglobalističnih gibanj in drugih strokovnih zanesenjakov, ki nasprotujejo »hitri rasti tehnologije«.

Zadnje posvetovanje o teh vprašanjih na Baliju (začetek decembra 2007) je le spodbudila odločitev nove avstralske vlade, da je podpisala Kjotski protokol o skrbi za okolje.<sup>1</sup>

## Problem

Ker so monoteistična verstva s svojim naukom odločilno vplivala na pojmovanje in tudi uporabo sveta oziroma stvarstva, je danes pomembno vprašanje, kako so krščanstvo in druga verstva vplivala na pojmovanje urejanja in skrbi za okolje. Ali je res, kar trdijo nekateri, da je grška in krščanska misel a priori negativno vplivala na odnos do narave, s tem ko je uvedla delitev med naravo in mišljenjem. Pličanič npr. pravi takole: »Skepsa sofistov o možnostih spoznavanja objektivne resničnosti – *physisa* (»*homo mensura*«) pa je privedla do preusmeritve pogleda. Ta ni bil več usmerjen v stvari, kakor obstojajo same na sebi, temveč v razmišljujoči subjekt. Prvotno ni bivanje, temveč zavest, bivanje se razlaga kot proizvod zavesti. *Prima philosophia* ni več ontologija, temveč spoznavna teorija. Resnično je torej samo tisto, kar spozna človek (z umom). S tem se je prvič zarisala ločnica med *physisom* (*Logosom*) in *anthroposom*« (Pličanič 1998, 15).

Še bolj naj bi odnos do narave postavilo pod vprašaj krščanstvo, ki je po nauku o stvarjenju dalo človeku vso pravico, da uporablja oziroma izrablja naravo: »Narava je tako postavljena človeku le v uporabo kot sredstvo njegovega preživetja in ne kot medij njegovega samoprepoznavanja« (Ošljaj 2000, 86). Narava naj bi tako postala objekt zunaj sveta duha in s tem tudi zunaj etičnega. Iz razlikovanja med človekom in (drugimi) živalmi, utemeljenega na filozofski in verski podlagi, naj bi se dokončno oblikovala teorija o naravi kot človekovi lastnini in tako prepričanje o manjvrednosti narave v odnosu do človeka, ker se že od grške filozofije dalje odreka naravi duševnost in racionalnost. »Pri tem gre ponovno za že omenjeni (v krščanstvo iz grške filozofije preneseni) ontološki dualizem duha in materije (duše in telesa), po katerem je svet duha kot svet človeka oziroma kulture več vreden od sveta materije, ki so ga enačili z naravo. Prej organsko razumevanje različnosti ... je z ontološkim dualizmom grške in krščanske filozofije ter v spremenjenih ekoloških pogojih poznega sre-

<sup>1</sup> [unfccc.int/cop9/](http://unfccc.int/cop9/) *The United Nation Framework Convention on Climate Change* (UNFCCC) je bila dogovorjena leta 1992 in ratificirana v 188 državah. Sledi Kjotski protokol z posebnimi cilji in časovnimi postulati. Določa prve korake v obdobju 2008-2012, ki jih je treba izvesti in aplicirati. Ratificiran je v 119 državah, vendar cilji še niso uveljavljeni. *The Marrakesh Accord* (Sporazum iz Marakeša) podrobneje vsebuje nekatere dogovorjene načine uvajanja (apliciranja) protokola. Določijo se mehanizmi čistega razvoja *Clean Developments Mehanisms* (CDM).

dnjega veka nadomestila nova podoba narave – narave kot ne-reda« (Pličanič 2003, 26). Stališče, da je krščanstvo soodgovorno za sodobno izrabljanje stvarstva, ni tako osamljeno in zato terja toliko večjo pozornost.

## Vloga krščanstva in razvoj sveta

Zahodna civilizacija se ima v veliki meri zahvaliti za svoj razvoj krščanstvu. Judovstvo, krščanstvo, grška filozofska dediščina in rimski pravno-politični red in islam so temelji evropske in svetovne civilizacije. Vrhunec je ta združitev dosegla v ideji srednjeveške univerze (Paris 1215). V njej se je organiziralo in diferenciralo znanje po disciplinah na fakultetah, s čimer se je začela razvijati znanost v današnjem pomenu. Univerze so postale oblikovalke znanja, ki se je začelo osamosvajati (Flasch 2000, 308sl.). To je dalo podlago sodobnim znanostim in njihovem razvoju, kar je spremenilo človekov odnos do okolja. Kot pravi Gianni Vattimo (1997, 27), je krščanstvo – natančneje bi morali reči da tudi judovstvo in islam - odločilno oblikovalo sodobni razvoj in pripomoglo k uveljavitvi znanstvene misli in tehnike, njene ga proizvoda. Krščanstvo je igralo odločilno vlogo tudi zato, ker so kristjani, med njimi posebno duhovniki, vodili univerze in odločilno vplivali na vzgojno-izobraževalni proces. Danes se zaradi omenjenega razvoja, na katerega je odločilno vplival razvoj znanosti, ne moremo več vrniti k prvotni naravi, pač pa lahko le v njenem sedanjem stanju iščemo rešitve, ki pa to stanje upoštevajo in predpostavljajo. Skratka, ni več mogoče »Nazaj k naravi.« Reševanje dejanskega stanja pa pomeni tudi problematizirati doseženi standard in pridobitve gospodarskega razvoja ter predvsem bolj pravično porazdelitev zemeljskega bogastva, za kar se zavzema tudi John Rawls (1999) v svoji *Teoriji pravičnosti*. Sprememba zahteva, kot poudarjajo tudi kritiki Rawlsovih načel, ne le proceduralno dogovorno ravnanje, pač pa tudi ustrezno etično držo oziroma določene etične navade, kreposti (Žalec 2007), s katerimi se ljudje zavzemajo za dobro, kakor je zapisal Alisdair MacIntyre (1986) v *After Virtue*. Gre torej za etično vzgojo ali vzgojo za pripravljenost povezati razvoj z globljimi, duhovnimi temelji. Ta problem naj bi zaslutil že papež v sporu z Galileom Galileijem. Prvi proces proti njemu je bil leta 1616 pod papežem Pavlom V., drugi pa pod leta 1633 pod Urbanom VIII. Takrat se je začela utrjevati dvojnost razvoja: na eni strani duhovna pristojnost, utemeljena na veri, na drugi prizadevanje za neomejen znanstveni razvoj. Težave so nastopile, ko se je vedno bolj utrjevala »neodvisna« logika posameznega področja.

Ta ločenost oz. delitev je danes postala življenjsko vprašanje oziroma problem preživetja. Tonči Matulić (2007, 94) zato poudarja, da

se zaradi te delitve danes človeški razvoj giblje dvotirno. Na eni strani se osamosvojeni razvoj znanosti in tehnike zelo hitro giblje po svojih tirnicah; popolnoma ločen od te je drug, duhovni svet, ki na prvega nima večjega vpliva. Posebej veliki problemi se odpirajo na področju biotehnologije, odpira pa se tudi vprašanje evtanazije, splava in ekologije. Povsod se vedno bolj postavlja v ospredje tehnična plat reševanja zadev, zanemarja pa se življenjska, celostna in tudi duhovna razsežnost teh vprašanj. Ignoriranje duhovne plati ocenjuje Matulić kot problem sodobne civilizacije. Sodobna civilizacija se spričo tega razvoja nahaja v shizofrenem položaju, živi dvojno življenje: na eni strani brez ustrezne predvidljivosti in preudarnosti razvija tehnično plat življenja, na drugi pa se zaveda, da duhovna plat nima ustrezne moči in vpliva na razvoj dogodkov na znanstveno-tehničnem področju. Tako nastaja vedno večji prepad med človekovim duhovnim področjem in znanstveno-tehnično civilizacijo. To prinaša s seboj nerešljive probleme glede okolja, kar pomeni, da se vprašanje okolja ne rešuje sorazmerno z razvojem. To je izziv za verske skupnosti, da napnejo vse sile za uveljavljanje svojega duhovnega sporočila, kar bo lahko v blagor vsega človeštva.

## Znanstvena doba

Zgostitev znanstvenega mišljenja je tesno povezana z začetkom moderne.

Z moderno označujemo dobo zadnjih stoletij z razvojem industrije in tehnike in njunih pridobitev, ki so korenito spremenile pogoje človekovega življenja v svetu. Značilnost tega razvoja je, da je tako hiter in silovit ter da povzroča tako velike posledice, da jim človek ni sposoben več slediti in jih obvladovati in zajamejo ves svet. To dogajanje povezuje ljudi, saj se tiče vseh, je tako rekoč njihova skupna usoda.

To povezanost so omogočile tehnološke pridobitve moderne. Po eni strani so olajšale življenje mnogim ljudem, žal pretežno manjšini v Evropi in Ameriki, se pravi tretjini bogatejšega dela sveta. Po drugi strani je ta razvoj prinesel s seboj tudi negativne posledice, s katerimi se moramo spoprijemati. Družbo je usmeril v tok, katerega namen je predvsem delovanje, funkcioniranje in ta proces se vedno bolj zaostruje. Vse poteka po vnaprej predvidenih sistemskih okvirih, ki določajo življenje posameznika in družbe. Nove tehnologije sistem le še bolj izpopolnjujejo, ljudje smo vedno bolj plen teh brezosebnih zakonitosti. Človek je šel v antikvariat, je zapisal Günther Anders (1992I/II), se pravi v teh procesih ni moč več najti človeka, ostaja le mrtvi »samodejni« tehnicični tok. Tipičen primer tega je sodobno



ekonomistično obvladovanje in prevladovanje vseh por človekovega osebnega in družbenega življenja, ki ne posega le na družbena področja, pač pa celo v svet človekove intimnosti. Tako npr. postaja človek v zdravstvu plen tehnične obdelave, instrumentalnega razuma.

Odvisnost človeka od narave se zmanjšuje, povečuje pa se njegova odvisnost od sistema, od 'urejenosti' življenja, ki ji ni prvenstvena skrb življenje samo, pač pa zanesljivo in natančno delovanje sistema. Elektronska obdelava podatkov, možnost nadzorovanja pogovorov in drugi tehnični prijemi omogočajo, da »naša civilizacija dobiva značke stroja« (Gergen 1996, 74). »Če je prisposodba stroja osrednja točka modernističnega razumevanja osebe, potem naj bi bila samostojna zanesljivost znak odrasle osebe. Dobro zgrajen stroj se upira napakam in deluje zanesljivo. V istem smislu bo zrel človek 'samodejaven', 'čvrst', 'vreden zaupanja', 'stalen', če ga za to z redom oblikujeta družina in družba« (Gergen 1996,87). Človek je ustvaril ta razvoj, ki se odvija vedno hitreje in gre tako daleč, da mu človek ne more več slediti. Še težje je, da to stanje v družbi omogoča in pogojuje bojevitost vsakega zoper vse. Družba danes ne deluje človeško, pač pa samodejno, po sistemskih zakonitostih, ki vse manj dopuščajo, da bi se ljudje vprašali, ali je tak razvoj smiseln, pravilen in pameten, predvsem pa, kakšne dolgoročne posledice prinaša in kam končno pelje. Vprašanja o negativnih posledicah razvoja, posebno ekoloških, se zanemarja, kar zmanjšuje možnosti življenja in ohranjanja človeške vrste.

Posledica je odtujitev oziroma, kot pravi Anders (1992/II, 112), izključitev človeškega. Človeka se zožuje na njegovo delovanje v sistemu. Celotna zabava mora biti danes »strojna« (Anders 1992/I, 87), vse delovanje določajo okviri, ki si prisvajajo človeka. Prevladujočo vlogo ima tehnika in tehnologija, predvsem orožja in druge industrijske tehnologije, s katerimi so določeni procesi v svetu. Tehnika in orožje pa ne dovoljujeta človeškega dialoga in težita k razreševanju stvari le s tehničnimi sredstvi. Vojne so le vrhunec tega »perfekcionizma« in njegovih zakonitosti. Prizorišče takega boja so Balkan in druge nevralgične točke, kot Palestina, afriške in azijske dežele, npr. Afganistan in Darfur. Škof Komarica iz Banja Luke pravi, da so mu na srečanjih med vojno v BiH sami politiki govorili o tej žalostni resničnosti sodobnega sveta (Komarica 2001).

Če so v času totalitarnih sistemov in hladne vojne to napetost vzdrževali politični sistemi, je zdaj liberalna ideologija tista, ki zaostruje tekmovalnost v svetu. Iščejo se vedno novi sovražniki, vse je namenjeno ohranjanju in vzdrževanju okvirov, ki vključujejo omenjene napetosti in tudi njihove posledice. Rušenje stolpa v New Yorku 11. septembra 2001 je odprlo novo poglavje bojevanja – boj zoper terorizem. Vse je usmerjeno v tekmovalnost in prestiž, glavna gonilna

sila so finančni in gospodarski procesi s svojo »mrtvo« logiko. Temu se sicer mnogi upirajo, vendar je železna logika tega sveta močnejša in določa njegov tek. Tako antiglobalisti utemeljeno opozarjajo na enostranskost teh procesov in njihovo nevarnost za preživetje. Zaradi takega tehnološkega razvoja verjetno človeštvo doživlja svojo najtežjo preizkušnjo doslej.

Iz povedanega sledi, da je dialog o teh vprašanjih nujen, da pa je pripravljenosti zaradi zasidranosti dosedanjega načina tehnološkega razvoja za to (pre)malo. Trdoživost sedanjega ekonomskega razvoja omogoča namreč stalne zlorabe in preizkušnje. Poučeni trdijo, da je Nobelova nagrada za mir Al Goru zaradi njegovega zavzemanja za ekološke probleme le potrditev njegovega lobija, ki vidi v reševanju ekoloških vprašanj dober vir zaslужka.

### **Tehnika kot problem**

Hans Jonas (1984) je s svojim delom *Načelo odgovornosti* jasno opozoril na problem sodobnega industrijskega razvoja. Še bolj nedvoumno govori o pogubni vlogi tehnike v razpravi *Zakaj je tehnika predmet etike* (Jonas 1987). S to oceno se strinjajo tudi člani Rimskega kluba, ki 30 let po objavi prvega poročila govorijo o tem, da so se danes vprašanja ekologije le še bolj zaostрила.

Günther Anders je prepričan, da se je tehnika danes popolnoma osamosvojila in zavzela od človeka neodvisen položaj, ki ogroža človeka. Podobno trdijo v svojem poročilu tudi avtorji Rimskega kluba v svojem *Grenzen des Wachstums-30-Jahre Update* (Meadows 2006, 214 sl.). Pravijo, da gleda sodobni svet na tehniko in tehnologijo trga kot na samostojni proces, ki ureja in usklajuje zapletene odnose med potrebami in povpraševanjem in vse je podrejeno tej logiki. Zaradi neprizivnosti teh procesov Günter Anders (1992/I, 4) meni, da je zelo težko trditi drugače. Hans Jonas pa vidi v teh procesih poabsolutenje tehnike, ki danes postaja sama po sebi problem. O njej pravi:

1. Tehnika ima v sebi ambivalentnost delovanja: ne le da ima negativne posledice, pač pa je nevarna, ker prinaša negativne pojave, ki jih ni mogoče odpraviti, torej je sama na sebi vprašljiva.

2. Vprašljiva je v tem, da se sploh ne sprašujemo o njeni uporabnosti.

3. Tehnika ima razsežnosti v prostoru in času, ki jih ni mogoče omejiti, njena razžirjenost je absolutna in tudi to je problem.

4. Tehnika je nadkrilila človeškost - posledice tehnike so človeku ušle iz rok in zato je človeškost stalno v nevarnosti, kot potrjujejo primeri Hirošime, Černobila, onesnaževanje morij - primeri, ki kažejo na stalno potencialno nevarnost tehnike (Jonas 1987).

## Ukrepi za spremembe

Takšno stanje zahteva spremembo vloge in delovanje tehničnega, vendar je za to potrebna volja. Do spremembe mora priti najprej v človeku samem, oblikovati je treba moralno držo, kar ni lahko: »Sedanje stanje bi moralo manj obremenjevati vire našega okolja in bolj spodbujati naše moralne vire« (Herman Daly, v Meadows 2006, 245).

Da bi premagali ta enostranski tok, v svoji študiji Rimski klub predlaga najprej »prehod k trajnostnemu sistemu«. Bistvo takega načina razmišljanja in delovanja je spodbujanje trajnostnega razvoja. To pa pomeni, da z novimi ukrepi ne smemo še bolj obremenjevati razpoložljivih virov, npr. za zagotovitev in varovanje redkih surovin je uporaba vojske neprimerna, saj se tako le še poveča poraba teh surovin, ker jih vojska rabi tudi pri svojem delovanju. Podobno je, če z umetnimi gnojili povečujejo proizvodnjo hrane, ker to onesnažuje okolje in pušča posledice (Meadows 2006).

Dalje je po mnenju Rimskega kluba treba skrbeti za usmerjeno omejevanje prebivalstva, s čimer bi zmanjšali potrebe po hrani in energiji. S tem je povezano po njihovem mnenju tudi večje sodelovanje vseh ljudi, kar naj bi zmanjšalo potrebo po varnostnih ukrepih, s čimer bi bistveno zmanjšali porabo sredstev. Svet porabi ogromno sredstev za represivne organe - oboroževanje in policijo (Meadows 248sl.). Zato je treba gojiti prijateljstvo in sodelovanje. Tudi dokument evropskih škofovskih konferenc (*A Europe of Value*) poudarja nujnost sodelovanja vseh ljudi za prihodnost Evrope in sveta (COMECE 2007, 11).

Dalje je treba nujno iskati alternative k liberalističnemu modelu neomejene rasti in tekmovanja, kar predvideva ukrepe in izboljšavo tehnik, ki bodo omejevale izrabo virov, skrbele za ohranjanje zemlje in njene rasti (gozdov). In člani kluba ne vedo, kako bo potekal razvoj in menijo, da ni mogoče dati nobenih napovedi glede tega razvoja, vendar menijo, da je treba podati smernice in tako preprečiti katastrofe. Trajnostna je neka družba po opredelitvi Združenih narodov le tedaj, če »odgovarja zahtevam sedanjosti, ne da bi pri tem ogrožala možnosti prihodnjim generacijam ter je pravična tudi do njihovih potreb« (Meadows 2007, 264).<sup>2</sup> Takšna sprememba predpostavlja spremembo pristopa oziroma gledanja na svet in predvsem vključitev etične zavesti.

Ta vključenost etične zavesti se je zmanjšala z razvojem industrije. Posebno evangeličanski kristjani (kalvinizem) so s svojo pridnostjo (*industria*) pripomogli k razvoju moderne. Medtem kot je še Adam

<sup>2</sup> Iz World Commission on Environment and Development, 1987 *Our Common Future* – Oxford, UP.

Smith lahko apeliral na vest kapitalistov in zahteval od njih moralni čut (*moral sentiment*), ki ga je sicer predpostavljaj kot splošni čut, kot pravi že v prvem stavku svoje *Blaginje narodov* (Smith 1981, 1), je pri današnjih kapitalistih težko pričakovati, da bi imeli za to verske razloge.

Smith (1976, 88) je še videl v religiji (krščanstvu) nevidno silo, ki povezuje vse ljudi v skupnem prizadevanju za srečo, ki je pa ni, če je »velik del članov (družbe) reven in v bedi«. Lahko so kvečjemu dolgoročneje poslovni in imajo zato tudi moralno težo. Max Weber ugotavlja, da je duh krščanstva sooblikoval moderno družbo, a se ta vedno bolj razčlenjuje in njeni podsistemi se izločajo iz celote. Zato prihaja tudi do »izgona« religioznega s teh področij (Weber 2002). Seveda pa se zato izgublja verski čut in sočutje. Družbe ne vodi več duh krščanstva, pač pa druge moči in vladarstva, kakor je napovedal Nietzsche: »Volja do moči je nadomestila resnico in bogove« (McAllister 1996, 173). Vendar je mogoče z ustrezno notranjo odprtostjo spremeniti te trende. Lewis Mumford je že pred desetletji slikovito opozoril, kako se je človekov svet spremenil. Na začetku industrijske revolucije je človek izumil stroj. Zdaj je ta stroj postal robot, ki drži človeka za vrat. » ...ne gre več za orožje in ljudi ali stroje in ljudi, gre za ponovno rojstvo življenjskega, za nadomestitev mehničnega z organskim, za ponovno vstavitve osebe kot prvotne vsebine vseh človekovih prizadevanj« (Mumford 1944, 398). To zahtevajo tudi člani Rimskega kluba:

»Nujnost, da bi industrijski svet peljali v naslednji razvojni stadij, ni nobena katastrofa, pač pa neverjetna priložnost. Kako bomo to priložnost izrabili in kako se bo posrečilo, da oblikujemo družbo, ki ne bo le trajnostna, funkcijsko sposobna in pravična, pač pa tudi izrecno *želena*, je odvisno od vodstvenih kvalitete in etike, od vizij in poguma – to niso lastnosti računalniških modelov, pač pa ljudi z dušo in telesom« (Meadows 2006, 272). Seveda pa sprememba zavesti ni tako enostavna. Nekoliko si oglejmo zgodovino ekološkega gibanja.

### Razvoj ekološke zavesti

Ekološka zavest se je oblikovala vzporedno s pridobitvami moderne oziroma z novimi spoznanji in predvsem gledanji na Zemljo z novih vidikov, ki jih je omogočil ta razvoj. Velik vpliv na drugačen pogled na Zemljo je imela človekova pot v vesolje.

Leta 1957 se s Sputnikom začne vsemirsko obdobje. Leta 1961 je Jurij Gagarin stopil v vesolje in s tem človeku omogočil pogled na Zemljo z gledišča vesolja. Ta pogled nam je odprl nove poglede na

Zemljo in tudi na človekovo bivanje na njej. Nikolaj Berdjajev je že pred tem izrazil možnost, da bi človek zapustil zemljo in »dosegel planetarično zavest« (Schmid 1988, 404). Hannah Arendt pa je nasprotno označila težnjo, »da bi se polastili vesolja kot zadnjo posledico tega, da se je novoveški človek in njegova vedno bolj nenasitna znanost odtujila od zemlje« (Schmid 1998, 404).

Na drugi strani pa govori Emanuel Levinas o koncu delitve človeštva, ker je zemlja postala skupna domovina vseh ljudi. Heidegger označuje 'astronavtiko' kot dogodek, ki z atomsko močjo določa življenje človeka. Günther Anders poudari reflektivnost, ki jo je dosegel človek z osvojitvijo vesolja. Po Schmidu se s povezovanjem zemlje z ostalim vesoljem postavlja vprašanje planetarične umetnosti življenja.

Ekološko zavest so spodbudili misleci z občutkom za naravo oziroma za celoto vsega živega. Že Alexander von Humbolt (1845) se je zavzemal za opis zemlje »z gledišča zvezd«. Biolog Ernst Haeckel je leta 1866 zapisal: »Z ekologijo razumemo celotno znanost o odnosih organizma do zunanjega sveta, ki ga obdaja« (Schmid 1998, 408). Pojem ekologije je bil takrat po Schmidu predvsem okvirni pojem biologije. »K globalnemu pogledu ekoloških zakonitosti je veliko prispeval biolog Edvard Seuss z opisom medsebojnega vplivanja zraka (atmosfere), vode (hidrosfere), kamenin (litosfere) in živih bitij (biosfere). Njegova knjiga 'Obličje zemlje' (1885) se prične s postavko, 'kako se približati našemu planetu iz nebesnega prostora'« (Schmid 1998 408 ). To govori o nujnosti gledanja na zeljo s širšega gledišča.

»Leta 1909 je naravoslovec in kulturni zgodovinar Viljem Oswald, ki izvira iz Rige, izdal presenetljivo delo o problemih, ki nujno nastajajo pri izrabi fosilnih nosilcev energije pri relativno zaprtem sistemu, kot je Zemlja« (Schmid 1998, 408). V njem je poudaril tudi nujnost uporabe sončne energije in uporabo te energije imenuje 'umetnost življenja'.

Leta 1922 je Vladimir Vernadsky pri svojih predavanjih v Parizu razširil pojem biosfere na skrb za ravnovesje v naravi, pri čemer je posebno poudaril termodinamične pogoje.

Odločilno je leta 1971 vplival na razpravo o okolju že omenjeni Rimski klub z objavo svojih ugotovitev, ki so kmalu izšle v prevodu tudi v Sloveniji, že leta 1974 pod naslovom *Meje rasti*. Izjava se opira na raziskave MIP (*Massachusetts Technology Institut*). Avtorji tega inštituta so tudi izdajatelji knjige, ki je tudi nastala na podlaga njihove raziskave. V njej z različnih vidikov obravnavajo zemeljski razvoj in opozarjajo na njegove probleme. Moto knjige je izjava (1969) generalnega sekretarja Združenih narodov U Tanta, ki pravi, da ima morda človeštvo le še deset let časa, da preneha s sovražnostmi in preide k sodelovanju, sicer se boji, da oboroževalne tekme, ekoloških

težav in rasti prebivalstva ne bo moč več obvladovati (Meadows, 1973, 23).

Leta 1980 izdajo v ZDA pod vodstvom predsednika Carterja poročilo »*Global 2000*«, v katerem strokovnjaki opozorijo na nujnost političnega delovanja v smer večje ekološke ozaveščenosti in terjajo tudi ustrezne ukrepe. Leta 1982 se pojavi pojem 'umiranje gozda' in v Nemčiji prvikrat izvolijo zelene v parlament (*Bundestag*). Leta 1982 je v Sloveniji Jože Strgar s sodelavci izdal knjigo *Bomo preživeli?*, v kateri strokovnjaki z različnih vidikov opozarjajo na ekološke probleme v svetu. Podobno kot Rimski klub opozarjajo tudi na (preveliko!) rast prebivalstva in druge probleme okolja.

11. julija 1989 je bila tudi v Sloveniji ustanovljena Stranka zelenih. Del članov se je kasneje pridružil LDS, nasledniki pa niso bili več izvoljeni v Državni zbor.

Leta 1992 je svetovna politična skupnost pripravila v okviru Združenih narodov temelje za reševanje teh vprašanj (*United Nations Framework Convention on Climate Change* - UNFCCC: Združeni narodi Okvirna konvencija za klimatske spremembe) in ta je v Riu v Braziliji izglasoval Agendo 21 (1994), v kateri so zapisane glavne smernice za reševanje ekoloških vprašanj. Na podlagi ugotovitev glede klimatskih sprememb leta 1995 postavijo prvi satelit za opazovanje ozonske površine. Ponoven vrh, kot nadaljevanje Ria, je bil v Johannesburgu, v Južni Afriki med 26. avgustom in 4. septembrom 2002. Kyotski protokol, ki razdela časovne in druge mehanizme implementacije ukrepov za reševanje ekoloških problemov, je stopil v veljavo 16. februarja 2005. Zadnje srečanje vlad podpisnic od 3. do 14. decembra 2007 v Baliju, v Indoneziji, prinese dogovor, h kateremu pristopita tudi Avstralija in pod pritiskom tudi ZDA. Izvršni sekretar UNFCCC Yvo de Boer je označil zadnje srečanje v Baliju takole: »To je res preskok, prava prilika za mednarodno skupnost, da se uspešno bori zoper klimatske spremembe. /.../ Vpleteni so spoznali nujnost delovanja glede klimatskih sprememb in so predvideli tudi politični dogovor o tem, kar nam govorijo znanstveniki, da je nujno treba narediti« ([http://unfccc.int/meetings/cop\\_13/items/4049.php](http://unfccc.int/meetings/cop_13/items/4049.php)).

Kot potrjujejo ti razgovori in dosedanja praksa pri reševanju ekoloških vprašanj, je danes ključno, ali smo pripravljene spremeniti vzorce ravnanja. Kot poudarjajo poznavalci, to ne pomeni nujnega padca standarda, brez dvoma pa korenito spremembo prioritet in načina vedenja, za kar je potrebna, kot smo videli, ustrezna etična ozaveščenost.

Kaj nam v tem smislu lahko pomaga religija oziroma krščanstvo in kakšen je njegov domet glede teh vprašanj?

Zdi se, da smo pri večini aktivnosti sodobnega sveta priča dogmatičnemu ateizmu, ki postaja v znanosti in tehnologiji gonilna sila amoralnega procesa, ki izključuje človeka, glavnega dejavnika, kakor smo zgoraj ugotovili. Tak razvoj je posledica sistematičnega izrivanja religiozne zavesti oziroma zavesti o temeljnih postavkah življenja, na kar so opozarjali misleci zadnja stoletja. Danes je ta proces zajel tudi države, ki so doslej še gradile na verskih temeljih, kot ZDA z znamenitim sloganom: »*In God we trust!*«

Ta usmerjenost v družbi povečuje število revežev, kopiči kapital v rokah manjšine in povzroča okoljske težave, ker skuša iz zemlje na hitro čim več »iztisniti« in se ne sprašuje o možnostih preživetja prihodnjih rodov. Takšen razvoj je danes mogoč tudi spričo skoraj absolutne medijske prevlade, ki jo kapitalske strukture izrabljajo za potrditev svojih projektov pri »podložnikih«. Malo ljudi ima možnost in sposobnost kritično preverjati te procese, ker je medijski monopol lobijev tako močan, da se mu je skoraj nemogoče upreti. V tem smislu so danes možne zlorabe in zavajanje javnosti, pri čemer imajo ravno omenjeni ekonomski, finančni in tehnološki interesi odločilno vlogo, ki jih je zato zelo težko enakopravno obravnavati oziroma kritično preverjati. Ta vera »v znanost« nadomešča danes tradicionalne verske poglede.

Problem je videl že papež pri sporu z Galileijem (Boeve 2007, 89). Šlo je za uveljavitev absolutne, samovoljne prevlade instrumentalnega uma nad človekom in naravo, kakršnega sta kasneje v moderni radikalno uveljavila marksizem in nacizem. Niso v obeh sistemih zaman poudarjali moč stroja, ki bo zavladal svetu. Kot sta zapisala Hannah Arendt (2003) in Zygmund Bauman (2002), sta hotela nacizem in komunizem nadomestiti krščanstvo in postati nauk o odrešenju. Komunizem pa je pustil največje ekološke posledice v sodobnem svetu (SZ in še danes Kitajska). V primerjavi z EZ so danes ZDA kot imperialna sila veliko manj pozorne na ekološke probleme. Kitajska še ni podpisala *Konvencije o klimatskih spremembah* ter *Kjotskega protokola*

## **Krščanski pogled**

### ***Modrost in pogum***

Kot rečeno, nekateri menijo, da je krščanstvo z naukom o stvarjenju, kjer je rečeno, naj si človek podvrže zemljo in ji gospoduje (1 Mz 1,26-30), odprlo pot brezobzirnemu izkoriščanju zemlje.

Josef Pieper pravi, da je za spremembe na tem svetu potreben pogum. Pogum omogoča, da gre človek preko ovir in doseže resnično dobro ter je za to pripravljen nastaviti svojo srčno stran. Pogum ali

srčnost ni mogoča brez tega, da človek zastavi svoje srce – svoje najdražje. »Biti srčen pomeni, da se moraš sprijazniti z rano. Prav zato, ker je človek po naravi ranljiv, more biti srčen« (Pieper 2000/2, 15). Zato pa se človek lahko krepi le v veri, ki ga napaja v velikodušni presežnosti, s katero se bori zoper ujetosti v svetu. Za tako držo pa je potrebna tudi modrost, ki je tako roditeljica vseh kreposti (Pieper 2000/I, 13). Prava modrost je v spoznanju stvarnosti. Ta vključuje upoštevanje vseh dejavnikov, ki sestavljajo človekovo življenje. Krščansko prepričanje je, da takšno življenje nujno vključuje Boga. Tako se lahko človek v polnosti preda zvestobi dobremu. Ni zvestobe brez poguma. Le če ima človek globlji uvid v veri, je sposoben pogumne in dolgoročne drže ter je pripravljen na spremembo »neposredne prakse«, kar je za sedanje spremembe ekološke zavesti ključnega pomena.

Morda se zdi pretirano, da trdimo, da je sprememba ekološke zavesti bistveno povezana ravno z duhovno versko držo. Tega ni mogoče doseči z nobeno, še tako pretanjeno zakonodajo, kajti starozavezni pojem *zedaka* (pravičnost) »vključuje Božjo ljubezen, ki je vedno tukaj in spremlja pravo in pravičnost«, kot pravi Stanislav Slatinek (1996, 144). Samo v celostnem pristopu – z vidika božje ljubezni in pravičnosti je mogoče ustrezno reševati zadeve, ker je šele veren človek sposoben urejati svojo identičnost v odnosu do sebe, narave in svojega izvora. Soočati se s temi problemi pomeni stvarno, pogumno pogledati v oči sebi in biti pravičen oziroma pošten do drugih (tudi prihodnjih rodov) ter odprt za svoj izvorni temelj. Ne glede na to, kako ta temelj kdo razume, je nujno, da gre pri taki duhovni drži za presežnost, ki vidi preko zemeljskih omejenosti.

## Dialog

Takšna drža globljega uvida nastaja v dialogu med ljudimi in človeka z Bogom. Pavel VI. v tretjem delu okrožnice *Ecclesiam suam* leta 1964 ponavlja, da je dialoška drža pot do sočloveka in do Boga. O tem govori tudi Drugi vatikanski cerkveni zbor v konstituciji *Cerkev v sedanjem svetu* (št. 1, 2, 58,82). Cerkev naj bi bila zgled in pričevalka takega dialoga, saj je dialoškost temeljna razsežnost Božjega življenja. Bog je Trojica in kot tak se je razodel tudi človeku (Sorč 2001, 23-46). Katoliška in druge cerkve imajo zato odgovornost, da za reševanje perečih vprašanj današnjega sveta razvijajo dialoško držo in tako odpirajo človeka globljim razsežnostim ter mu pomagajo lažje preseči ujetosti modernega sveta.

Trku civilizacij se lahko izognemo z dialogom med religijami, ki je temelj miru v svetu, kar pa je tudi podlaga za reševanje vprašanj preživetja človeštva.



Na tej podlagi je v veri mogoče reševati ekološka vprašanja tudi v Cerkvi. *Kompendij družbenega nauka Cerkve* vidi možnosti za tak dialog v spoštovanju presežnosti človeka, ki ohranja in zagotavlja odprtost človeka do Boga in do drugega. Če človek ne spoštuje Boga, ruši odnose v stvarstvu:

*“A vision of man and things that is sundered from any reference to the transcendent has led to the rejection of the concept of creation and to the attribution of a completely independent existence to man and nature. The bonds that unite the world to God have thus been broken. This rupture has also resulted in separating man from the world and, more radically, has impoverished man's very identity. Human beings find themselves thinking that they are foreign to the environmental context in which they live. The consequences resulting from this are all too clear: 'it is the relationship man has with God that determines his relationship with his fellow men and with his environment'»* ([www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_council/justi-peace/documents/vc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_council/justi-peace/documents/vc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html), Nr. 464).

Spričo zapletenih razmer v sodobnem svetu in za uresničevanje trajnostnega razvoja je človeštvo prisiljeno v dialog. Celo peščica bogatih – v primerjavi s neštivilno množico revežev – nima možnosti preživetja, če ne vzpostavi dialoškega odnosa z ostalimi ljudmi, ker sicer bo tak razvoj sveta zašel v slepo ulico. Najbolj kritična točka je ravno problem okolja, za kar je potreben vsestranski dialog, ki vključuje psihološke (Erzar 2007), pedagoške (Gerjolj 2007), pravno-psihološke (Slatinek 2007), antropološke (Juhant (2007) in druge vidike, ki jih je treba v tem dialogu čimbolj razvijati in pojasniti. To danes izpostavljajo znanstveniki kakor tudi številna protiglobalistična gibanja in se tega vedno bolj zavedajo tudi politiki. Dialog pa je temeljna krščanska oblika odnosov in občevanja ljudi med seboj in z Bogom, zato naj bi bila tudi temeljna oblika delovanja Cerkve (Juhant 2005). Partnerstvo da človeku dostojanstvo, ker ga drugi v partnerstvu priznavajo za enakovrednega; v veri v Boga pa dobi partnerstvo še globljo potrditev. Takšno partnerstvo z Bogom in človekom pa zahteva dvojje: versko držo in krepostno navado. Za kristjana je oboje tesno povezano med seboj. Vera je po Tomažu Akvinskem božanska, dialog pa naravna krepost, ki dobi šele z vero v Boga polno potrditev (Pieper 2002, 67sl.). Kakor velja za naravne kreposti, da se morajo prakticirati, če hočemo v njih napredovati (MacIntyre 2002, 273), tako je tudi z vero. Dialog je torej mogoč iz globoke duhovne držbe, ki izgrajuje tudi praktično odprtost. Dialog dobi na vseh ravneh svojo poglobitev v dialogu z Bogom, v čemer se danes večina religij in odprtih humanističnih sistemov strinja. To omogoča duhovno držbo, brez ka-

tere je nemogoče uspešno reševati probleme v svetu in uveljaviti spremembe na področju ekologije.

### **Krščanska duhovna drža**

Nemška škofovska konferenca je že leta 1980 izdala dokument (DB 1980), v katerem poudarjajo, da je porušeno naravno ravnovesje posledica brezobzirnega izkoriščanja narave. Dokument ne krivi same znanosti in raziskovanja, pač pa miselnost, ki nebrzdano izkorišča naravno okolje. Škofje označujejo stanje kot krizno in predlagajo delovanje za ozaveščanje kristjanov. Ugotavljajo, da gre za trojno krizo: krizo okolja, energije in surovinsko krizo. Temu danes lahko dodamo še četrto - krizo življenja, ki je v možnosti, da bi človek umetno ustvaril človeško življenje ter odprl »Pandorino skrinjico« problemov; tako imenovani »genski inženiring« bi prinesel nepredvidljive posledice za človeško življenje.

Škofje vidijo posebno odgovornost do stvarstva, ki vključuje krščansko duhovno držo (DB 1980, 6). Iz krščanske solidarnosti izvira odgovornost kristjanov za razvoj sveta in za prihodnost človeškega rodu. Tudi izjava COMECE spodbuja k solidarnosti v Evropski zvezi in v svetu ter opozarja, da prihodnjim rodovom ne smemo uničiti možnosti za bivanje (COMECE 2007, 18-22).

### **Sklep**

Iz povedanega sledi nujnost duhovne ozaveščenosti, ki jo v prvi vrsti lahko pričakujemo od vernih. Seveda ostaja vprašanje, koliko so pripadniki religij dejansko verni oziroma tako duhovno prebujeni in odprti, da bi lahko dali tako močan duhovni impulz, ki bi povzročil prebrat pri reševanju ekoloških vprašanj. Tudi vladni in drugi administrativni ukrepi v to smer bodo pomagali le, če se bo zgodil z vero povezan preobrat v srcih, kot pravi Daniel G. Groody (2007, 29). Ker je torej težave mogoče reševati le z močnim duhovnim impulzom, imajo verske skupnosti odgovorno nalogo pri reševanju tega najbolj žgočega vprašanja človeštva, ki kaže na pomen interpersonalne inteligence in odprtosti za dialog (Gerjolj 2007) ter državljskih kreposti za zdravo družbo (Žalec 2007). Večkrat se sklicujemo na krščanska izročila Evrope in pozabljamo, da jih morajo današnji verni nosilci sprejemati in se po njih odločati. Ekološka ozaveščenost je namreč predvsem dejavnik odločanja in ne le teoretičnega vedenja. Krščanskim Cerkvam in ostalim verskim skupnostim to nalaga dejavno vključevanje njihovih pripadnikov, ki so iz duhovnih temeljev sposobni dolgoročnejšega razmišljanja in delovanja. Krščanske cerkve imajo na razpolago dovolj duhovnih virov, od vernih pa je odvisno,

ali in koliko jih bomo uresničevali. Cerkve in kristjani lahko z odgovornim ravnanjem prispevajo k preživetju človeštva.

## Literatura:

- Agenda 21 (1994): *Programme of Action for Sustainable Development. Rio Declaration on Environment and Development. Statement of Forest Principles. The Final Text of Agreements Negotiated by Governments at the United Nation Conference on Environment and Development (UNCED)* 3.-14 June 1992, Rio de Janeiro, Brazil, New York: UN.
- McAllister, T. W. (1996) *Revolt against Modernity*, Kansas: University Press.
- Anders, Günther (1992) *Die Antiquiertheit des Menschen I/II*, München, Beck.
- Arendt, Hannah (2003) *Izvori totalitarizma* Ljubljana 2003: Claritas.
- Bauman Zygmund (2006) *Moderna in holokavst*, Ljubljana: Claritas.
- Boeve Lieven (2007) Creation and Flood. A Contest Between Science and Christian Faith. V Juhant, Janez/Žalec/Bojan (eds) *On Cultivating Faith and Science. Reflexions on Two Topics of Modern Ethics*. London. LIT, 79-105.
- COMECE (2007) *A Europe of Values. The Ethical Dimension of the European Union*, Brussels: Comece.
- Erzar, Tomaž (2007) Therapeutic Dialogue to Break the intergenerational and interpersonal Cycle of intercore Attachment, Hünermann, Peter / Juhant, Janez / Žalec, Bojan, *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 275-282.
- Flasch, Kurt (2000) *Das philosophische Denken im Mittelalter*: Reclam.
- Gergen Kenneth (1996) *Das übersättigte Selbst*, Heidelberg 1996: Carl Auer.
- Groody, G. Daniel (2007) *Globalisation, Spirituality, and Justice*, New York: Orbis Books.
- Gerjolj, Stanko (2007) Biographisch-ganzheitliches Lernen – ein Weg zur Dialogfähigkeit, v:
- Hünermann, Peter/Juhant, Janez/Žalec, Bojan *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 247-261.
- Jonas Hans (1984), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp
- Jonas, Hans (1987), *Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist: Fünf Gründe*, in Lenk Hans u.. Ropohl Günter (Hg.), *Technik und Ethik*, Stuttgart: Reclam.
- Juhant, Janez (2005), *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, Münster: LIT.
- Juhant, Janez (2007) Anthropological Foundation of Dialogue, v: Hünermann, Peter/Juhant, Janez/Žalec, Bojan *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 33-45.
- Komarica Franjo (2001) *U obrani obespravljenih (In the Defense of the Rightless)*, Zagreb: KS
- MacIntyre, Alisdair, (2002) *After Virtue*, Notre Dame: UP.
- Matulić, Tonči (2007) Bioethics as a Place of Gathering differences: Bioethical Context of Inter-Cultural and Inter-Religious Dialogue, v: Hünermann, Peter/Juhant, Janez/Žalec, Bojan *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 93-108.
- MacIntyre, A. (1986), *After Virtue*, Indiana, Notre Dame: U. P.
- McAllister T. W., 1996 *Revolt against Modernity*, Kansas: UP.
- Meadows, Donella, idr. (1974) *Meje rasti*, Ljubljana: CZ.
- Meadows, Donella/Randers, Jürgen/Meadows, Dennis (2006) *Grenzen des Wachstums, 20-Jahre-Update* (angl.: 2004 *Limits to Growth – The 30-Year Update*, Vermont: Chelsea Green Publishing Company.
- Munford, Lewis (1944) *The Condition of Man*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Ošljaj, Borut (2000) *Človek in narava*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično sredi-

šče.

- Pieper, Josef, (2000/II) *Srčnost in zmernost*, Ljubljana: Družina/Sidro.
- Pieper, Josef, (2002/I) *Razumnost in pravičnost*, Ljubljana: Družina/Sidro.
- Pieper, Josef, (2002), *Vera, upanje, ljubezen*, Ljubljana 2002: Družina/Sidro
- Pličanič, Senko (2003) *Temelji ekološkega prava*, Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Paul VI., (1964) *Ecclesiam suam*, Romae: Editio Vaticana.
- Rawls, John, (1999) *A Theory of Justice*, Oxford: UP.
- Slatinek S., (1996) *Kanonsko pravo in Sveto pismo (Kononisches Recht und die Heilige Schrift des Neuen Testaments)*, in: *Bogoslovni vestnik (Theologische Zeitschrift)*, Ljubljana (56), Nr. 2, S. 139-152.
- Schmid Wilhelm, (1998) *Philosophie der Lebenskunst*: Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Sekretariat der Deutschen Bischöfe (1980): *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischöfe zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung*: Fulda: Sekretariat der DB.
- Smith, Adam, 1981 (1776) *The Wealth of Nation*, London:Everyman's Library.
- Smith, Adam, 1976, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. *Edwin Cannan*, Chicago: University of Chicago Presss.
- Slatinek, Stanislav (2007) Die Affektiv-psychische Unreife in der Ehegemeinschaft, v: Hünermann, Peter / Juhant, Janez / Žalec, Bojan, *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 283-299.
- Sorč, Ciril (2001) *Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno (Der dreieine Gott als die Antwort und Herausforderung für die Moderne)*, v: *Bogoslovni vestnik (Theologische Zeitschrift)* 61 Ljubljana (2001), 23-46.
- Strgar, Jože (ur.) (1982), *Bomo preživeli*, Celje: MD.
- Vattimo, Gianni (1997) *Glauben-Philosophieren*, Stuttgart: Schöningh.
- Weber, Max (2002) *Protetantska etika in duh kapitalizma*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Žalec Bojan (2002) *Meanings of Identity in: Anthropological Notebooks* Vol. VIII., Ljubljana: Anthropological Society of Slovenia.
- Žalec Bojan (2007) Civic Virtue and Modern Pluralistic Liberal Democracy: Hünermann, Peter / Juhant, Janez / Žalec, Bojan, *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations*: London: LIT, 47-56.
- [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_council/justipeace/documents/vc\\_pc\\_justipeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_council/justipeace/documents/vc_pc_justipeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html); 17. 12. 2007
- [http://unfccc.int/meetings/cop\\_13/items/4049.php](http://unfccc.int/meetings/cop_13/items/4049.php); 17 12. 2007

Drago K. Ocvirk CM

## Služenje kot vzajemnost Boga in človeka v odrešenjskem dogajanju

*Povzetek:* Razprava postavlja tezo, da je v krščanski perspektivi treba gledati na odrešenje kot na vzajemno služenje med Bogom in človekom. Tezo podkrepi v štirih korakih. Najprej vzpostavi razliko med razmerjem, ki ga ima Stvarnik do stvaritve, in z odnosom, ki ga vzpostavi nagovarjajoči Bog z nagovorjencem, s človekom. Človek je povsem prost v odnosu do Boga, kar božjo vsemogočnost spremeni v nemoč pred človekom. V naslednjem koraku se izmeri druga »sila«, Cerkev oz. njen pomen in njena vloga v odrešenjskem dogajanju. Izkaže se, da je v službi tega dogajanja, ne da bi imela monopol nad njim. V tretjem koraku se ob opiranju na D. Bonhoefferja in na lik četrtega kralja iz romana *Gašper, Miha Boltežar* (M. Tournier) kristološko osvetli antropološko-teološka narava odrešenja kot služenja. Zadnji korak pripelje s pomočjo E. Hillesum do dramatičnega zasuka v pogledu na odrešenje: vzajemnost, v kateri je imel pobudo Bog, zamenja vzajemnost, v kateri ima pobudo človek. Ta je zdaj na vrsti, da skrbi za obstoj Boga v človeku in med ljudmi ... za njihovo rešitev.

*Gljučne besede:* odrešenje, služenje, vzajemnost Boga in človeka, Cerkev, *extra Ecclesiam nulla salus*, neverujoči, Dietrich Bonhoeffer, Ety Hillesum, Michel Tournier.

### **Abstract: Serving as Mutuality of God and Man in the Fact of Redemption**

*The thesis of the paper is that redemption, from a Christian perspective, has to be looked upon as a mutual serving of God and man. The thesis is developed in four steps. First, the author establishes a difference between the relationship of God to his creature and the relationship established by the addressing God to his addressee i.e. to man. Man is completely free in his relation to God, which changes God's omnipotence into powerlessness vis-à-vis man. In the following step, the second »power« is measured, namely the Church and its meaning and role in the fact of redemption. It turns out that the Church is in the service of redemption without having a monopoly on it. In the third step, the author, on the basis of D. Bonhoeffer and of the figure of the fourth wise man of M. Tournier's novel *Gaspard, Melchior et Balthasar* (*The Four Wise Men*), examines the anthropological-theological nature of redemption as serving from a christological point of view. The last step brings about, by the help of E. Hillesum, a dramatic turn in the view of redemption: the mutuality with God holding the initiative is replaced by a mutuality with man holding the initiative. Now, it is man's turn to provide for the existence of God in man and among people ... for their salvation.*

*Key words:* redemption, serving, mutuality of God and man, Church, *extra Ecclesiam nulla salus*, non-believers, Dietrich Bonhoeffer, Ety Hillesum, Michel Tournier.

Gospod, naš Bog,  
 v svoji dobroti si nas nahranil z istim kruhom in kelihom.  
 Prosimo te, združi nas vse v Kristusu,

da bomo z veseljem služili bližnjemu  
in tako svetu prinašali odrešenje.

*Mašna prošnja po obhajilu na 5. navadno nedeljo<sup>1</sup>*

Ena od določujočih značilnosti človeka ni le samozavedanje, marveč tudi življenjsko počutje oz. bivanjsko razpoloženje (prim. Flahault 2002 in 2006). Prav na tem področju doživlja človek svoje življenje kot pomanjkljivo, nezadostno, prazno - zato hrepeni po izboljšavi, odrešenju. To počutje poskušajo popraviti verstva, ki so poti k drugačnemu, bolj polnemu življenju oz. bivanju, šole novega življenja. Z uveljavitvijo svetne, nereligijske kulture so se namnožili ponudniki izboljšanja bivanjskega občutja; njihova pahljača se razteza od ideologij (liberalizem, socializem, komunizem idr.) prek politike in ekonomije do prava in duhovnosti, pa tudi mamil, policijskega in medijskega nadzora ... in še bi se našlo. Zanimivo, da se ob vsej tej ponudbi med ljudmi širijo depresije, se pravi bivanjsko nelagodje in občutek ničevosti, kar jih spet sili - če ne naredijo križa čez sebe - v iskanje nečesa, kar bo njihovo življenje olepšalo, osmislilo, spremenilo na bolje, odrešilo.

V razpravi bom pokazal, kako je odrešenje v krščanski perspektivi pravzaprav celostna uresničitev človeškosti, ne pa njeno zanikanje ali predrugačenje. Čeprav odrešuje Bog, pa človek ni odrešen, če ne postane v služenju - ali sodobno rečeno: v človečnosti - tudi sam akter svojega odrešenja. Človekovo odrešenje je tako hkrati božje in človekovo delo, oba sta v polnosti njegova avtorja »nepomešano, nespremenjeno, nerazdeljeno in neločeno«; je sad njune vzajemne ljubezni, sodelovanja in služenja. Bog namreč ne odrešuje človeka proti njegovi volji, ampak mu pušča vso prostost, da se sam odloči, kako bo na njegovo vabilo odgovoril. Pred človekom se božja vsemogočnost ustavi. S to prostostjo, ki jo Bog dosledno spoštuje, mora računati tudi Cerkev, če naj bo v službi odrešenja. Še več, skromno mora priznati, da je Bog večji od nje in odrešuje tudi mimo nje, kajti Kristusovo delovanje presega konfesionalno pripadnost in se dotika samih korenin človeškosti. V človečnosti brez meja se uresničuje odrešenje že na tem svetu tudi v najbolj razčlovečujočih razmerah, ki jih v sodobnosti simbolizirajo nacistična in komunistična taborišča.

## 1. Odrešenje vsega stvarstva

Biblična pripoved o stvarjenju se konča z besedami: »Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro. In bil je večer in bilo je

<sup>1</sup> *Rimski misal*, Ljubljana, Slovenska škofovska liturgična komisija, 1992, 223.

jutro, šesti dan« (1 Mz 1,31). Toda zaradi človekove samovolje in svojeglavosti - teološko je to strnjeno v pojmu izvirnega greha - se ni poslabšal le človekov položaj oz. njegovo življenjsko počutje, marveč so se zamajali temelji vsega stvarstva. Svetopisemsko izročilo gotovo nima kakšne prometejske predstave o človekovi moči, ko mu pripisuje odgovornost za »neodrešenost« stvarstva, pač pa tako poudari povezanost in solidarnost vsega stvarstva. Ko človek namreč prekine odnos s Stvarnikom in si domišlja, da lahko zavzame njegovo mesto, se ne porušijo le medčloveški in družbeni odnosi (kar ponazarja prelaganje odgovornosti z Adama na Evo in na kačo), marveč tudi z naravnim bivanjskim okoljem.

Apostol Pavel spregovori o solidarnosti vsega stvarstva Rimljanom. Še več, pokaže, kako je Stvarnik sam solidaren s svojim stvarstvom in je za njegovo odrešenje pripravil načrt, ki ga uresničuje s pomočjo Svetega Duha in svojega Sina. Prav v Sinu je povezanost in solidarnost Boga z ljudmi dokončna, neločljiva: on je »prvorojenec med mnogimi brati«. Toda vse to božje zavzemanje za odrešenje more obroditi sadle, če je človek voljan sodelovati z njim, pripravljen ljubiti Boga - in to je še en poudarek, na katerega opozori Pavel. »Mislim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne dá primerjati s slavo, ki se bo razodela v nas. Kajti stvarstvo nestrpno hrepeni po razodetju Božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, in sicer ne po svoji volji, ampak zaradi njega, ki ga je podvrgel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok. Saj vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine. Pa ne samo ono: tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi zdihujemo sami v sebi, ko željno pričakujemo posinovljenje, odrešenje svojega telesa« (Rim 8,18-23).

Odrešenje v luči krščanske vere je onstran slehernega dualizma, po katerem naj bi bila rešena duhovna resničnost, ne pa tudi snovna; duša, ne pa tudi telo; samo človek, ne pa tudi drugo stvarstvo; odrešenje le v prihodnosti oz. nebesih, ne pa tudi že sedaj ... Kar je prišlo »zelo dobro« iz božjih rok, se ob božjem delovanju in človekovem sodelovanju prenovljeno vrača v njegove roke. Le tisti, ki pri tej prenovi ne sodelujejo z Bogom, bodo ostali zunaj odrešenega sveta, kakor pripoveduje videc v knjigi Razodetja: »Tisti, ki je sedel na prestolu, pa je rekel: 'Glej, vse delam novo!' Rekel je tudi: 'Zapiši, kajti te besede so zanesljive in resnične!' Nato mi je rekel: 'Zgodile so se! Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec. Žejnemu bom dal zastoj od izvirka žive vode. Kdor bo zmagal, bo to podedoval in jaz bom njemu Bog, on pa meni sin. Toda strahopetci in neverniki, pokvarjenci in ubijalci, nečistniki in čarovniki, malikovalci in vsi lažnivci bodo dobili svoj delež v jezeru gorečega žvepla. To je druga smrt'« (Raz 21,5-8).

Doslej sem poudarjal solidarnost vsega stvarstva, ki se je zaradi človeka odtujilo Stvarniku in se tako zapisalo »suženjstvu razpadljivosti«, vendar se bo v celoti »rešilo v svobodo slave Božjih otrok« po zaslugi »novega Adama«, Jezusa Kristusa. Morda je videti, kakor da imamo opraviti s samodejnim procesom solidarnosti, v katerem bo odrešeno celotno stvarstvo vključno z vsemi ljudmi. Vendar ni povsem tako. Ko namreč v pripovedi o stvarjenju steče beseda o človeku, opazimo, da ima ta v stvarstvu poseben položaj in zato drugačno odgovornost kakor vse drugo. Bog ustvari vse, kar je, s svojo besedo: njegova ustvarjajoča beseda je vsemogočna. Toda kakor hitro je ustvarjen človek, se božja beseda spremeni in iz ustvarjajoče postane nagovarjajoča. Ta pa ni več vsemogočna, marveč nekako nemočna, nebogljen, razorožen, tako rekoč izročena na milost in nemilost naslovljencu; od njega je odvisno, kaj bo storil z njo, kako bo odgovoril. »Ko ni bilo nikogar, ki bi ga mogel nagovoriti, je Bog rekel: 'Bodi!', in besedilo zagotavlja, da je tako tudi res bilo - 'Zgodilo se je tako (*iehi ken*)'. Toda kakor hitro obstaja človek, odgovor ni več odvisen od Boga, marveč od človeka; od njega Bog namreč zahteva, naj bo tako, in zato čaka, kako bo človek odločil« (Lafont 2006, 67-68).

Možnost pogube enega samega človeka oz. misel, da bi kdo bil v peklu za vedno, se je že nekoč nekaterim upirala, na splošno pa je danes v naši civilizaciji deležna zgražanja in zavračanja kot nehumana. Če Bog že obstaja, kako more biti tako krut, da bi zavrgel kakšnega človeka, se glasi običajen pomislek. Takšno vprašanje nekritično predpostavlja, da je pravzaprav vseeno, kaj ljudje počnemo, saj se bo tako ali tako vse dobro izteklo ... ker je Bog že po definiciji dober. Čeprav slednje drži, pa ni zato nič manj zmotno prepričanje, da nimajo človekove odločitve in dejanja nič opraviti z odrešenjem. To je res povsem zastojna božja ponudba, a če ga človek ne sprejme, mu ga Bog ne more vsiliti; ponujeno postane dar šele, ko je zaželeno in svobodno sprejeto. Od človeka je odvisno, ali se bo na povabilo k božjemu otroštvu odzval ali ne - in živel kot božji otrok ali ne. Nekdaj se je res veliko strašilo s peklom, vendar večinoma z namenom, da bi ljudi zanesljivo spodbudili h krščanskemu življenju, zato zgodovinarji govorijo o »pastorali strahu« (prim. Delumeau 1983, 369-624). Toda »interpretacija Boga kot nasilnega (kaznovalnega) sodnika lahko vodi ljudi v nasilje vsaj na dva načina: 1. tako, da vzbuja v njih strah in ogroženost, ki rodi nasilje; 2. tako, da jim je nasilnost vzor za posnemanje« (Lah 2004, 615-616). Takšno pastoralo in podobo Boga danes upravičeno odklanjamo, meni kardinal Lehmann, obenem pa opozarja na pomen bibličnih predstav o Bogu sodniku in kaznovalcu: »Odločno zavzemanje in opozarjanje, ki se izražata v obliki grožnje s kaznijo, hočeta z vso možno resnostjo poudariti, kako usoden je božji poziv



k spreobrnjenju. (...) Vendar pa bojazni in strahu še zlasti pred kaznijo ne gre razumeti kot samozadostnih motivov, ampak kot sestavine poteka spreobrnjenja in milosti« (Lehmann 2002, 80).

Vrnimo se k razlikovanju med ustvarjajočo in nagovarjajočo božjo besedo. Tudi kadar je slednja grozeča in ustrahovalna, še zdaleč ni nujno, da se ji človek ukloni. Ostati more pri svojem in delati po svoje naprej. Do človeka, ki ga Bog nagovarja, »more biti božja moč le 'politična'«, kolikor razumemo politiko kot večšino možnega za doseganje skupnega dobrega. »Pri tem smo bolj ali manj uspešni, zdi se, da včasih prej manj kot bolj, vendar se oklepamo prepričanja, da ni nič resničnega in pravičnega izgubljenega in da je treba vztrajati. Ne verjamem, da je kaj drugače z Bogom ali da more kaj več, s to razliko, da njegova vztrajnost meri po eni strani na to, da se ga prizna kot Boga, po drugi pa, da tako človeštvu povrne temeljno resnico o njem samem. S to razliko tudi, da nikoli ne odneha, medtem ko smo mi v skušnjavi, da bi to storili. Sveto pismo nam pravi: 'Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu. Njega je postavil za dediča vsega in po njem je tudi ustvaril svetove' (Heb 1,1-2). Bog ni nikoli prenehal govoriti človeštvu in še danes 'govori na veliko načinov'. Nekateri so slišali njegovo poslednjo Besedo. Vsi pa morajo odgovoriti na to, kar so slišali prav oni sami, kot se to dogaja od začetkov. Nedvomno dobro razumejo, da njihov odgovor - ne glede na to, kakšen je - vpliva na usodo vseh. Bog pa potem, ko je namignil, navdihnil, govoril, čaka, razorožen. Do konca. (...) Božja vsemogočnost je nedvomno v polnosti bivanja, toda ta je v rokah ljudi« (Lafont 2006, 69-70 in 72).

## 2. Vloga Cerkve v odrešenju

Ekumenski koncil v Firencah je 4. februarja 1442 razglasil bulo *Cantate Domino*, v kateri je podal izpoved vere, ki v zvezi z zveličanjem pravi: »(Sveta rimska Cerkev, ustanovljena z besedo našega Gospoda in Odrešenika,) trdno veruje, priznava in oznanja, da 'nihče, ki je zunaj katoliške Cerkve, ne le pogani', ampak tudi ne Judje ne krivoverci ali od edinosti ločeni, ne morejo biti deležni večnega življenja; šli bodo marveč v večni ogenj, pripravljen hudiču in njegovim angelom (Mt 25,41), če se ne bodo pred koncem življenja njej (Cerkvi) priključili. (...) 'Naj kdo daje še toliko miloščine, naj bi tudi kri prelil za Kristusovo ime, vendar ne more biti rešen, če ne ostane v naročju in edinosti katoliške Cerkve'« (Strle 1997, 202-203). Znamenito načelo *extra Ecclesiam nulla salus* (zunaj Cerkve ni rešitve) je dobilo s to izpovedjo izjemno ozek pomen, saj ne razglaša za pogu-

bljene le nekristjane, marveč tudi kristjane, ki niso »v naročju in ednosti katoliške Cerkve«. Toda dolga zgodovina tolmačenja in razumevanja tega načela vabi k previdnosti in spomniti velja, da Congar označi to načelo za »pomotoma jasno« (Congar 1984, 85). Da je res tako, je npr. skušil jezuit Freeley, ki je v prejšnjem stoletju učil, da bo pogubljen vsak, ki ni član Cerkve, in ker ni dopuščal drugega tolmačenja tega načela, je bil leta 1953 izobčen (prim. Sesboüé 2004, 201-201).

Kljub zavezujočemu pomenu firenške izpovedi se postavi 2. vatiškanski koncil na drugačno stališče, ko daje možnosti za odrešenje tudi nekatoličanom. Nekatoliški kristjani, nekristjani in brezverci bodo zveličani, ker so »na različne načine naravnani na božje ljudstvo« (C 16). Cerkev kot božje ljudstvo je torej še vedno neogibno sredstvo odrešenja, vendar ji za zveličanje ni treba pripadati, dovolj je naravnost nanjo (karkoli že to pomeni!). Po drugi strani pa je jasno poudarjeno, da sama pripadnost Cerkvi ni dovolj za odrešenje: »Vendar se ne zveliča, čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni in kdor sicer ostane v naročju Cerkve 's telesom', a ne 's srcem'« (C 14). »Vstajenju naproti«, ne bo šel le kristjan, marveč vsi, »ki so dobre volje in ki v njihovem srcu milost na neviden način deluje. Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednja človekova poklicanost v resnici samo ena, to se pravi božja, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo tej velikonočni skrivnosti« (CS 22,5). Kakšno je potemtakem poslanstvo Cerkve? »Njen cilj je samo eden: ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa samega, ki je prišel na svet zato, da bi spričal resnico; da bi odreševal, ne pa da bi obsojal; da bi stregel, ne pa da bi se mu streglo« (CS 3,2). Nadaljevanje Odrešeničkovega poslanstva - pričevati za resnico, odreševati in streči - je *raison d'être* Cerkve.

Kako razumeti ta izključujoča odgovora na vprašanje *Kdo bo odrešen?* in *Kakšno vlogo ima Cerkev pri tem?* Ne da bi se tu poglobljali v delovanje družbeno-ideoloških sistemov, kamor sodijo tudi religijski, lahko v podobi rečemo, da mora sleherni organizem dihati: sprejemati in oddajati, če naj stoji in obstoji. Kot sleherni živ organizem je tudi Cerkev vpeta v to odpiranje in zapiranje, prilagajanje in ohranjanje. Med tema dvema poloma je včasih bolj osredotočena nase, včasih spet na druge, se zapira in se odpira, in skladno s tem razume odrešenje oz. svojo vlogo v njem. V nobenem primeru pa se ne bi smela obnašati - če se vrnemo k pripovedi o stvarjenju in božji vseмогоčnosti - kot da je njena beseda ustvarjajoča, takšna, ki ima opraviti s stvarmi, ne pa s sogovornikom: s svobodnim človekom. Če se prav po veri Cerkve Stvarnik sam ustavi pred človekom in se njegova ustvarjajoča beseda spremeni v nagovarjanje koliko bolj mora

biti potemtakem beseda Cerkev obziren, spoštljiv nagovor, povabilo, predlog. Cerkev je sicer tako kot sleherni organizem upravičena, da skrbi za svoj obstoj, vendar vedno skladno s svojim *raison d'être*, s svojim poslanstvom. Kot že rečeno, je to v nadaljevanju Odrešenikovega poslanstva: pričevanje za resnico, odreševanje in streženje. V tem primeru človeka nagovarja, mu predlaga in nudi priložnost, da se sam odloči, ali se bo pridružil Jezusu Kristusu tako, da bo kot katoličan hodil za njim v občestvu z njegovimi učenci ali pa kako drugače. Nič ni torej narobe, če Cerkev izpoveduje Jezusa Kristusa kot edinega odrešenika, brez te izpovedi je sploh ne bi bilo (!), težava pa nastopi, če poskuša ljudi »reševati« proti njihovi volji. Sicer pa je to skušnjava vseh nazorskih skupnosti, ne le religijskih - pomislimo le na ateistično komunistično partijo.

### 3. Sodelovanje s Kristusom v človečnosti

Kadar se Cerkev odpira navzven, takrat veruje, da je mogoče z Jezusom Kristusom sodelovati oz. biti z njim v odrešujočem soglasju tudi zunaj nje. S tem ne pravim, da so ljudje, ki ne verujejo v Jezusa Kristusa, »anonimni« kristjani, takšni torej, ki se tega ne zavedajo. Na področju verovanj in prepričanj so ljudje pač to, za kar se izrekajo in česar se oklepajo ter s prakso potrjujejo in izpričujejo. Toda vedno so ljudje, ne glede na pripadnost. V tem so vsi povezani med seboj, tudi z Jezusom iz Nazareta, ki je v polnosti, po božje uresničil svojo človeškost. Za Cerkev je Jezus božja Beseda, ki je meso postala, božji Sin, ki se je učlovečil, da bi nam po božje pomagal v polnosti zaživeti našo človeškost. V prizadevanjih za čim popolnejšo uresničitev človeškosti je sleherni angažiran v istem podjetju kot Jezus iz Nazareta. S človečnostjo, človekoljubnostjo - sodobni poimenovanji služenja - stopa človek na pot odrešenja. Naj to ponazorim z dvema primeroma: prvi je Bonhoefferjev razmislek o odrešenju neverujočih; drugi, literarni, predstavi »četrtga« kralja, ki je tako kakor drugi trije kralji želel spoznati Jezusa, a ga je vedno za las zgrešil, ker se je (raz)dajal drugim.

#### 3.1. Odrešenje neverujočih

Dietrich Bonhoeffer je v zaporu Tegel, kamor ga je zaprl Gestapo, spoznal neverujoče, ki so v nečloveških razmerah ohranili neokrnjeno človeškost in človečnost. Zato se je spraševal: »Kako bi lahko Kristus postal tudi Gospod neverujočih? Kako govoriti o Bogu nereligijsko, posvetno (*weltlich*)?« (Bonhoeffer 1973, 295). Glede razmerja med posvetnostjo in Bogom je zapisal: »Naš odnos z Bogom ni 'religijski' odnos z najvišjim, najmočnejšim bitjem, ki si ga moremo zamisliti - kaj takšnega ni resnična transcendenca. Odnos z Bogom je v novem življenju 'za druge', v sodelovanju pri Jezusovem življenju.

Transcendencen niso neskončne in nedosegljive naloge, marveč bližnji, ki se znajde na naši poti« (Bonhoeffer 1973, 389). Namesto da govorimo o Bogu v zvezi s človekovimi slabostmi in omejenostmi, ki jih prihaja popravljat oz. odpravljat kot nekakšen *deus ex machina*, ga je treba postaviti v središče človekove moči in veličine. »O Bogu ne bi rad govoril na obrobju, ampak v središču, ne v slabotnosti, marveč v moči, ne v zvezi s smrtjo in grehom, temveč v človekovem življenju in dobroti. Mislim, da je v bližini meja bolje molčati in pustiti nerešeno, kar je brez rešitve ... Čeprav je Bog onstran našega življenja, je v njegovem središču« (Bonhoeffer 1973, 290-291).

Zapornik Bonhoeffer izdela nov pogled na človeka in Boga, in sicer v luči vere v Jezusa Kristusa. »Ne moremo biti pošteni, če ne priznamo, da moramo v svetu živeti - *etsi Deus non daretur* (...). Ko smo postali odrasli, smo prišli tudi do tega, da moramo z večjo mero resnice priznati svoj položaj pred Bogom. Bog nam daje vedeti, da moramo živeti kot ljudje, ki jim uspeva živeti brez Boga. 'Bog z nami' je tisti, ki nas zapušča (Mr 15,34: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?«)! Bog, ki nas pusti živeti v svetu brez delovne hipoteze o Bogu, je tisti, pred katerim smo ves čas: pred njim in z njim živimo brez njega. Bog se pusti izseliti iz sveta in pribiti na križ. V svetu je Bog nemočen in slaboten in le tako je z nami in nam pomaga. Matej 8,17 (»Tako se je izpolnilo, kar je bilo rečeno po preroku Izaiju: 'On je odvezl naše slabosti in odnesel naše bolezni'«) jasno nakazuje, da nam Kristus ne pomaga s svojo vsemogočnostjo, ampak s svojo šibkostjo in trpljenjem« (Bonhoeffer 1973, 366-367).

Kot vidimo, je Kristus za Bonhoefferja še kako pomemben in prav tako je pomembno biti njegov učenec, in sicer na njegov način in po njegovem zgledu. To pomeni, da se krščanstvo oz. Cerkev ne razkroji v svetu, vendar v njem deluje nereligijsko, se pravi posvetno, človeško, učlovečeno. »Biti kristjan danes (*unser Christsein*) lahko ima samo dva vidika: molitev in delovanje za ljudi po pravici (...). Življenje kristjanov bo sicer tiho in skrito, vendar bodo to ljudje, ki bodo molili, delovali po pravici in pričakovali čas Boga« (Bonhoeffer 1973, 388-389). Cerkev je vedno Kristus v podobi skupnosti, ki pa je zakopana med ljudmi, obstaja za druge in živi samo od milosti. Je torej kot zasejano zrnje, kot kvas v testu. Krščanstvo ni s tem zvedeno na svet, kajti opraviti imamo s kristološkim stališčem; Kristus ni človek svetega, sakralnega, marveč je *homo humanus* (prim. Jüngel 1983, 85-96).<sup>2</sup> Je človek, ki živi človeškost s slehernim človekom in tako razodeva globino milosti v človeškosti sami.

<sup>2</sup> Ta izraz *homo humanus* ni od Bonhoefferja, marveč od E. Jüngla, ki se pri Bonhoefferju navdihuje (prim. Jüngel 1983, 85-96).

Če je Bog vse ustvaril in hotel vse odrešiti v svoji Besedi, ki je meso postala, potem mora biti kraj njegove navzočnosti ne le liturgično področje, marveč vse »meso«, se pravi »vse človeško življenje« (Bonhoeffer 1973, 353), tako posvečene osebe kot vsa narava. Če je Bog v polnosti prevzel našo človeškost v svojem Sinu, potem je za človeka »zelo dobro«, da je človek, da to (p)ostane in da je v hoji za Kristusom človek z drugimi in za druge. V tem pomenu je »kristjan zemeljski«. Krščanstvo tako ni več rezervirano za kako pobožno elito, ki bi bila povezana s svetim, sakralnim oz. z verskimi dejavnostmi ali s cerkveno pripadnostjo, marveč je kristjan - Kristusov učenec - sleherni, ki sledi Kristusu tako, da sam osebno postane človek v celoti. V tem smislu more »Kristus postati tudi Gospod ne-religioznih«. Biti kristjan dobi svoj dokončni pomen z učlovečenjem, postati v polnosti človek in to (p)ostati sredi razčlovečujočega sveta. Tak človeku sovražen svet je za Bonhoefferja svet, v katerem se časti Rasa in mu vlada Gestapo, za nas danes pa po vsej verjetnosti svet, ki časti Dobiček in v katerem so ljudje prostovoljni sužnji božanstev Trga in Ekonomije. »Še naprej odkrivam, piše Bonhoeffer, da pridemo do vere tako, da v polnosti živimo človeško življenje. Ko se je človek povsem odpovedal, da bi postal nekdo - npr. svetnik ali spreobrnjen grešnik ali cerkveni dostojanstvenik, in sicer zato, da bi živel v obilici nalog, vprašanj (...), izkušenj in dilem (...), takrat se popolnoma izroči v božje roke, zares vzame trpljenje, a ne svoje, marveč trpljenje Boga v svetu, takrat bedi s Kristusom v Getsemaniju. Tako se postane človek, kristjan« (Bonhoeffer 1973, 372).

Po Bonhoefferju pripelje Jezus Kristus človeka nazaj k celoviti človeškosti in človečnosti. Odrešenje je treba iskati v smeri, ki jo je izbral novi Adam. Če je človek na tesnem v svoji človeškosti, je pravzaprav zato, ker je ne pozna in se ji je odtujil. Kako do nje priti in se v njej ne počutiti utesnjeno, razodene božji Sin. V njem se človek more odrešiti oz. se že odrešuje, ko stopi na pot počlovečenja, pa naj Jezusa Kristusa pozna ali ne, kajti to in nič drugega je vedno pot božjega Sina v Jezusu iz Nazareta.

### 3.2. Jezusova pot - človeška pot

Kako je pot počlovečenja, ki jo prehodi Jezus v svoji človeškosti in človečnosti, pot slehernega k lastni uresnitvi, more ponazoriti »četrti kralj«, kakor ga je upodobil Michel Tournier v romanu *Gašper, Miha, Boltežar*. Delo se opre na legendo o »četrtem kralju«, ki je za razliko od znanih treh prišel v Betlehem prepozno, da bi obdaril dete. V romanu kraljevič Taor pripravi gostijo s sladicami (sam je bil velik sladkosned) za betlehemske otroke, starejše od dveh let, potem ko

ugotovi, da je za nekaj dni zgrešil novorojenega kralja. Medtem ko se otroci sladkajo zunaj mesta, Herodovi vojaki pomorijo njihove brate, mlajše od dveh let, ki so ostali doma. Taorja to zelo prizadene in ne more razumeti, kako je mogoče, da je na eni strani pojedina, na drugi pa sočasno pomor, na eni veselje, na drugi gorje ... Ker hoče srečati božje dete, odpošlje svoje spremstvo nazaj v Indijo, sam pa ubog išče naprej. Naneslo je, da je priča dogodku, ko nameravajo nekega vodiča kamele vkleniti in poslati na prisilno delo v rudnik soli, dokler ne izplača 33 talentov dolga. Žena z otroci moleduje za moža, a upnik ne popusti. Prizor Taorja pretrese do te mere, da se ponudi, da bi on sam odslužil 33 talentov namesto kamelarja. Ko sodnik sprejme predlog, Taorju pove, da bo na leto odslužil le talent: pred njim je potemtakem 33 let težaškega dela. Ves čas trdega dela v rudniku lovi Taor novice o božjem sinu ... in po desetletjih mu pridejo na uho. Neki novi sotrpin namreč pripoveduje rudarjem, kako je slišal nekega učitelja govoriti nenavadne reči. Menda naj bi rekel: »Jaz sem živi kruh, ki sem prišel iz nebes. Če ne jeste mesa Sina človekovega in ne pijete njegove krvi, nimate življenja v sebi. Kdor jé moje meso in pije mojo kri, ostaja v meni in jaz v njem« (prim. Jn 6,51-56). In sojetnik še pove, da so se ljudje zaradi teh besed spotikali nad Jezusom in mnogi so se odvrnili od sicer priljubljenega učitelja.

Jezusove besede so šle Taorju naravnost v srce. »Ob strašni jasnosti teh svetih besed je molčal. Tipaje je v tej preveč direktni svetlobi za svojega duha vsemu navkljub videl, kako dogodki iz njegovega življenja nenadoma postajajo razpoznavni in smiselni, čeprav je bilo potrebno kar nekaj časa, da je vse skupaj postalo razumljivo. Na primer gostija, ki jo je priredil za betlehemske otroke, in pomor najmanjših, ki se je zgodil sočasno, sta se začela približevati drug drugemu in se vzajemno osvetljevati. Jezus se ni zadovoljil s tem, da je ljudi nasitil, marveč je izročil samega sebe, da bi jih nasitil z lastnim mesom in krvjo. Gostija in žrtvovanje ljudi v Betlehemu nista bila naključno sočasna: to sta dve plati istega zakramenta, ki se med seboj neustavljivo privlačita. Taor je ob tem nenadoma dojel tudi, zakaj je že toliko let v rudniku. Siromašnim betlehemskim otrokom ni namreč podaril ničesar drugega kakor slaščice, ki so jih prinesli njegovi sloni, medtem ko je otrokom zadolženega kamelarja podaril svoje meso in svoje življenje« (Tournier 1980, 267-268).

Zgodba o Taorju osvetli naš razmislek o povezavi med služenjem in odrešenjem. Taor nikoli ne sreča Jezusa, še več, pri koncu romana zvemo, da ga še v drugo zgreši za nekaj trenutkov. Ko namreč po dolgih triintridesetih letih odsluži 33 talentov, pride v Jeruzalem in zve, kje Jezus obhaja velikonočno večerjo. Nemudoma pohiti tja, toda ko stopi v dvorano zadnje večerje, je že prazna. Lačen in žejen zaužije

ostanke kruha in vina, ki so ostali za gosti. »Zadnji, večni zamudnik je prvi prejel evharistijo« (Tournier 1980, 272), so čudovite besede, s katerimi se zaključi roman. Koliko Taorjev ni nikoli slišalo za Jezusa, še manj srečalo ... in vendarle so živeli evharistično kakor on, se pravi do konca človeško, odrešenjsko zase in za druge. Če katoličani molimo na 5. navadno nedeljo, potem ko nas je Bog »v svoji dobroti nahranil z istim kruhom in kelihom«, naj »združi nas vse v Kristusu, da bomo z veseljem služili bližnjemu in tako svetu prinašali odrešenje«, je pri Taorju vrstni red obrnjen. Njegovo življenje je bilo evharistija in to ga je nazadnje pripeljalo h Gospodovi mizi, na Jezusovo gostijo.

#### 4. Rešiti Boga zaradi človeka

Naj sklenem. Ker je Bog postal človek, je za kristjana »zelo dobro«, da je človek in da s Kristusom postaja človek z drugimi in za druge. Božje odrešenje prihaja po Kristusu med ljudi po ljudeh. V tem je tudi odrešenje Boga samega med nami, če sledimo drugi veliki Jezusovi učenki v Auschwitzu Etty Hillesum. Kakor Etty izpove v molitvi, ki jo je zapisala v dnevnik 12. julija 1942 sicer še na prostosti, a že sredi hudega preganjanja, je nastopil čas, ko je Bog nemočen in mu je treba pomagati, da ne umre v človeku in med ljudmi, ker bi bilo to pogubno za človeka. Prišli smo do paradoksnega obrata: če Bog vse stori, da bi rešil človeka in mu v Jezusu služi do konca, je po Jezusu sleherni povabljen, da služi človeku do konca, vključno tako, da pomaga Bogu obstati v človekovem srcu in med ljudmi. Če namreč rešimo Boga med nami, bomo tudi človeka, če pustimo, da se izgubi Bog, se bomo tudi mi. Ta molitveni uvid Etty Hillesum ob vznožju Golgote 20. stoletja, pred vrati Auschwitza, nam razkriva usodno povezanost Boga in človeka v služenju in odreševanju.

»*Molitev v nedeljo zjutraj.* Časi groze so, moj Bog. Minulo noč sem prvič ostala budna v črni temi, z žgočimi očmi, pred menoj pa so neprekinjeno tekle podobe človeškega trpljenja. Nekaj ti bom obljubila, moj Bog, nekaj čisto malega: pazila bom, da ne bi na tekoči dan obesila kot kakšne uteži strahove, s katerimi me navdaja prihodnost. Toda za to je potrebno nekaj vaje. Zaenkrat je dovolj dnevu lastna teža. Pomagala ti bom, moj Bog, da ne boš ugasnil v meni, vendar ne morem vnaprej ničesar zagotoviti. Toda vedno bolj mi je jasno, kako nisi ti ta, ki nam moreš pomagati, ampak smo mi tisti, ki moremo pomagati tebi - in ko tako ravnamo, pomagamo sebi. To je vse, kar moremo rešiti v teh časih in tudi edino, ki kaj velja: nekaj malega tebe v nas, moj Bog. Morda bomo mogli tudi kaj storiti, da te osvežimo v mučeniških srcih drugih. Da, moj Bog, kaj malo se mi zdiš zmožen, da bi

spremenil to situacijo, ki je pravzaprav neločljiva od tega življenja. Od tebe ne zahtevam računov, nasprotno, ti si tisti, ki nas boš nekega dne povprašal za račune. Ob slehernem utripu mojega srca mi postaja bolj jasno, da nam ti ne moreš pomagati, marveč ti moramo pomagati mi in do kraja braniti bivališče, ki ti daje streho v nas. Najdejo se ljudje - kdo neki bi to mislil? - ki v zadnjem trenutku poskušajo spraviti na varno sesalnik, srebrne vilice in žlice, namesto da bi zaščitili tebe, moj Bog. In so ljudje, ki hočejo zavarovati svoje telo, čeprav ni to nič drugega več kakor zbirališče tisočerih groz in tisočerih sovraštev. Govorijo: 'Jaz ne, jaz že ne bom padel v njihove kremplje!' in pozabljajo, da človek ni nikoli v krempljih nikogar, dokler je v tvojih rokah. To pogovarjanje s teboj, moj Bog, mi začenja prinašati nekoliko miru. Takšnih pogovorov s teboj bom imela v bližnji prihodnosti ogromno, da bi ti tako preprečila, da mi uideš. Nedvomno boš v meni doživel tudi trenutke lakote, moj Bog, ko te moje zaupanje ne bo tako obilno hranilo, a mi kljub temu verjemi, da bom še naprej delala zate, ti ostala zvesta in te ne bom pregnala izza svoje ograde» (Hillesum 1995, 175-176; prim. Lebeau 2001, 143).

## Literatura:

- Bonhoeffer, Dietrich, 1973, *Résistance et soumission*, Ženeva: Labor et Fides.
- Congar, Yves, 1984, *Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*. Pariz: Centurion.
- Delumeau, Jean, 1983, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIe siècles*. Pariz: Fayard.
- Flahault, François,  
- 2002, *Le Sentiment d'exister. Ce qui ne va pas de soi*. Pariz: Descartes & Cie.  
- 2006, »Be yourself!« *Au-dela de la conception occidentale de l'individu*. Pariz: Mille et une nuits.
- Hillesum, Etty, 1995, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943 suivi des Lettres de Westerborg*. Pariz: Seuil.
- Jüngel, Ernest, 1983, *Dieu mystère du monde, I*. Pariz: Cerf.
- Lafont, Ghislain, o.s.b., Dieu tout-puissant?. *Etudes* 4061:62-72.
- Lah, Avguštin, Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem. *Bogoslovni vestnik* 64:601-616.
- Lebeau, Paul, 2001, *Etty Hillesum. Un itinéraire spirituel, Amsterdam 1941 - Auschwitz 1943*. Pariz: Albin Michel.
- Lehmann, Karl, 2002, *Il est temps de penser à Dieu*. Pariz: Cerf.
- Sesboüé, Bernard, 2004, *Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Pariz: DDB.
- Strle, Anton, (ur.), 1997, *Vera Cerkev. Dokumenti cerkvenega učiteljstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- Tournier, Michel, 1980, *Gaspar, Melchior & Balthasar*, Pariz: Gallimard.



Andrej Šegula OFMConv

## Franciškov odnos do Boga

**Povzetek:** Članek predstavi odnos svetega Franciška Asiškega do Boga. Gre za temeljno dimenzijo, na kateri temeljijo vsi ostali odnosi (odnos do Cerkve, bratstva in stvarstva). Francišek sicer ni niti pisal o pokorščini niti ni sistematično oblikoval pedagoškega modela za vzgojo v pokorščini, toda ob temeljiti analizi njegovega odnosa do Boga odkrivamo, da gre za popolno predanost in zaupanje v Njegovo previdnost. Francišek je oblikoval poseben odnos do Boga kot Očeta, iz katerega izpelje tudi odnos do njegovega sina Jezusa Kristusa. Po osebnem »srečanju« živnega Boga je popolnoma spremenil svoje življenje. Njegovo ljubezen do Najvišjega izžarevajo vse njegove molitve. Zaradi prepojenosti z Bogom je Jezusa Kristusa doživljal na različne načine (z različnimi obrazi). V njegovih Spisih tako najdemo izraze, kot so: Kristus služabnik, ki umiva noge, trpeči služabnik, ubog in romarski Kristus, Kristus črv, Kristus jagnje, Kristus dobri pastir itd. Ko Francišek govori o Kristusu, uporablja tiste pridevke, ki predstavljajo njegovo osebno videnje Kristusa, Boga.

**Gljučne besede:** sveti Francišek Asiški, molitev, Bog, Jezus Kristus, kristocentričnost, bratstvo, pokorščina.

### *Abstract: Saint Francis' Relation to God*

The paper deals with the relation of St Francis of Assisi to God. This is a fundamental dimension and all other relations (relation to the Church, to the brotherhood, to creation) are based on it. St Francis neither wrote about obedience nor systematically provided a model for education about obedience, but a thorough analysis of his relation to God shows it as a complete self-abandonment and trust in His providence. St Francis built a special relationship to God as Father, wherefrom he also derived his relation to His Son Jesus Christ. After »meeting« the living God he completely changed his life. His love for the Most High radiates from all his prayers. Due to his being imbued with God, St Francis experienced Jesus Christ in different ways (with various countenances). Thus, in his writings the following expressions can be found: Christ as the servant washing the feet, suffering servant, Christ as poor pilgrim, Christ as worm, Christ as lamb, Christ as good shepherd etc. When St Francis speaks about Jesus Christ, he uses the attributes that represent his personal view of Christ, God.

*Key words:* St Francis of Assisi, prayer, God, Jesus Christ, christocentricity, brotherhood, obedience.

O Francišku Asiškem kot bratu z redovno zaobljubo pokorščine ni veliko napisanega, čeprav analiza življenjepisov in *Spisov svetega Franciška Asiškega* jasno izrazi pomen pokorščine (S. Lopez, s. v. »Obbedienza«, v: *Dizionario Francescano*)<sup>1</sup> kot temeljne eksistencialne dimenzije, znotraj katere je svetnik realiziral svoje svetništvo.

<sup>1</sup> (1.) *Punto di partenza: la sequela di Cristo*, (2.) *Vivere in obbedienza*, (3.) *Obbedienza a tutte le creature*, (4.) *Obbedienza alla vita del Vangelo nella Fraternità minore*.

Frančiškovo pokorščino lahko opredelimo v odnosu do Boga, Cerkve, bratstva in stvarstva,<sup>2</sup> pri čemer je prvi in najpomembnejši gradnik zagotovo odnos do Boga. Srečanje z živim Bogom, osebni odnos z Jezusom Kristusom in hoja za njim ter »praktična« naravnost njegove vere so namreč temelj vseh njegovih odnosov, njegovega pojmovanja pokorščine in z njo povezane avtoritete. Omenjena spoznanja lahko pomagajo vzgojiteljem v Frančiškovih redovnih ustanovah pri oblikovanju pedagoškega modela, s katerim bi mladim v sodobnem svetu približali redovno zaobljubo pokorščine.

Frančišek je imel do Boga, na katerega se je vedno obračal kot na Očeta, svojevrsten odnos (A. Pompei, s.v. »Dio«, v: *Dizionario Francescano*),<sup>3</sup> ki mora voditi tudi naše razumevanje Frančiškovega bratstva, saj le-to izhaja prav iz njegovega pojmovanja sinovstva.

## 1 Bog Oče

Čeprav gre pri Frančišku za kristocentrično duhovnost, moramo za pravilno razumevanje izhajati od Boga Očeta. Šele v povezanosti Očeta s Sinom bomo namreč mogli prav razumeti Frančiškov odnos do bratov.

### 1.1 Frančiškovo življenje pred spreobrnjenjem in odkritje Božjega očetovstva

O Frančiškovem življenju pred spreobrnjenjem so pisali že prvi življenjepisci: Tomaž Čelanski, sv. Bonaventura in drugi. Tomaž Čelanski je v svoji knjigi *Vita prima* zapisal, da je bila Frančiškova mladost najverjetneje podobna življenju ostalih mladih kristjanov takratnega časa. Pravi, da ni bil ne boljši ne slabši od drugih. Živel je v okolju, ki je bilo močno krščansko. Pripadnost Cerkvi je bila velikega pomena. Tudi Frančišek je (tako kot njegovi sodobniki) živel svojo vero, obhajal cerkvene praznike, izpovedoval vero Cerkve in sprejemal ter izpolnjeval moralne in socialne zahteve. Tako kot ostali kristjani je tudi Frančišek v življenju in molitvah klical Boga, svojega Očeta, ne da bi čutil kakšno posebno navezanost na tega Očeta. Gre za povezanost z Očetom na bolj kolektivni način, povezanost cerkvenega občestva z Bogom, ki je daleč in blizu, ki ni zahteven in od Frančiška ne zahteva nič posebnega. Frančišek je tako kot ljudje v vseh

<sup>2</sup> Te štiri dimenzije so predstavljene v strokovnih člankih, zbranih v knjigi z naslovom *La spiritualità di Francesco d'Assisi* (Vimercati Maria in Branca P. Emiliano, 1993). Gre za spoštovanje in podredljivost Gospodu Jezusu (S. Lopez, s. v. »Obbedienza«, v: *Dizionario Francescano*).

<sup>3</sup> (1.) *La via francescana verso Dio*, (2.) *Il Sommo Bene e la vita francescana*, (3.) *Fede e devozione trinitaria*.

časih hrepenel po sreči in blagostanju. Želel je ugajati Bogu Očetu, prepričan, da On vodi svet k dobremu. Ob težavah, neuspehih, dvomih se je spraševal o ljubezni tega Očeta. Takšno je bilo verjetno Frančiškovo razmišljanje pred spreobrnjenjem (Mathieu 1993).

Frančišek je ob spreobrnjenju (J. G. Bougerol, s. v. »Conversione«, v: *Dizionario Francese*)<sup>4</sup> začel Boga prepoznavati kot Očeta, kot tistega, v katerem je mogoče živeti sinovsko ljubezen. Do te stopnje ljubezni pa ni moč priti brez notranjega očiščenja, brez resničnega spreobrnjenja. Frančišek se je odpovedal viteški slavi, bogastvu in zemeljski, minljivi sreči. S tem pa se mu je odpiral nov svet, nov odnos »Božje odvisnosti«. Bogu je zaupal vse svoje življenje in svojo prihodnost; ne samo zaupal, dal se je na razpolago, ponudil se je kot orodje. Do tega spoznanja je prišel v dolgih urah molitve, razmišljanja, odmaknjenosti od ljudi, meditaciji. Frančišek je zelo dobro poznal svojega očeta Petra Bernardoneja, njegovo trgovino in njegove ambicije. Poznal pa je tudi njegova pričakovanja. Vedel je, da oče računa nanj in v njem vidi tistega, ki bo prevzel in nadaljeval njegovo uspešno delo. Toda Frančišek je tedaj naredil nepričakovan obrat. Odpovedal se je eni poslušnosti, da bi lahko v polnosti prisluhnil drugi, ki je višja, popolnejša. Svobodno se je izročil v roke svojemu nebeškemu Očetu. Dogodek pred asiškim škofom Gvidom je gotovo predstavljal eno izmed prelomnic Frančiškovega življenja. V osnovi je šlo za reševanje časnih zemeljskih zadev (pravice do dedovanja), toda Frančišek je izkoristil to priložnost, da je razodel svoj »življenjski program«. M. Bodo v svoji knjigi *Frančišek – pot in sanje* opiše dogodek z besedami: »Frančišek si je mirno slekel obleko, in ko jo je spoštljivo položil k očetovim nogam, je dejal z močnim glasom: »Petra Bernardoneja sem imenoval svojega očeta. Zdaj bom rekel: Oče naš, ki si v nebesih, in ne Peter Bernardone.« (Bodo 2003, 31).<sup>5</sup>

To temeljno odkritje, da je Bog njegov Oče, je Frančiška pripeljalo do izkustva svobode Božjih otrok. Nič več ni čutil potrebe, da bi ga svet potrjeval v njegovih stremljenjih in prizadevanjih. Prav tako ni nič več čutil potrebe po zemeljskem bogastvu, po kopičenju denarja in utrjevanju družbenega položaja. Svobodno se je prepuščal vodstvu Svetega Duha, ki ga je vodil po novih, neprehojenih poteh. Zapustil je družino, mesto in se izročil nebeškemu Očetu. Zaživel je svobodo, ki je prej ni poznal.

V stvarstvu je slavil njegovega Stvarnika, Boga Očeta, ki je bil tako radodaren in je ustvaril vse za dobro svojih otrok. Frančišek se je ču-

<sup>4</sup> (1.) *Il significato di »conversione«*, (2.) *I segni della conversione di Francesco*, (3.) *Interpretazione dei segni*, (4.) *L'incontro con i lebbrosi*, (5.) *La decisione*, (6.) *Il Crocifisso di San Damiano*, (7.) *La trasformazione totale*, (8.) *La fuga dal mondo*, (9.) *La nuova fraternità*.

<sup>5</sup> Glej tudi *Legenda treh tovarišev* (v: *Saint François d'Assisi*. 20).

til kot sin Kralja, ne da bi kaj posedoval. Veselil se je vseh darov, ki jih je Oče ustvaril. Očetova veličina, radodarnost in svoboda odsevajo v vsem ustvarjenem. Frančišek jih je molil, kot je sam zapisal v Razlagi očenaša, z besedami: »Ti prebivaš v njih in jih napolnjuješ z blaženostjo, kajti ti, Gospod, si najvišje dobro, večno dobro, iz katerega vse dobro izhaja, brez katerega nič dobrega ne obstaja« (FOče 2) (Mathieu 1993).

## 1.2 Frančiškova molitev in spoštovanje Boga

Pri Frančišku je Bog vedno imenovan. Zanj Bog ni niti neka božanska abstrakcija niti anonimna trojica. Frančišek v svojih molitvah Boga vedno imenuje z Božjimi imeni: Oče, Sin ali Sveti Duh. Trinitarična teologija, ki jo je razvijala Frančiškova šola, se je vedno srečevala z vero v trojstvo, izhajajoč iz osebe, s katero lahko vsakdo vstopi v osebni odnos.

Frančiškove molitve (E. Mariani, s. v. »Preghiera«, v: *Dizionario Francescano*)<sup>6</sup> nam kažejo njegovo ljubezen do Očeta, ki je svet, dober in velik. Frančišek je bil prevzet predvsem zaradi Božje veličine in transcendence. V Sončni pesmi<sup>7</sup> (FSp) je sam zapisal: »Tebi, najvišjemu, edinemu pristoji in nihče ni vreden tebe imenovati« (FSp 2). Pred Njegovim obličjem se mora molčati; potrebno je ustvariti tišino, da bi slišali, začutili vse tiste vzdevke, ki izražajo njegovo veličino in popolnost. Frančiškove molitve so ravno zaradi te zavesti velikokrat zapisane v litanjski obliki, da bi s tem poudaril, podčrtal Očetovo veličino:

*Ti si svet, Gospod Bog,  
Ti edini, ki delaš čudeže.  
Ti si močan.  
Ti si velik.  
Ti si najvišji.  
Ti si vsemogočni kralj,  
ti, sveti Oče,  
kralj nebes in zemlje (FhBn 1–2).*

Na eni strani Frančišek poveličuje Očetovo veličino, njegovo skrivnostnost in slavo, na drugi strani pa opeva njegovo usmiljenje, krotkost, blagost; govori o Očetu, ki je blizu ponižnim in majhnim, ki je dobrohoten do vsega stvarstva.

<sup>6</sup> (1.) *Contenuti*, (2.) *Modalità*, (3.) *Esemplarità*.

<sup>7</sup> Imenovana tudi *Hvalnica stvarstva*.

*Ti si naše upanje.  
 Ti si naša vera.  
 Ti si naša ljubezen.  
 Ti si vsa naša sladkost.  
 Ti si naše večno življenje,  
 veliki in čudoviti Gospod,  
 vsemogočni Bog,  
 usmiljeni Odrešenik! Amen (FhBn 6).*

Bog se nam je dal prepoznati kot Oče po razodetju svojega lastnega Sina Jezusa Kristusa, ki ga Frančišek pogosto imenuje: »ljubljeni Očetov Sin«, »Gospod vsega stvarstva«, »Bog in Sin Božji«. To so izrazi, ki izražajo Kristusovo slavo, ki je istočasno tudi Očetova. Večna Očetova beseda in učlovečena Beseda, ki je Kristus, nam razodevata Očeta, ki je začetek vsega dobrega, začetnik stvarstva in odrešenja. Frančišek se je zavedal pomembnosti teh dveh Besed (začetka stvarstva in začetka odrešenja), o katerih je pisal v Nepotrjenem vodilu (FN-PVod), ki govori tako o stvarstvu kakor tudi o zgodovini odrešenja.<sup>8</sup> Frančiškova šola je podedovala to Frančiškovo pojmovanje Očetovega dela. Frančišek je znal moliti Stvarnika po njegovem stvarstvu; v stvarstvu je odkrival duh Stvarnika (Mathieu 1993).

### 1.3 Bratstvo Božjih otrok

Frančišek je od tistega trenutka, ko je v Kristusu prepoznal Božjega Sina, Sina, ki je Očetov ljubljenec, začel na nov način razumevati zasnovano vesoljnega bratstva (A. Boni, s. v. »Fraternit«, v: *Dizionario Francescano*),<sup>9</sup> ki se zbira okrog Božjega Sina. Jezusov Oče je tudi

<sup>8</sup> »Vsemogočni, najsvetejši, najvišji in najvzvišenejši Bog, sveti in pravični Oče, Gospod, ti Kralj nebes in zemlje, zahvaljujemo se ti zaradi tebe samega, ker si po svoji sveti volji in po svojem edinem Sinu, s Svetim Duhom ustvaril vse, kar je duhovnega in telesnega, nas pa naredil po svoji podobi in sličnosti ter nas postavil v raj; in mi smo padli po svoji krivdi. Zahvaljujemo se ti, ker si nas po svojem Sinu ustvaril in po svoji sveti »ljubezni, s katero si nas ljubil« (Jn 17,26), dal, da se je sam pravi Bog in pravi človek rodil iz slavne in preblazene ter svete vedno device Marije; in si hotel nas, jetnike, odkupiti z njegovim križem, krvjo in smrtjo. In zahvaljujemo se ti, ker bo tvoj Sin spet prišel v slavi svojega veličastva, da bo poslal v večni ogenj preklete, ki se niso spokorili in te niso spoznali; tistim pa, ki so te spoznali in molili ter ti v spokornosti služili, bo rekel: »Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta, prejmite kraljestvo, ki vam je pripravljeno od začetka sveta« (Mt 25,34). Ker pa mi ubogi grešniki, nismo vredni, da te imenujemo, zato ponižno prosimo, naj se ti tvoj ljubljene Sin, naš Gospod Jezus Kristus, »nad katerim imaš veselje« (Mt 11,5), zahvaljuje skupaj s Tolažnikom Svetim Duhom za vse, kakor je tebi in njemu všeč. On, po katerem si nam storil tako velike reči, ti vedno zadostuje v vsem. Aleluja« (FNPVod 1-5).

<sup>9</sup> (1.) *Contenuti e valori della fraternità umana e cristiana*, (2.) *Contenuti e valori della fraternità francescana*, (3.) *Dinamismo e struttura della »fraternità« francescana*.

naš Oče, Oče vsega človeštva, Oče vsega stvarstva. Naziv »brat«, ki ga dajemo Božjemu Sinu zaradi njegovega učlovečenja, odslej Frančišek daje vsakemu bitju, ki izhaja iz Božjih rok, posebej pa tistim, ki jih Sin vabi k spoznanju, da so posinovljeni. Vesoljno bratstvo izraža torej skupni izvor. Ob vsem tem vidimo, da pri Frančišku ne gre za neko intelektualno, ampak za duhovno-mistično in tudi čustveno odkrivanje in razodevanje vere. Frančišek v človeku vedno bolj odkriva Božjo ljubezen, ki je odsev večne ljubezni. Tako začne razumevati čudovita razmerja med vsakim bitjem in Očetom, med vsakim bitjem in Kristusom, z vsakim človekom. In iz te kontemplacije privre njegova hvalnica, vse njegovo občudovanje in veselje. Ravno ta bratski čut za vsakega človeka ustvarja v njem globoko spoštovanje do vsakega posameznika, spoštovanje do vsake življenjske zgodbe, pa četudi je ta polna slabosti in grešnosti. Frančiškovo srce je polno usmiljenja do grešnikov, ki ga spominjajo na Kristusovo odrešensko ljubezen.

## 2 Sveti Frančišek pred Jezusom Kristusom

Kristusova skrivnost je tako bogata, da jo lahko vsaka generacija, vsaka kultura in vsak vernik odkriva, doživlja in živi na svojstven način. O pomenu in mestu Kristusa v Frančiškovem življenju in mislih (Hubaut 1993) govori knjiga *Le Crist dans la pensée de saint François d'Assise d'après ses écrits*, ki jo je napisal Nguyen-van-Khanh Norbert (Khanh 1989). V njej so predstavljene različne Kristusove podobe, izhodišče vseh pa je osebno srečanje in druženje s Kristusom (Hubaut 1993). Pri Frančišku se vsaka stvar začne v hoji za Kristusom,<sup>10</sup> s poslušanjem in izpolnjevanjem evangelija (S. Lopez, s. v. »Obbedienza«, v: *Dizionario Francescano*).

### 2.1 Kristus z mnogimi obrazi

Frančišek je imel izvirno podobo Jezusa Kristusa (A. Pompei, s. v. »Gesù Cristo«, v *Dizionario Francescano*).<sup>11</sup> V temelju njegove duhov-

<sup>10</sup> Vodilo in življenje teh bratov je v tem, da živijo v pokorščini, čistosti in brez lastnine in da se držijo nauka ter stopinj našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki pravi: »Če hočeš biti popoln, pojdi in prodaj vse, kar imaš, ter daj ubogim in imel boš zaklad v nebesih; potem pridi in hodi za menoj« in »Če kdo hoče priti za menoj, naj se odpo-ve sam sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj«; pa tudi: »Če kdo pride k meni in ne sovraži svojega očeta in matere in žene in otrok in bratov in sester, vrh tega pa tudi svojega življenja, ne more biti moj učenec« ter še: »Vsak, kdor bo zapustil hišo ali brate ali sestre ali očeta ali mater ali ženo ali otroke ali njive zaradi mene, bo prejel stokratno in dobil v delež večno življenje« (FNPVod 1,1–6).

<sup>11</sup> (1.) *La cristologia di Francesco come cristologia della »sequela« di Cristo*, (2.) *Il verbo incarnato salvezza universale*, (3.) *Cristo vita nostra*.

nosti in njegovega življenjskega apostolskega načrta obstaja posebno pojmovanje Kristusove osebnosti. Pri Frančišku ne gre za kako »svojeplavo« pojmovanje Kristusove osebe. Da bi razumeli njegov pogled na Kristusov obraz, moramo vsaj malo poznati kristologijo takratnega časa. Tudi Frančišek je tako kot vsak izmed nas dedič določene zgodovinske dediščine.

Da bi bolje razumeli izvornost njegovega približevanja Kristusu v časovnem kontekstu, je dobro, da na kratko pogledamo predstave, ki so bile žive v takratnem času (visokem srednjem veku). Romanske cerkve so zgovorne priče, ki nam omogočajo razumeti, »brati« Kristusove podobe v tedanjem času. Sveto pismo je bilo pogosto kakor vklesano v kamen, ki je bil znamenje vere. Vsi ti spomeniki izražajo Kristusovo podobo, podobo vsemogočnega Boga, Kralja slave, ki sedi na veličastnem prestolu in kateremu vse stvarstvo izkazuje vso čast. Ta Kristus navdihuje vernike z občutkom strahu. Kristus postaja nekdo, ki mu je potrebno v strahu služiti. Res pa je, da v tem obdobju ne moremo govoriti o kaki novi kristologiji, kajti ob božanstvih in zmotah,<sup>12</sup> ki so nastajale ob tem, se je že izoblikovala zdrava podoba Kristusa. Pojmovanje Kristusa se je na koncilih in v liturgiji oblikovalo vse od 5. stoletja dalje. V tem obdobju se pojavi Kristus kot Srednik, nedostopni Bog, Pantokrator. Zaradi takšnega gledanja je rahlo zbledela Kristusova človeška podoba. Pozneje, v času srednjeveških družbeno-političnih struktur, se Bog pojavi kot veliki vladar, Kristus pa kot glava. Tako je ta predstava še povečala moč podobe nedostopnega Boga, Pantokratorja. Izraz »naš Gospod« označuje poseben pomen. »Kristus Gospod« včasih označuje Kralja vojske; kristjani so tisti, ki so borijo pod banderom tega velikega Kralja. Papeži so uporabili to razlago še posebej v časih, ko so ljudi prepričevali in navduševali za križarske vojne, za obrambo vladarjev in kraljev.

Sv. Bernard in cistercijanska šola sta začela z novo pobožnostjo do »človeškega« Kristusa. O človečnosti Odrešenika, ki je umrl na križu, o njegovi ponižnosti, čutenju, veselju in trpljenju so sicer govorili že daljni predhodniki, kot je Origen, pa tudi bližnji, kot so sv. Gregor Veliki, sv. Anzelm, sv. Peter Damiani. Gre za jezik, ki izraža nežnost in tenkočutnost. In če pogledamo obdobje Frančiška in takratno pojmovanje Jezusa Kristusa, lahko rečemo, da ga je nagovorila »ljudska«

<sup>12</sup> Arianizem je ena izmed zmot prvih krščanskih stoletij. Oznanjati ga je začel aleksandrijski duhovnik Ariž (okrog 315), po katerem je dobil tudi ime. Arianizem zanika Kristusovo božanstvo. Beseda (Logos), ki ni večna in ni pravi Božji Sin, naj bi bila le neko vmesno bitje med Bogom in svetom. V Kristusu naj bi prevzela mesto človeške duše. Arianizem je bil obsojen na 1. vesoljnem cerkvenem zboru v Niceji (325). Njegov vpliv je kljub temu ostal živ še v poznejšem času, vendar se ni ohranila nobena cerkvena skupnost, ki bi zagovarjala ta nauk (Ekumenski leksikon, 1. izd., s. v. »arianizem«).

podoba Boga človeka, Jezusa kot človeka, ki razodeva Očetovo ljubezen.

Študij Frančiškovih Spisov odseva ti dve dimenziji: Kristus Gospod in skrivnost Kristusa človeka. V tem kontekstu lahko rečemo, da Frančišek ni odkril nič novega. Njegov delež je v poglobitvi in uravnoveženosti kristološke podobe, ki ni bila v praksi nikoli realizirana. Frančišek je sprejel živo Osebo, ki je postopoma prodrla v vse dimenzije njegovega življenja. Ta združitev s Kristusom ga je pripeljala v življenje s Kristusom, lahko bi rekli do umetnosti »živeti Kristusa«. V popolnem soglasju s časom, v katerem je živel, je utelesil hojo za Kristusom. Njegov način življenja v Kristusu je ostal dinamičen – živa pot in ne suhoparno, golo izpolnjevanje nekih navodil, napotkov in zunanega posnemanja (Hubaut 1993).

## 2.2 Odkritje Kristusovega obličja

Frančišek je na svoji poti zrelosti in duhovnega dozorevanja postopoma odkrival tudi Kristusov pravi obraz. Vedno bolj jasno se mu je kazal obraz, ki je bil kontrastno bogat, poln očarljivosti, mikavnosti in hkratne osupljivosti. Ob tem lahko rečemo, da pri Frančišku že v teku njegovega dolgotrajnega spreobrnjenja najdemo znamenja, ki kažejo na vrata, skozi katera bo v popolnosti stopil v velikonočnem bogoslužju in se tako pridružil Kristusu.

V življenju Frančiška velja za enega najpomembnejših naslednji dogodek.<sup>13</sup> Frančišek je veliko pešačil po Assisiju in njegovi okolici. Nekega dne je po nekem notranjem nagibu vstopil v staro, razpadajočo cerkvico sv. Damijana, da bi preživel nekaj trenutkov v zbranosti. Cerkvica je bila res razpadajoča: ostanki porušenih zidov, plevel med kamenjem, luknje v zidovih, v apsidi pa pozabljen, zanemarjen križ, ki je spominjal bolj na vzhodno ikono kot pa na okrvavljenega Kristusa, kot ga je upodabljal zahodni krščanski svet. Razširjene roke, velike oči, ki preiskujejo srce z veliko, nebogljeno, dobro in koprnečo željo. Njegovo obličje je eno samo nemo vprašanje. Frančišek je pokleknil pred to razpelo pred oltarjem in mrmral naslednjo molitev:

<sup>13</sup> Kakor koli, zgodilo se je tole. Zgodba se v zelo veliki meri vrti okrog ruševin cerkve sv. Damijana, starega asiškega svetišča, ki je bilo očitno zanemarjeno in je razpadalo. Tukaj je imel Frančišek navado moliti pred razpelom med temnimi in brezciljnimi dnevi prehoda, ki so sledili tragičnemu polomu vseh njegovih vojaških stremeljenj, verjetno bridkih zaradi izgube družbenega ugleda, kar je bilo strašno za njegovega občutljivega duha. Ko je tako molil, je slišal glas, ki mu je rekel: »Frančišek, mar ne vidiš, da je moja hiša v ruševinah? Pojdi in mi jo obnovi.« (Chesterton, 54).



*»O vzvišeni in veličastni Bog,  
razsvetli temine mojega srca.  
Daj mi pravo vero, trdno upanje  
in popolno ljubezen,  
razumnost in spoznanje,  
o Gospod,  
da se bom držal tvoje svete in resnične zapovedi. Amen«* (FmK).

Molitev odseva vse, kar lahko najdemo v ostalih Frančiškovih spisih: globoko vero in globoko zakoreninjenost vsega njegovega bivanja v tej veri. Križani ni simbol poloma, ki bi ga bilo potrebno objokovati, ampak obličje Najvišjega in živega, slavnega Boga.

Frančišek se tedaj ni prvič ustavil in zazrl v kakšen križ. Toda tega dne je, napolnjen s Svetim Duhom, gledal z očmi srca resnično človeško obličje – obličje, napolnjeno s preprosto lepoto. V trenutku je Frančišek razumel, da gre za Božje obličje, Boga, ki je privzel človeška usta, da bi spregovoril kot človek človeku. Tišina tega križanega Človeka postaja Beseda, ki boli, ki pretresa. Bog pove vse s svojo tišino. Gre za odločujočo Frančiškovo izkušnjo, v kateri je prišel do jasnega spoznanja, da je Bog križana Ljubezen.

Frančišek se ni več ločil od tega slavnega križa; ni več ločil smrti od življenja. Kristus, včeraj križani, je danes živ in v slavi. Vse njegovo življenje se je odvijalo pod tem dvojnimi vidikom: Jezus Odrešenik in Jezus Gospod. V svoje osebne molitve je tako pogosto vključeval liturgično antifono praznika povišanja svetega Križa: »Gospod mi je dal tako vero v cerkvah, da sem takole preprosto molil in govoril: »Molimo te, Gospod Jezus Kristus, tukaj in v vseh tvojih cerkvah, ki so po vsem svetu; in te hvalimo, ker si s svojim svetim križem svet odrešil« (FOP 4–5). Frančišek je dodal »Gospod« in »po vsem svetu«, s čimer je jasno izrazil obširnost in uravnovešenost svoje vere. Vsa apostolska Frančiškova pot in tudi pot njegovih bratov se odvija v senci te nove Kristusove navzočnosti: navzočnosti Gospoda in Odrešenika, ki vlada vsemu svetu (Hubaut 1993).

### **2.3 Kristus v Frančiškovih spisih – Kristus je »Gospod in Bog«**

Frančišek nikoli ne kliče Kristusa z imenom Jezus ali Jezus Kristus ali samo Kristus, temveč se vedno nanj obrača z »Gospod Jezus (Kristus)« ali »naš Gospod Jezus Kristus« (Hubaut 1993, 34–42). To sta tudi najbolj pogostna vzklika. Razodevata živo zavest Kristusovega Božjega gospostva in univerzalnosti.

Beseda Bog (*Deus*) Frančišku večkrat predstavlja trinitarnega Boga ali Boga Očeta (Khanh 1989, 57–68). Na mnogih krajih pa misli

s tem izrazom samo Kristusa: »Gospod Bog se nam daje kot svojim sinovom« (FPre 11). Evharistični kontekst kaže na Kristusa: »In vse stvari, kar jih je pod nebom, po svoji naravi služijo Stvarniku, ga spoznavajo in se mu pokoravajo bolje od tebe. Tudi ga niso križali hudobni duhovi, temveč si ga križal ti, skupaj z njimi, in ga še naprej križaš, ko se naslajaš v razuzdanostih in grehih. S čim se torej moreš ponašati? Kristus Stvarnik!« Za Frančiška je Kristus človek in Bog, zato nikoli ne ločuje človeškosti od božanstvenosti. Frančišek ima vedno pred očmi živo osebo, Boga človeka, v katerem in s katerim Oče in Sveti Duh delujeta skupaj. Ob tem lahko omenimo, da ni Frančiškova kristologija nikoli ločena od trinitarične skrivnosti. Zanj je skrivnost odrešenja delo trinitarične ljubezni: »Vsemogočni, najsvetejši, najvišji in najzvišenejši Bog, sveti in pravični Oče, Gospod, ti Kralj nebes in zemlje, zahvaljujemo se ti zaradi tebe samega, ker si po svoji sveti volji in po svojem edinem Sinu s Svetim Duhom ustvaril vse, kar je duhovnega in telesnega, nas pa naredil po svoji podobi in sličnosti ter nas postavil v raj« (FNPVod 23,1). Zanj je živa Trojica Stvarnik in Odrešenik. Gre za trajno stvarjenje in odreševanje. Vsaka Božja oseba dela za odrešenje človeka in človeštva. Na drugi strani pa o evharističnem Kristusu piše: »Čeprav se namreč zdi, da je Gospod Jezus na različnih krajih, ostane vendar nedeljiv in ne pozna nobenega okrnjenja, temveč kot eden deluje povsod, kakor je njemu vseč, z Bogom Očetom in Svetim Duhom na veke vekov. Amen« (FPre 33).

Frančišek je pokazal, da je imel živo zavest Kristusovega božanstva in božanstva Očeta ter Svetega Duha. V njegovih Spisih je nemogoče pomešati tega transcendentnega Kristusa in Sodnika s katerim koli velikim prerokom ali reformatorjem. Je Bog in Gospod! »In tolikšno čast dajajte Gospodu sredi vam zaupanega ljudstva, da boste vsak večer po glasniku ali po drugem znamenju oznanili, naj vse ljudstvo hvali in se zahvaljuje vsemogočnemu Gospodu Bogu. Če tega ne boste storili, vedite, da boste morali »na sodni dan dajati odgovor: pred vašim Gospodom Bogom Jezusom Kristusom« (FPVod 7–8; prim. FNPVod 23,7–8). Ta pogled Frančiška spodbuja k molitveni drži pred slavo in svetostjo Kristusa Boga, »ki ne bo več umrl, ampak bo večno živel in je poveličan« (FPre 22). To navzočnost je prav posebej čutil pred Najsvetejšim. Frančišek opisuje češčenje Najsvetejšega v svetem strahu in s priklonom do dna: »[B]rat Frančišek, malovreden in slaboten človek, vaš mali služabnik, pozdrav v Njem, ki nas je odrešil in opral s svojo dragoceno krvjo. Ko slišite Njegovo ime, ga molite in se mu v svetem strahu in s spoštovanjem priklonite do tal. Njegovo ime je: Gospod Jezus Kristus, Sin Najvišjega, ki je blagoslovljen na veke. Amen« (FPre 3–4). Če gledamo s tega zornega kota, lahko zaključimo, da je Frančišek otrok svojega časa. Podoba Kristusa Gospoda ni

bila nikoli odstranjena. Gospod ni bil nikoli čaščen samo kot sijajno božanstvo, ampak vedno v povezavi s ponižno, ubogo in trpečo človeško podobo. Frančišek se je tako približal cistercijanski šoli, ki je gradila svojo duhovnost ravno na tej človeški dimenziji božanstva. Tako je za Frančiška Kristus pravi Bog in pravi človek (Hubaut 1993).

## 2.4 Druge podobe Kristusa v Frančiškovih spisih

Večkrat Frančišek slavi in se zahvaljuje Očetu, ki je »dal, da se je sam pravi Bog in pravi človek rodil iz slavne in preblazene ter svete vedno device Marije« (FNPVod 23,3) in si »privzel resnično meso naše človeškosti in krhkosti« (2 FPKr 4). Zato Frančišek pozdravlja Marijo z dokaj konkretnimi vzdevki, ki ne izrazijo svojega bistva, če nimamo pred očmi materinstva. Frančišek jo opeva predvsem zaradi njenega materinstva.<sup>14</sup> V nasprotju z vsemi herezijami takratnega časa<sup>15</sup> je Frančišek močno poudarjal in opozarjal svoje brate na dejstvo, da je Bog resnično prevzel človeško naravo (Hubaut 1993).

Pri Frančiškovi veri gre za uravnoteženost med Kristusom Bogom in Kristusom človekom, med njegovo slavo in njegovim trpljenjem ter krhkostjo. V Kristusu Gospodu gleda vedno tistega, ki je trpel za nas – to dejstvo postane Frančiškova vodilna misel. Frančišek od svo-

<sup>14</sup> »Poslušajte, bratje moji: če blažena Devica Marija uživa toliko časti, kakor je prav, ker je nosila Odrešenika v svojem telesu; če je blaženi Janez Krstnik vztrepetal in se ni upal dotakniti temena Božjega svetnika; in če častimo grob, v katerem je nekaj časa počival; kako svet, pravičen in vreden mora biti tisti, kateri njega, ki ne bo več umrl, ampak bo večno živel in je poveličan ter ga »želijo videti angeli, drži v rokah, ga prejema s srcem in usti in ga daje drugim, da ga prejemo« (FPRe 21–22).

<sup>15</sup> Taki heretiki so bili npr. katari ali bogomili. Bogomilstvo je nastalo pod vplivom raznih vzhodnih verskih zmot med Bolgari v 10. stoletju. Vodil ga je pop Jeremija, ki si je privzel ime Bogomil, in po njem je dobilo to uporniško gibanje tudi ime. Oklenili so se ga tudi številni menihi in škofje. Učili so, da je ves tvarni svet hudičevno delo, zavrgli so staro zavezo in preroke, Kristus je po njihovem imel le navidezno telo. Odklanjali so čaščenje Marije in svetnikov, moč zakramentov, zakon, duhovništvo in vsakršno bogoslužje ter sploh poslanstvo Cerkve. Nagnjeni so bili k strogosti, postu in uboštvu. V spoštovanju so ohranili le molitev očenaša. Prepričani so bili, da jih neposredno vodi Sveti Duh. Iz Bolgarije je bogomilstvo seglo v Makedonijo in Srbijo, kjer je dobilo ime »babuni« ter se kar precej razširilo med ljudstvo, čeprav so srbski državni in cerkveni voditelji to zmoto na vso moč preganjali. Najbolj se je bogomilstvo zasedrilo v Bosni (12. stol.), kjer je imel veliko veljavo njihov vodja z imenom »ded«. Kljub preganjanjem so tu bogomili (bosanski kristjani) ostali stoletja predani svojim naukom in navadam, dokler se niso pod Turki (15. do 19. stol.) izgubili v islamu. Deloma je bogomilstvo prodrlo tudi na Zahod, v Italijo (patarini), Francijo (albižani, po mestu Albi) in Nemčijo (katari, iz *katharoi* – čisti), vendar na vernost vseh teh krajev ni imelo večjega vpliva. S silo, še bolj pa z misijonarskim nastopom redovnikov, je bilo dokaj hitro zatrto. (Ekumenski leksikon, 1. izd., s. v. »bogomilstvo«).

jega spreobrnjenja naprej dodaja vsem liturgičnim molitvam še molitev »Molimo te«, ki izraža vse, kar veruje in živi. Vedno bolj je prepričan, da je potrebno poveličevati Kristusa in ga blagoslavlјati ravno zaradi tega, ker je po svojem križu in trpljenju postal Odrešenik sveta. Zanj je skrivnost slave Gospoda Kristusa skrita v njegovi ponižnosti, v njegovem križu, kjer se razodeva tista prava Božja slava. V tem je bistvo skrivnosti. Frančišek uporablja niz predstav (Khanh 1989), podob, ki izražajo skrivnost ponižnosti.

»Kristus služabnik« umiva noge svojim bratom (FOpom 4). Gre za eno najmočnejših Frančiškovih kristoloških podob. Frančiška je ta podoba zelo nagovorila. Večer velikega četrтка je eden izmed bistvenih elementov duhovnosti manjših bratov. Ko se je rojevalo prvo bratstvo in ko so se začeli imenovati »manjši«,<sup>16</sup> jih je Frančišek opozoril na Kristusovo dejanje velikega četrтка, ko je umil noge svojim učencem.

»Trpeči služabnik« je močna izrazna podoba, ki se kot rdeča nit pojavlja v Frančiškovem psalterju, imenovanem tudi Molitveno bogoslužje Gospodovega trpljenja. Tu se Frančišek poistoveti z Jezusom Kristusom, ki ga žalijo in zasramujejo, z Jezusom Kristusom, ki se čuti osamljenega v trpljenju.

»Ubog in romarski Kristus« je podoba, ki se je Frančiška globoko dotaknila. Velikokrat ima pred očmi podobo Kristusa, ki je poslan na steze človeštva, kjer s svojo materjo živi od miloščine.<sup>17</sup> Ta podoba nima utemeljitve v evangeljskem besedilu. Razlagalci Spisov sv. Frančiška izpeljujejo to misel iz evangeljskega odlomka: »Lisice imajo brloge in ptice neba gnezda, Sin človekov pa nima, kamor bi glavo naslonil« (Mt 8,20). Tudi življenjepisec Čelano je zapisal, da je Frančišek velikokrat govoril o uboštvu in opozarjal brate na te evangeljske besede. V povezavi s tem je potrebno omeniti tudi štiridesetdnevni post, ki ga je preživel na samotnem kraju. Frančišek je doživljal Kristusa kot popotnika, ki je prišel in živel od miloščine. Kristus kot ubog in popotnik. Kristus kot Očetov romar, ki je zapustil globoko sled v srcih ljudi, in tudi kot ubog berač. »In miloščina je dediščina in pravica, ki gre ubogim in ki nam jo je pridobil naš Gospod Jezus Kristus« (FNPVod 9,8). Gre za kristološko dimenzijo, ki je tudi teološko globoko utemeljena. Kristus ubog je vse prejel od svojega Očeta. Ob njem vsi ubogi v veri spoznavajo svojo človeško dimenzijo, ki dobi svojo vrednost v odnosu do nebeškega Očeta. V tej dimenziji vsi po-

<sup>16</sup> »Manjši« pomeni: manjši od ostalih, ponižni, pomeni biti služabniki.

<sup>17</sup> »Bil je ubog in popotnik ter je živel od miloščine, on sam in blažena Devica in njegovi učenci. Kadar bi jih ljudje sramotili in bi jim ne hoteli dati miloščine, naj se za to zahvaljujejo Bogu, saj bodo zaradi sramotenja prejeli veliko čast pred sodnim stolom našega Gospoda Jezusa Kristusa« (FNPVod 9,5-6).

stajajo bratje s Kristusom in bratje med seboj, ker so dediči istega Očeta. Vse stvarstvo je dar.

»Kristus črv« je kristološka podoba, ki Frančiška spominja na Kristusovo učlovečenje.<sup>18</sup> Zaradi svojega greha je človek kakor gol na dnu svoje bede in zavržen kot črv na stezi. Kristus se je popolnoma poistovetil s človekom, s človekom grešnikom.

»Kristus jagnje«. V evharistični skrivnosti Frančišku jagnje predstavlja navzočnost vstalega Gospoda, poleg tega pa tudi prostovoljno prelitje krvi nove zaveze.<sup>19</sup> Ta večpomenska podoba pa ne izraža samo daru ali Kristusovega izobilja, ampak predvsem slavo Gospoda Jagnjeta, ki sedi na nebeškem prestolu, kot ga predstavlja knjiga Razodetja.

»Kristus dobri pastir« je prav tako zelo priljubljena Frančiškova podoba, ki se v Spisih večkrat ponovi. Dobri pastir je tisti, ki da življenje za svoje ovce in jih pelje k polnosti življenja.<sup>20</sup>

Ob vseh teh podobah odkrivamo, kako je bil Frančišek dejansko otrok svojega kraja in časa. Bil je človek, globoko poglobljen v evangelij in liturgijo. Tako je Kristus zanj Bog Stvarnik, Bog Izraela, živi in resnični Bog; Sodnik, toda istočasno tudi Služabnik, ki je umil noge svojim učencem, Berač, Romar, trpeči Služabnik, Črv, Jagnje, dobri Pastir, ki daje svoje življenje ... Frančišek se je zavedal, da je bogastvo vseh Kristusovih dimenzij nemogoče upodobiti z eno samo podobo, sliko, primerjavo.

Frančiškovo krščanstvo ni teološki traktat. Frančiška so osvojile, zapeljale, omamile žive Kristusove podobe, ki v polnosti odgovarjajo njegovemu življenju. V trinitarično skrivnost Frančišek stopa s Kri-

<sup>18</sup> »Imejmo svoja telesa v sramoti in preziru, kajti vsi smo po svoji krivdi bedni in trhli, zoprni in črvom podobni, kakor pravi Gospod po preroku: ›Jaz sem črv in ne človek, zasramovanje ljudi in zaničevanje ljudstva‹ (Ps 21,7; Job 25,6)« (2 FPKr 46).

<sup>19</sup> »Človek prezira, oskrunja in tepta Božje Jagnje, kadar – po apostolovih besedah – ne razločuje in ne razlikuje svetega Kristusovega kruha od ostale hrane ali dejani ali ga nevreden uživa ali ga tudi, čeprav vreden, uživa lahkomišelnost in nevredno, ko vendar Gospod pravi po preroku: ›Preklet, kdor malomarno opravlja Gospodovo delo‹ (Jer 48,10)« (FPre 19).

<sup>20</sup> »O vsi bratje, glejmo na dobrega pastirja, ki je za rešitev svojih ovac prenesel trpljenje na križu. Gospodove ovce so hodile za njim v stiski in preganjanju, v sramoti in lakoti, v slabosti in preizkušnjah in še v mnogočem drugem. In prav po tem so prejele od Gospoda večno življenje. Za nas, Božje služabnike, je torej velika sramota, da so svetniki izvrševali dela, mi pa hočemo prejemati čast in slavo iz tega, da o teh delih samo beremo in jih oznanjamo« (FOPom 6). »Zatekajmo se k njemu kot ›pastirju in varuhu naših duš‹ (Pt 2,25), ki pravi: ›Jaz sem dobri pastir, ki pasem svoje ovce in svoje življenje dam za svoje ovce‹ (prim. Jn 10,11–15). O kako svetega in ljubkega, dobrotnega in ponižnega, miroljubnega in prijetnega, ljubeznivega in nad vse zaželenega brata in sina imamo, takšnega, ki je dal življenje za svoje ovce in je prosil Očeta za nas, govoreč: ›sveti Oče, ohrani v svojem imenu te, ki si mi jih dal‹« (2 FPKr 56).

stusom. Stopa po stopinjah Gospoda Jezusa Kristusa. Sledi stopinjam Sina, ki ga vodi Sveti Duh, ki je v popolnosti usmerjen k Očetu. Vsa mistična gibanja v zgodovini krščanstva je vodil Sveti Duh, ki je prišel iz trinitarične dimenzije Boga. Tudi Frančišek pripada tej tradiciji. Zgodovina nas uči, da se je vsaka kristologija, ki je zanemarila trinitarični vidik, izgubila v kakšni izmed ideologij. Frančišek nikoli ni govoril o Kristusu izven sinovske povezanosti z Očetom ali izven popolne razpoložljivosti Svetemu Duhu.

Če je za Frančiška Bog v bistvu Oče, potem je Kristus vedno mišljen kot edini Sin, ljubljeni Očetov Sin. Spisi sv. Frančiška velikokrat poudarjajo Kristusovo sinovsko pokorščino. Ko Frančišek govori o Kristusu, uporablja tiste pridevke, ki predstavljajo njegovo osebno videnje Kristusa, Boga. Jezus je tako Sin, »blagoslovljeni in slavni Sin«,<sup>21</sup> »najvišji Božji Sin«,<sup>22</sup> ki prihaja iz nebes. Frančišek ga največkrat imenuje ljubljeni Sin (*Dilectus*). Ta izbira nam kaže način, na kakršnega Frančišek največkrat pojmuje Kristusa, ki je vedno povezan z Očetom. Jezusa nikoli ne pojmuje samostojno, ampak vedno v odnosu z Očetovo ljubeznijo. Tako je res Očetov ljubljeni Sin, čigar bistvena vloga in poslanstvo je ljubiti in častiti Očeta v imenu vsega človeštva: »On, po katerem si nam storil tako velike reči, ti vedno zadostuje v vsem« (FNPVod 23,5). Tako je Sin tisti, ki časti, posreduje in slavi Očeta. Samo v Kristusu najde Oče popolno veselje. To je eno izmed najbolj izvirnih mest frančiškove teologije. Človek je ubog in grešen, nevreden, da bi imenoval Božje ime. Ne more častiti, moliti in slaviti Očeta, če se ne ustavi in ne moli, meditira pred Kristusom, pred Sinom Boga Očeta. In ta Sin je edinstveni posrednik vseh milosti, ki izhajajo od Očeta in so namenjene človeku; je edini, ki posreduje v imenu vseh nas.

Kristus je za Frančiška Sin, ki moli. Je zgled, drža, ki je globoko nagovorila duha asiškega ubožca. Če manjši brat želi hoditi po Kristusovih stopinjah, po stopinjah Kristusa ubogega, romarja, potem mora predvsem slediti Sinu, s tem da osredotoči svoje življenje na očetovski odnos do Sina.

Priljubljeni vzdevek, ki ga Frančišek daje Kristusu, je tudi Brat, ki da svoje življenje za svoje brate in ki posreduje zanje: »O kako svetega in ljubkega, dobrotnega in ponižnega, miroljubnega in prijetnega,

<sup>21</sup> »Očetova volja pa je bila, da bi njegov blagoslovljeni in slavni Sin, katerega nam je dal in ki je bil rojen za nas, daroval samega sebe s svojo krvjo na oltarju križa v žrtev in daritev, ne zaradi sebe, po katerem je vse nastalo, temveč na naše grehe; in zapustil nam je zgled, da bi hodili po njegovih stopinjah« (2 FPKr 11–13).

<sup>22</sup> »To delam zato, ker na tem svetu od najvišjega Božjega Sina ne vidim telesno ničesar razen njegovega najsvetejšega telesa in njegove najsvetejše krvi; to namreč oni prejemajo in samo oni delijo drugim« (FOP 10).

ljubeznivega in nadvse zaželenega brata in sina imamo, takšnega, ki je dal življenje za svoje ovce in je prosil Očeta za nas, govoreč: »Sveti Oče, ohrani v svojem imenu te, ki si mi jih dal« (2 FPKr 56).

Jesus razodeva velikonočno skrivnost, ki je pot k Očetu. Hkrati pa je tudi manifestacija in izvir Duha. Frančišek je vse te dimenzije živel zelo praktično in v vsakdanjem življenju: odprl je evangelij, poglobljaj se je v liturgijo Cerkve, poslušal je Besedo, ki mu je razodela »najvišjo Trojico in sveto Enost, Očeta in Sina in Svetega Duha« (FPre 1). Ta beseda mu je kot pesem ljubezni, ki obdaja zemljo. Ko Frančišek pridiga, ko oznanja evangelij, nikoli ne govori samo o Svetem Duhu brez Jezusove inkarnacije; nikoli ne pridiga o Sinu, ki je meso postal, brez prisotnosti Svetega Duha. V Nepotrjenem vodilu (FNPVod) je zapisano, kako morejo bratje hvaliti in spodbujati: »Vsi bratje morejo, kadar koli bi se jim zdelo primerno, z Božjim blagoslovom med katerimi koli ljudmi oznanjati to ali podobno spodbudo in hvalnico: Bojte se Boga in ga častite, hvalite in slavite ter se mu zahvaljajte; molite Gospoda, vsemogočnega Boga, kot Enega in kot Trojico, Očeta in Sina in Svetega Duha, stvarnika vesolja« (FNPVod 21,1–2).

Frančišek na poti do Najvišjega uporablja različne podobe, da bi lahko s srcem in razumom čim bolj dojel veličino svoje poklicanosti in usmerjenosti.

Frančiškov odnos do Boga in do Jezusa Kristusa je temelj vseh ostalih dimenzij pokorščine. Tako kot je pokoren Bogu, je pokoren tudi »njegovi« Cerkvi. Kakor bratom in sestram, tako tudi naravi, stvarstvu. In bolj ko razumemo ta temeljni odnos (Frančišek – Bog), bolj razumemo tudi ostale dimenzije.

## Sklep

Frančiškov odnos do Boga je pomembno zaznamoval tako njegovo osebnost kot tudi njegov odnos do bratov in sester, Cerkve in stvarstva. Brez poznavanja Frančiškovega doživljanja Boga ne moremo vstopiti v njegovo razumevanje pokorščine. Frančiškovo »odkritje« Boga in pomembnosti Jezusa Kristusa za zgodovino odrešenja ter soočenje z »mnogimi obrazi« Jezusa Odrešenika predstavljajo namreč temelj celostnega razumevanja Frančiškovega življenja, še posebej njegovega življenja v pokorščini.

## LITERATURA:

- Bodo, Murray. 2003. *Frančišek – pot in sanje*. Ljubljana: Brat Frančišek.  
 Chesterton, Gilbert Keith. 2001. *Sveti Frančišek Asiški*. Ljubljana: Brat Frančišek.  
*Dizionario Francescano*. 1995. Padova: Edizioni Messaggero.  
 Hubaut, Michel. 1993. Il Gesù Cristo di san Francesco. *La spiritualità di Francesco*

*d'Assisi (Presenza di San Francesco 38): 29–42.*

Janežič, Stanko. 1986. *Ekumenski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.

Khanh, Nguyen van. 1989. *Le Crist dans la pensée de saint François d'Assise d'après ses écrits*. Paris: Les Editions Franciscaines.

Mathieu, Luc. 1993. Dio padre. *La spiritualità di Francesco d'Assisi (Presenza di San Francesco 38): 21–28.*

Saint François d'Assise, *Documents Ecrits et premières biographies*. 1968: Paris: Les Editions Franciscaines.

Vimercati, Maria in Branca, P. Emiliano (ur.). 1991: *La spiritualité de François d'Assise*. Paris. Italijanska izdaja: 1993. *La spiritualità di Francesco d'Assisi*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana.

*Vodilo in življenje, Spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare*. 1998. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca:

2 FPKr – Pismo vsem kristjanom (kasnejša redakcija),

FhBn – Hvalnica Bogu najvišjemu,

FmK – Molitev pred Križanim pri Svetem Damijanu,

FNPVod – Nepotrjeno vodilo,

FOP – Oporoka,

FOPom – Opomini,

FPRe – Pismo celotnemu redu,

FPVod – Potrjeno vodilo,

FSp – Sončna pesem ali Hvalnica stvarstva.



Christian Gostečnik OFM

## Zapleti v spolnosti in hrepenenje po odrešenju

*Povzetek:* Spolnost v vsej svoji izraznosti najmočneje odseva najgloblje vibracije človeške psihe. V spolnosti se na najmočnejši način pokaže, kdo človek v resnici je, saj je ravno spolnost arena, v kateri se odigravajo najbolj značilne vloge medčloveških odnosov, ki kličejo po razrešitvi. V tem članku bomo zato predstavili spolnost v njenih najbolj temnih odsevih zasvojenosti, ki pa so zato še močnejši krik hrepenenja po odrešenju oziroma odraz razbolelega telesa, ki hrepeni po ljubezni, spoštovanju, sprejetosti in pripadnosti. Spolnost pa je zato lahko tudi veliko znamenje človeka, ki v svojem jedru hrepeni po očiščenju in s tem odrešenju.

*Ključne besede:* spolnost, zasvojenost, perverznost, relacijska družinska paradigma, sakralnost, odrešenje.

### *Abstract: Complications in Sexuality and Yearning for Redemption*

Sexuality in all its expressions most strongly reflects the deepest vibrations of the human psyche. In sexuality it is shown who man really is because just sexuality is the arena where the most characteristic roles of interhuman relations calling for solution are played. The paper presents sexuality in its darkest shades of obsession, which, however, are a loud cry of yearning for redemption and an expression of the pained body yearning for love, respect, acceptance and belonging. Thus, sexuality can also be the indication of man, who in his core yearns for purification and, consequently, for redemption.

*Key words:* sexuality, obsession, perversity, relational family paradigm, sacrality, redemption.

## Uvod

Spolnost je bila za psihoanalizo in je še danes eden izmed največjih izzivov, le da se je v sodobnem svetu, predvsem na osnovi raziskav in menjave psihološke paradigme pogled nanjo radikalno spremenil. Sodobna psihoanalitična paradigma namreč trdi, da človek ni samo konglomerat nezavednih impulzov, ki na vsak način hočejo aktualizacijo, ampak je človek v samem jedru bitje odnosov. V tem smislu si sodobni analitiki prizadevajo integrirati spolnost v celotno kompleksnost človeškega doživljanja in pri tem ubirajo najrazličnejše smeri. Glede na to smo soočeni s temeljnim imperativom, ki ga zahteva menjava psihološke paradigme, in sicer da postavimo odnos z drugim v sam temelj človeške motivacije, iz katere tudi spolnost dobiva svoj osnovni pomen, saj postaja del najgloblje medčloveške dialoške psihične vsebine, v kateri temelji in se vzdržuje intimni svet vsakega posameznika. V skrivnosti in svetosti intime in njenega najglobljega hrepenenja pa so vrisana najpomembnejša

vlakna vsakega zrelega in funkcionalnega odnosa, ki nosi pečat sakralnosti.

## 1 Spolnost v relacijski družinski paradigmi

V relacijsko družinski paradigmi je spolnost opredeljena kot izjemno ekspresivna arena, v kateri se odigravajo temeljne relacijske teme in strastni, večkrat zelo težki in zapleteni boji, nabiti s hrepenjem, ki daje spolnosti izjemno vlogo in pomen. Z relacijskega stališča pri tem ne govorimo zgolj o spolnosti kot taki, ampak predvsem o telesu, telesnem doživljanju in zaznavah, ki so bistveni pri razvoju spolnosti, kakor tudi pri celotnem razvoju moške oziroma ženske identitete ter organskih senzacij in s tem v zvezi organskega spomina, ki je vsekakor vtisnjen v najgloblja psihična in organska vlakna vsakega posameznika (Mitchell 1988, 2002).

a) Že v otrokovem zgodnjem doživljanju je področje njegovega delovanja pretežno omejeno na notranja telesna občutja in vse bolj tudi na vplive iz zunanjega sveta, ki jih zaznava in začne počasi predelovati. Ta notranja telesna občutja in njihova regulacija se na najgloblji način pokaže tudi pri posameznikovi spolnosti. Otrok pri razvijanju svojega pogleda na svet in druge ljudi črpa in posplošuje predvsem iz glavnih modelov organskih doživetij, ki mu jih v tej zgodnji fazi omogočata predvsem starša (Stern 2004). Način, kako starša pristopata k njemu, kako se ga dotakneta, ga pobožata, objameta, se za vedno vtisne v najgloblja vlakna otrokovega doživljanja in na tej osnovi se tudi organizira organski spomin, somatski spomin (Rothschild 2000) in zato trdimo, da telo vedno pomni te pomembne zgodnje telesne stike s starši, saj predstavljajo osnovni material, prvi odnos, na katerem se začne razvijati človeška psihična struktura. Lahko torej rečemo, da so ta zgodnja telesna doživetja osnovni organizacijski gradniki za bolj kompleksna poznejša doživetja oziroma postanejo paradigme za vse nadaljnje psihološke dogodke, njihovo doživljanje in dojemanje (Mitchell 1988, 2002), kar se v vsej silovitosti pokaže ravno v spolnosti in posameznikovem odnosu do nje.

Telesna senzorna doživetja nikoli ne izgubijo svoje pomembnosti, ker se, kot rečeno, izjemno globoko vtisnejo v t. i. organski spomin. Te senzacije, kot so dotik, vid, sluh, okus in vonj, predstavljajo prve zaznavne elemente bližine z drugim, le-te pa se ravno v spolnosti pokažejo še na prav poseben način, in sicer, kako posameznik doživlja bližino in oddaljenost. Vsak posameznik bo dejansko pozneje v življenju iskal podobna senzorna doživetja ter po njih hrepenel tudi v odrasli intimi in spolnosti. Na osnovi somatskega spomina (Rothschild 2000) bo iskal občutje, ki ga je doživljal ob materi in očetu ter bratih

in sestrah, v tem objemu skušal poustvariti najzgodnejša občutja varnosti in zavarovanosti, pripadnosti, topline in bližine, shranjena v njegovem nezavednem svetu, ki je bil v zgodnjem otroštvu še neverbalen, zato pa silovito močan, saj predstavlja prvi stik z drugimi in nas zato tudi najmočneje zaznamuje. Ta doživljanja se bodo ravno v spolnosti ponovno prebudila na čisto nezaveden, vendar izredno očiten način. Če bodo ta senzorna doživljanja zlorablajoča, bo iskal nove odnose, kjer bo ponovno zlorabljen, saj mu to pomeni temeljni stik z drugimi, ki pa je pomembnejši kot pa biti na varnem in ostati brez stika z drugimi, brez katerega čuti, da ne more preživeti (Repič 2006, 113).

V to areno vstopajo tudi otrokove potrebe, ki niso samo potrebe po hrani, ampak gre tu predvsem za potrebe po zavetju, čustveni toplini in bližini, razumevanju, sozvočju in zadovoljenosti ter globokem, neustavljivem hrepenenju po drugem. To bližino bo pozneje vedno znova iskal v vsakem intimnem in seveda tudi v spolnem odnosu. Potrebe, ki so v prvih dneh in tednih življenja bistveno zadovoljene prek hranjenja in čustvenega ter senzornega dotika, bodo pozneje dobile širše razsežnosti. Mogoče jih je opaziti tudi v spolnih hrepenenjih in željah. Obenem pa so ravno te potrebe tudi temeljni preizkus fleksibilnosti zakoncev, pa tudi družine in njenih članov, in sicer vsakega člana posebej, saj gre za način, kako se npr. starši približajo otroku, kako ga hranijo in kaj prebujajo v njem: ali so sočutni, ga zavračajo ali so vsiljivi. Vsi ti odzivi imajo za otroka in pozneje za odraslega zelo pomembna sporočila, kot npr. njegove potrebe so pomembne, njegove potrebe so sramotne ali pa je vse drugo pomembnejše od njega, kar posameznik vedno znova obnavlja in podoživlja tudi v spolnosti (Kompan-Erzar 2003). Tako lahko otrok že zelo zgodaj doživlja, da se mora prilagoditi družinskemu sistemu, če hoče preživeti, ali da mora biti prava shramba za težke čustvene vsebine, ki jih družinski člani odlagajo vanj z namenom, da bi ohranili sistemsko ravnotežje.

Pri tem pa ne gre samo za doživljanje sebe in drugega, ampak tudi za doživljanje sakralnega, presežnega ali svetega oziroma globinskega doživljanja sebe in drugega ter neustavljivega hrepenenja, ki ga predstavlja odnos med jaz in ti ter seveda tudi odnos do Boga. Podoba Boga, ki daje v hrepenenju religioznega, vernega posameznika občutje varnosti, zavarovanosti in nežnega varovanja, je lahko na osnovi umanjanja zgodnjih sprejemajočih, ljubečih in varnih odnosov, ki so utemeljeni na čisto organskem dotiku, povsem skrivljena, zato bo lahko ta posameznik v poznejšem razvoju tudi doživljal Boga kot krutega, celo zlobnega, kot zlorablajočo "figuro", ki se igra s človeško usodo, ali pa se za Boga sploh ne bo zanimal oziroma bo do njega razvil izje-

mno brezbržen in celo sovražen odnos (Simonič 2006, 130-131).

b) Dejstvo, da spolnost vsebuje prepletanje teles, ki ga povzroča izjemno intenzivno hrepenenje po bližini, ki omogoča brezštevilne variacije teh prepletov, le-te pa je mogoče razumeti kot tisto, kar nudi idealen izraz za strast, hrepenenja, konflikte in pogajanja v odnosu med posameznimi člani v celotnem sistemu družine. Spolnost je zato izjemno silovit organizator doživljanja, saj gre ravno pri spolnosti za vse zgoraj navedene strastne dinamike. Telesne senzacije in čutno ugodje ali neugodje določajo mejo posameznikovega telesa, posameznikovo kožo, videz, njegove razmejitve in dialektiko telesnih in spolno intimnih pozicij: nad, pod, znotraj, nasproti, obkrožen, kontroliran, vstopajoč, oboževan, očaran itd. (Mitchell 1988, 2002).

Vsak posameznik ima v sistemu družinskih odnosov svoje mesto, ki pa je bistveno prepletano z drugimi; po teh odnosih bo vedno znova hrepenel in jih na osnovi tega hrepenenja vedno znova vzpostavljaj. Z drugim ustvarja odnose, tako imenovani potencialni psihični prostor (Winnicott 1988), ali prostor sakralnosti, kot ga mi imenujemo in v katerem na enkrat način ustvarja in doživlja sebe in druge. Drugi so prav tako zaznamovani z najrazličnejšimi odnosi in siloviti mi prepleti dinamik ugodja in neugodja, zaupanja in nezaupanja, topline in nelagodnosti ter varnosti in nevarnosti, ki se vedno znova odražajo v spolnosti. V tem konfiguracijskem relacijskem zakonskem pa tudi družinskem polju se bo posameznik skušal vključiti ali pa se bo oddaljil, če mu to vzdušje ne bo ugajalo oziroma je zanj nevarno, morda pa se mu ne bo zmožeg izogniti in lahko bi rekli, da se podobna dinamika vedno znova ustvarja tudi v spolnosti (Erzar 2002). Vsak posameznik bo zato najprej ravno v družini na vso moč iskal svoj prostor in upal ter hrepenel, da bo morda tam zanj nekoč le dovolj prostora, če se bo dovolj prilagodil in zliil z družinskim vzdušjem. Včasih v družini ni nobenih pravih razmejitev med posameznikom in starši in torej zanj sploh ne bo prostora, kot npr. v izrazito anksioznih in konfliktnih družinah, kje je vse prežeto z bolečino in travmo. Tam posameznik sploh nima svojega čustvenega prostora in zato sploh ne zmore zaživeti svojega življenja; zato pa bo ravno po takem odnosu hrepenel v vseh poznejših navezavah z drugimi, saj mu bodo ravno ta občutja obljubljala odnos.

Podobna dinamika se bo na osnovi teh primarnih odnosov v družini ponovila tudi med partnerjema, ki bosta na temelju najglobljih in zato najbolj zavezujočih afektov, ki so bili prisotni v izvorni družini, skušala ustvariti podobno vzdušje in odnose, vendar tokrat z velikim upanjem in hrepenenjem, da bi se te neljube dinamike tokrat razrešile, razpletle in da bi zaživela povsem drugače, in sicer v skladu s svojimi hrepenenji in željami, ki so globoko vrisane v njuni psihični

strukturi. Podobno prepletanje odnosov, želja in hrepenenj ter strastnega iskanja bližine in pravega zlitja z drugim bosta pozneje partnerja skušala najti tudi v njuni najgloblji intimi in spolnosti. Lahko bi rekli, da je v tej dinamiki neustavljivega hrepenenja doma tudi sakralnost odnosov in želje po Bogu ter intimnem odnosu z njim. Ta odnos z Bogom pa je lahko zaradi strastno konfliktnih odnosov v primarni družini popolnoma zamegljen in s tem razvrednoten; razvrednotena pa bo lahko tudi podoba Boga, s katero, zaradi te skrivljene podobe, osnovane na zgodnjih odnosih v družini, posameznik ne bo zmožgal vzpostaviti pravega in pristnega odnosa do Boga (Rizzuto 1979, 1998; Simonič in Cvetek 2006, 354-355).

c) Siloviti biološki vzgibi v fenomenologiji spolne vzburjenosti, občutek, da nas nekaj žene, ustvari naravni besednjak za dramatično izražanje dinamike, ki vključuje konflikt, anksioznost, kompulzivnost, beg, strast, ekstazo in očaranost (Mitchell 1988, 2000, 2002). Gre za izjemno globino hrepenenja po drugem, ki je prisotno v vsakem posamezniku; vsak posameznik se bo skozi svoje življenjsko obdobje vedno znova srečeval s tem temeljnim hrepenenjem. Gre namreč za globoko zavezujoča občutja predanosti in zlitja ali simbioze z drugim, ki je bistveno za prva obdobja človeške psihične rasti. Po tem zlitju bo v poznejši intimi tako z drugim kakor tudi z Bogom vedno znova hrepenel.

To globoko, da ne rečemo kar ekstatično hrepenenje in z njim povezana doživetja je mogoče opaziti tudi v vsakem globokem religioznem doživljanju (Simonič in Cvetek 2006, 344). Tam, kjer se Bog na poseben način dotakne človeka, ta doživlja izjemno globoko zavezanost, občutje zlitja in ekstatičnosti. Gre za občutje sakralnosti, ki ga lahko tudi partnerja doživljata v medsebojni globoki intimi, kjer se popolnoma zlijeta drug z drugim in kjer v vsej globini in polnosti doživljata, da med njima ni nobenih razmejitev več, ampak da sta v polnosti postala eno, da sta nerazdružna in da si v vsem pripadata oziroma bosta po tej globoki dinamiki vedno znova hrepenela. Ta globinski vzgib neverjetne strastne privlačnosti ju lahko privede do izkustva, ne samo neverjetne in strastne privlačnosti ter neustavljivega hrepenenja, ampak tudi do občutja, da sta bila vedno skupaj in da nikoli ni bilo časa, ko nista bila skupaj, ko se nista poznala, skratka, do občutja brezčasnosti, ki pa je temeljna komponenta sakralnega doživljanja.

Lahko bi rekli, da že čista telesna ali organska pripadnost družinskih članov drug drugemu predstavlja neverjetno močan notranji vzgib, občutje ali afekt, ki ga posameznik tudi pozneje išče. Psihični oziroma sakralni prostor, ki je ustvarjen med posamezniki v družinskem sistemu, obenem pa seveda tudi sistem sam na sebi, zaznamuje

vse člane družine. S tem postane najmočnejši organizator doživljanja. Če tako npr. v posameznikovi izvorni družini ni vladalo vzdušje varnosti, se bo ta posameznik bal bližine drugih, ki bi mu lahko povzročili novo ranjenost. Zlasti pa bo težko integriral intimnost s spolnostjo; spolnost bo tako v intimnih odnosih med zakoncema prvi pokazatelj, da je med njima nekaj bolečega, da se ne razumeta, da drug ob drugem ne doživljata varne bližine, da ni sozvočja in medsebojne harmonije. Spolnost bo hitro postala arena najbolj bolečih in konfliktnih ter izredno travmatičnih bojev.

d) Sama intimnost, skrivnostnost in ekskluzivnost posameznikovega doživljanja spolnosti med staršema naredi spolnost še bolj pripravno za izražanje pomenov, ki so povezani z interpersonalnim področjem, kot so npr. pojmi biti dostopen-nedostopen, viden-zamegljen, površina-globina, dinamike, ki jih spremlja neverjetno globoko neustavljivo in strastno hrepenenje. Spolnost v tem pogledu razumemo kot dinamiko odnosov, ki najgloblje povzame vso intenziteto strastnih bojev za dosego stika, za vključitev, za preseganje izolacije in zavrženosti (Mitchell 1988, 2000, 2002).

Relacijska družinska paradigma (Gostečnik 2004) s tem v zvezi izrecno poudarja, da je družina globinski sistem vlog, pravil in nezavednih dinamik in šele razmejitve med družinskimi člani oziroma njihovimi podsistemi lahko zares omogočijo zdrav in funkcionalen razvoj posameznih članov družine, ki se v intimi družinskih odnosov razvijajo in ustvarjajo svojo lastno identiteto. Hkrati pa poudarja medsebojno povezanost in hrepenenje po tej povezanosti, ki omogoča oblikovanje medosebnega psihičnega, sakralnega prostora, in sicer na temelju medsebojne soodvisnosti. Gre za nenehno dialektično dinamičnost med odvisnostjo in samostojnostjo, med bližino in oddaljenostjo ter med pripadnostjo in avtonomijo. Vse te dinamike omogočajo posamezniku, da se razvije v samostojno osebnost in obenem zmore ustvarjati intimo medosebnih odnosov, ki so večkrat popolnoma neizrazni, skrivnostni oziroma taki, da jih ni mogoče v polnosti izraziti.

Tudi področja doživljanja sakralnosti so v tem pogledu globoko zasebna, intimna in neizrazna, ravno tako kot vsak pristen globinski intimni odnos. Tudi na področju sakralnega doživljanja, doživljanja svetega namreč vlada neprodirljiva skrivnostnost in neizraznost. Nemogoče je namreč izraziti globino npr. religioznega doživljanja in predvsem doživljanje svetega ter hrepenenja po presežnem, ki je lahko tako globoko neizrazno, da je vse to mogoče samo čutiti in nikakor ubesediti. Ta doživetja kažejo, da je vsak globinski intimni odnos v vsej svoji presežnosti in globini skrivnosten in se ga v resnici ne da opisati z besedami, ne da opisati z izrazi siceršnjega doživljanja člo-

veških občutij, saj presega vsak domet vsakdanjega človeškega doživljanja.

## 2 Hrepenenje po intimi

Posameznikovo najgloblje hrepenenje (Stern 1995, 2004) se izrazito odraža v iskanju odnosa z drugim. To lahko opazujemo že pri majhnem otroku, ki že vse od začetka išče stik in emocionalno izmenjavo z drugim, zlasti z materjo in očetom. Zato mora biti mati na razpolago za telesni in predvsem čustveni stik oziroma da je sprejemljiva za otrokovo iskanje stika z njo. Otrok se srečuje z dobrimi in slabimi izkušnjami, z materjo, ki je na razpolago, ali materjo, ki ga zavrača, včasih pa celo zavrže. Pri tem pa moramo poudariti, da so odnosi med materjo in otrokom veliko kompleksnejši, kot se to vidi na prvi pogled. Čustvena prisotnost staršev se namreč spreminja, njihovo doživljanje otroka je prepleteno z njihovimi lastnimi potrebami po varnosti. Starševska zmožnost, da so na razpolago, da so dosegljivi in kreativni ter fleksibilni v odnosu do otrok, je zato seveda velikokrat zamegljena zaradi njihove lastne ujetosti v ranljivost in konfliktnost njihove psihične strukture. Relacijski družinski pogled temu dodaja še razsežnost hrepenenja, hrepenenja po presežnosti, hrepenenja po intimnem stiku s svetim in sakralnim, ki ga tudi omogoča družina. Tudi odnos z Bogom omogoča družina s svojimi vrednotami ter predvsem s svojim odnosom do sakralnega in svetega.

Čut za intimnost dobi svojo izjemno izrazno moč v prostoru med jaz in ti, ki je tisti sakralni prostor odnosa, po katerem posameznik hrepeni, v katerem posameznik doživlja svojo lastno presežnost, kakor tudi presežnost drugega ter si obenem prizadeva napolniti ta prostor z notranjepsihičnimi vsebinami, ki nastajajo na osnovi medosebnega doživljanja, darovanja in podarjanja. Na podoben način si že otrok na vso moč prizadeva postati del družinskega sistema in je za to pripravljen žrtvovati celo svojo lastno identiteto. Otrok namreč ne zmore preživeti brez temeljnega odnosa in navezav na starše, saj je potreba po odnosu in s tem intimi najprimernejša potreba, zato lahko rečemo, da se osnova vse poznejše intime rojeva ravno v družini. Zato bo otrok vedno pri starših iskal tiste pozitivne odzive in čustvene vibracije, ki ga bodo vodili do najglobljega stika s starši.

Seveda pa lahko starši odgovorijo otroku tudi na način, ki ni v soglasju z njegovimi potrebami; starši lahko npr. s svojim odzivom dobesedno "vdrejo" v otrokov notranjepsihični svet doživljanja. Medtem ko je mati pri pravilnem funkcioniranju predvsem rahločutna in se s sočutjem odzivna na otrokove želje, je pri nezdravem funkcioniranju lahko celo groba in netaktna. V tem primeru govorimo o starših, ki

niso sposobni slišati otrokovih želja, jih niso sposobni uganiti in zato v otroku vidijo samo odsev svoje lastne podobe, kar pa povzroči, da se v otroku razvije "lažni jaz". To pomeni, da starši otroku nudijo napačno podobo o njem samem in o njegovih potrebah, željah in čutenju (Winnicott 1988). V tem smislu ima lahko tudi celotni družinski sistem neverjetno izrazit vpliv na otrokov razvoj in njegovo samopodobo ter občutek za intimnost. Družinski sistem ima namreč svoje potrebe po varnosti, in če starša tega ne zmoreta ustvariti, bo eden od otrok postal nosilec starševske patologije ali "grešni kozel"; kriv bo za starševsko nezmožnost ustvariti njun funkcionalni zakonski intimni svet, zato bosta potrebovala otroka, ki ju bo s svojim vedenjem vedno znova odvrčal od temeljnega soočenja z njuno lastno nefunkcionalnostjo. Otrok se bo tako naučil, da je edini način, kako priti v svet intime s staršema, da se podredi njunim željam in hotenjem, namesto da bi dobil občutek, da si starša želita zveze z njim in to samo zato, ker je otrok, ker je vreden, ker je želen in zaradi tega hoten.

Tu govorimo o t. i. nerazrešenih stanjih, nerazrešenih težkih afektih, s katerimi sta preplavljena starša, ali pa celoten družinski sistem. Starša se ne zmoreta soočiti s temi vsebinami in se zato prenesejo ali kar prelijejo na enega izmed otrok, ki na ta način postane "grešni kozel", "identificirani pacient" oziroma "nedolžno jagnje", ki povzame vase te nerazrešene afektivne psihične vsebine. Otrok na ta način postane nosilec groz in zapletov, skratka, tisti, ki je vsega kriv in obnem odrešitelj, saj se vsi zaradi npr. otrokovega neprimerne vedenja ukvarjajo z njim, medtem ko ostale psihične vsebine ostajajo boleče zakrite, vse dokler se npr. starša ne prepoznata v otrokovih težavah, namreč da sta onadva vir težav, ki jih otrok samo pozunanja (Repič, 2006, 115). Lahko bi rekli, da je otrok v tem smislu vir odrešenjskega procesa, ki lahko privede do dokončnega razreševanja in odrešenja kar celih generacijskih zapletov ali pa se prenesejo še v naslednje generacije. Otrok se bo na ta način nezavedno naučil, da je mogoče graditi najglobljo intimo prek zelo bolečih afektov, kot so jeza in žalost, večkrat pa tudi pravi sram in celo gnus (Simonič in Cvetek 2006, 342-343; Cvetek et al. 2006, 52).

Kaj se z otrokom zgodi v takšnih okoliščinah? Winnicott (1988) dokazuje, da otrok v nesprijemajočih pogojih ne zmore ohraniti avtentičnih želja in potreb, saj je stalna nezadovoljenost zanj preveč boleča. Pravi jaz je torej zanemarjen ali pa potlačen, saj starši povzamejo vso njegovo notranjost, vedno ostajajo v središču, ker je odnos z njimi osnova za fizično in emocionalno preživetje. Tako otrok preoblikuje samega sebe v skladu z materino vizijo in postane "mamin sin" ali "mamina hči", z drugimi besedami, razvije "lažni jaz", ki je v skladu z materino oziroma sistemsko, ne pa z njegovo podobo (Ko-



hut 1984; Winnicott 1988) ter zato lahko pozneje na podoben način razvije "lažno intimo" s svojim partnerjem.

Z drugimi besedami, ni torej dvoma, da otrokove želje po bližini in intimi, povezanosti in pozornosti vedno presegajo fizične in emocionalne vire njihovih staršev. Otrok se nauči, da ga bolj opazijo, če postane bolj podoben starševski oziroma družinski sistemski podobi o sebi, pa čeprav gre lahko tu za izrazito negativno pozornost ali celo zlorabo; vendar otrok išče odnos, ker brez odnosa ne more preživeti, in se je za to pripravljen zelo prilagoditi starševski ali družinsko sistemski zahtevi. Torej so glede na to lahko v vsaki osebi elementi lažnega jaza ter lažne intime, ki poganja funkcionalno in nefunkcionalno prilagodljivost (Kohut 1984; Winnicott 1988).

Farber (1976) je že pred desetletji ta proces označil z izvirnim pomenom izraza "promiskuiteta", kjer gre za težnjo lažne intime, lažnega jaza, da bi se zлил s komer koli, pri čemer mu daje občutek varnosti, čut, da ga "žene" k drugemu. Otroci bodo na ta način tiho trpeli, zanikali, da je kar koli narobe v njihovi družini, branili bodo očeta in mater, jima skušali pomagati ter nosili njihova občutja krivde in sramu, ki bodo postala njihova lastna, in začeli sebe dojemati kot gnusne in pokvarjene ter torej nevredne starševske pozornosti. Tu gradimo na predpostavki, da ima otrok sicer potrebo po oblikovanju sebe v samostojno osebnost, vendar se mora prilagoditi. Tako tudi relacijski model predpostavlja silovito primarno potrebo po interpersonalni povezavi, po pripadnosti družini, ki narekuje otroku, da se prilagodi starševski viziji. Sebe mora predstaviti na tak način, da bo viden in sprejemljiv in zato tak otrok postane ujetnik starševskega sveta, njihovega pomena in njihovih vrednot (Mitchell 1988, 2000, 2002).

Relacijska družinska paradigma (Gostečnik 2004) dodaja temu razumevanju še novo perspektivo, in sicer relacijski družinski model predpostavlja, da so najbolj subtilne vibracije in hrepeneče navezave medsebojnega prepletanja celotnega družinskega sistema, kakor tudi strastni vzgibi konfliktnih razmerij, bistveni pri izgradnji posameznikove psihične strukture in s tem tudi temelj intime. V družinskem sistemu se nenehno odigravajo izjemno pomembne dinamike hrepenenja po odnosu in uresničenja tega hrepenenja, ki zagotavlja pripadnost in varnost. V tem najbolj sakralnem intimnem templju družine se posameznik nauči presežnosti in občutij za sveto in večno, saj vsak posameznik za vedno pripada očetu in materi in vsak oče in mati tudi za vedno ostajata na prizorišču najglobljih afektivnih navezav na otroke. Zato sta tako oče kot mati za otroke najsvetejše svetinje, pa čeprav lahko velikokrat ne zmoreta prav začutiti svoj otrok in lahko celo navidezno čisto odpovesta, vendar v najglobljih vlaknih najbolj subtilnih vibracij človeških čutenj za vedno ostaneta vpisana kot nezamenljiva in nenadomestljiva, saj sta del njegovega najglobljega intimnega sveta.

Mitchell (1988, 2000, 2002) trdi, da so najgloblji intimni odnosi vedno povezani tudi z večjim ali manjšim strahom in predpostavlja, da gre za univerzalni proces, saj je vsak izmed staršev na nek način nedosegljiv in do neke mere vdira v otroka, kar vsekakor povzroča strah in zaradi česar igra relacijski konflikt, ki je večkrat posledica tega strahu, tako značilno močno vlogo. Otrokov odnos z vsakim pomembnim skrbnikom in vsi poznejši intenzivni odnosi med odraslimi so odsev varovanja notranjepsihičnega sveta in njegovih najintimnejših vibracij in šele varnost, ki jo lahko nudi ali pa ne nudi drugi, v tem primeru starši, bistveno vpliva na vse nadaljnje bližnje, intimne odnose. Ta proces torej lahko narekuje pobeg iz neizogibnih notranjepsihičnih stisk in istočasno iskanje drugih globljih ter bolj zasebnih doživetij, kar lahko naznanja poznejše hrepenenje po intimnosti in obenem strah pred njo. V vsakem odnosu lahko prevladuje en ali drugi proces, vendar so v vsakem odnosu prisotni vsi procesi, vprašanje je le, kateri od teh procesov je močnejši in vplivnejši.

Prevladujoči pomen spolnosti v življenju vsakega posameznika torej največkrat izhaja iz teh osnovnih relacijskih modelov iskanja stika, predaje in pobega, ki so jih na prvinski način doživeli v odnosih družinskega sistema. Fairbairn (1952, 1958) je že pred desetletji predpostavljal, da sta lahko tako ugodje kakor tudi bolečina "kanala" do drugega. Odnos posreduje aktivnost in čutenje. Če drugi nudi ugodne aktivnosti, je po Fairbairnu model iskanja stika iskanje le-teh. Toda ugodje v intimnosti je veliko nežnejše od ugodja samega po sebi. Če je emocionalni pristop do drugega, prvenstveno do staršev, kompleksen, kot trdi moderna relacijska teorija, ima intenzivno doživljanje ugodja mnogo pomenov. Spolno vzbujenje in celotno področje intime v tem oziru vsebuje silovite fiziološke odzive in hkrati zahteva polno emocionalno odzivanje drugega. Zato intima vedno pomeni srečanje z drugim, kar pa vsebuje elemente tveganja in s tem tudi implicitne drame (Mitchell 1988, 2000, 2002). Te drame iskanja intimnosti med staršema oziroma možem in ženo ter otroki imajo zato zelo pomembne posledice za ves nadaljnji razvoj posameznika in tudi celotne družine.

V spolnosti se zato vedno znova odpira vprašanje, ali bo drugi tu in na kakšen način. Ko se spolnost približa pravi intimnosti, postane iskanje drugega odprto emocionalno srečanje, saj posameznik fizično in psihično preda sebe v roke drugega. Tako lahko trdimo, da igra spolnost zelo pomembno vlogo v intimnih odnosih in z gotovostjo lahko rečemo, da tu ne gre zgolj za regulacijo ugodja samega na sebi, ampak predvsem za vzpostavitev in ohranitev intimnih čustvenih vzgibov in torej nikakor ne zgolj fizioloških potreb, saj je odnos temeljna in vzajemna potreba dveh, ki se emocionalno odzivata drug na drugega. Odnos je zato najmočnejši posrednik, prek katerega se posameznik emocionalno najde v povezanosti z drugim in v odnosu išče intimnost, jo vzpostavi, izgubi in ponovno najde (Mitchell 1988, 2002). S stališča relacijske družinske paradigme bomo temu rekli, da

si vsak član družine prizadeva doseči ali ustvariti medosebni intimni prostor z vsakim članom družine, saj ta prostor pomeni prostor varnosti, sprejetja, medsebojnega potrjevanja in prepoznavanja ter notranje najgloblje razpoložljivosti za drugega.

Ker spolnost bistveno deluje v službi intimnosti, nikakor ni vseeno, kdo je specifični drugi, ki naj se odziva na ranljivost, ki jo nosi želja po intenzivnosti in pomenu. Gre za določeno neutešljivo fiziološko privlačnost, ki se odvija v procesu intenzivne spolne odzivnosti drugega, ta pa daje spolnemu odnosu njegov dramatičen medosebni pomen. To pa nadalje pomeni, da je zelo napačno razlagati vlogo spolnosti zgolj v relaciji do potreb po odnosnosti in povezanosti, kot "seksualizacijo", ki v tem smislu predpostavlja, da že sama spolnost prinaša pomen in smisel odnosnosti. Spolnost sama na sebi namreč nikoli ne more dati pomena, ampak lahko tudi v njej in predvsem tudi v njej iščemo in najdemo pomen, ki pa je vsekakor vedno globlji, torej relacijski. Če to temo ovrednotimo še z relacijskega družinskega modela, potem je jasno, da ni celotno doživljanje in poglobljanje drame iskanja in odkrivanja drugega nič drugega kot najgloblje krojenje vzajemnega sodoživljanja, ohranitve odnosa in umiritev v varnem naročju drugega.

Spolnost postane arena, v kateri se znova in znova postavljajo ista vprašanja, in sicer: Ali boš tam, če te bom potreboval? Me boš zadovoljil ali izpraznil in izrabil? Ali bo, če obdržim svojo željo zate, ne da bi jo obrnil, sprevrgel, izropal ali izpraznil, zadovoljstvo premagalo bolečino in razočaranje (Mitchell 1988, 2000, 2002)? V relacijskem družinskem pogledu ta vprašanja dobijo še globljo vsebino: Ali bosta oče in mati zadovoljila potrebe svojih otrok, bodo otroci zanju prvenstvena skrb, bosta skrbela drug za drugega, bo njuno medsebojno predajanje in podarjanje ustvarjalo varno in ljubeče intimo? Bo dom, ki ga bodo ustvarjali skupaj, zares prostor najglobljih, intimnih, zadovoljujočih in srečnih doživetij, ki bodo vzbujala rast in napredek? Bo tam Bog oziroma ali je Bog tisti, ki poteši najgloblje hrepenenje človeškega srca, ali pa je to samo iluzija prevaranih, nebogljenih in nemočnih?

V spolnosti se s tem vprašanjem srečamo v begu, s katerim se hočemo izogniti tem dilemam in ga dostikrat ponuja izkrivljena spolnost, ki se odraža v najrazličnejših oblikah spolnih zlorab, pri katerih gre za izjemno močan krik po odnosu, vendar v zelo skrivljeni obliki. Relacijski družinski model razume te deviacije kot pobeg, kot čisti obup, in s tem v zvezi tudi za pobeg iz vsakega pravega dožemanja svetosti in sakralnosti spolnosti, saj je ta nevarna, grešna in gnusna. Zato se vsak od teh posameznikov zapre vase in v sebi išče prostor varnosti, miru in notranjega zadovoljstva ter sebe večkrat doživlja kot gnusnega in povsem neprimerne.

Lahko rečemo, da gre pri tem za notranji pritisk po razrešitvi osamljenosti oziroma poskus razrešiti strah pred drugim. Ta pobeg po-

meni, da je tveganje pri iskanju odnosov preveliko oziroma da stik z drugimi člani, zlasti s starši ali z zakoncem, ni bil dosežen kljub velikemu tveganju in izpostavljenosti ter ranljivosti in je zato pobeg neizogiben. To je obenem tudi pobeg v izoliranost, pobeg k najrazličnejšim hobijem, pa tudi v dolge ure v službi, službena potovanja in zunajzakonska razmerja, ki vsa prinašajo določeno zadovoljitev, vendar so daleč stran od prave intime in pristinega odnosa.

V resnejših motnjah je grožnja doživljanja želje v odnosu z drugim pogosto tako velika, da zavre posameznika, da bi si dovolil kar koli želeli od drugega. Vsaka želja po zblizanju je lahko zelo nevarna grožnja. Že Kernberg (1980) opisuje posameznike z mejno osebnostno strukturo, pri katerih je spolna želja v polnosti usmerjena na samega sebe in kjer je vsaka možnost, da bi drugi predstavljal priložnost za vzbujenost ali vir zadovoljitve preprosto odstranjena. Bolj mejni pacienti dovolijo sami sebi spolno gratifikacijo z drugimi, vendar ob tem neizogibno doživljajo globok strah pred ponovno zavrnjenostjo in s tem ponižanjem in sramom. Zato mora ta posameznik drugega ponižati, razvrednotiti in s tem zmanjšati pomen drugega oziroma skuša zavestno, sistematično degradirati drugega zgolj na predmet zadovoljevanja, saj tveganje pred predajo predstavlja pravo grožnjo, ki lahko ogrozi celo samo psihično preživetje. Vendar pa hrepenenje po odnosu ostaja, saj ravno to hrepenenje po odnosu globoko v sebi nosi klic in upanje po odrešenju.

## Zaključek

Na osnovi relacijske družinske paradigme predpostavljamo, da spolnost nikakor ni samo odgovor organizma na spolni impulz, ampak da gre pri spolnosti tudi za psihični in duhovni odziv, ki je povezan z organskimi komponentami in se zato to doživljanje v največji možni globini dotakne vsakega posameznika. Zato lahko rečemo, da lahko v našem razcepljenem svetu spolnost delimo na zdravo, kjer je integrirana s čustvenim in duhovnim vidikom in na spolnost, ki je samo še obupen klic po odrešitvi oziroma telesni izraz zlorabe, ki boleče hrepeni po odrešenju. V tem oziru spolnost pomeni izjemen napor telesa, ki naj proizvede vse tisto, kar naj bi sicer predstavljal odnos, vendar ga človeška psiha ne zmore več ustvariti. Gre torej za čisto izkrivljeno obliko spolnosti, ki jo imenujemo zloraba in ki je v tem primeru samo še odraz izjemno globoke razbolelosti. Vse to namreč kaže samo na eno osnovno dejstvo, in sicer da je vsak intimen odnos izjemno krhek, kar se vsekakor najbolj plastično pokaže ravno v spolnosti, ki je arena najgloblje ranljivosti in obenem, če je prežeta z občutljivostjo do drugega, najgloblja možna intima, ki jo lahko dosežemo samo v odnosu z drugim. Če posameznik tega ni zmožen, potem si išče nadomestke, in sicer preko zlorabe spolnosti, dejansko ali pa v fantazijah, in na ta način pokaže, kako neverjetno globoko

smo zavezani k odnosom, preko katerih je edino možno doseči odrešenje.

Element sprostitev anksioznosti se pri perverziji velikokrat pokaže, kot da je v povezavi s spolnostjo, obenem pa s prevlado nad drugim predstavlja manično zmago, kar se v spolnosti vedno znova odraža. V fantaziji in aktivnostih, ki vključujejo anonimnega in zamenljivega drugega, je prevladala depresivna anksioznost iz primarnega odnosa. Tako je tudi promiskuiteta vedno iskanje drugega, in to kljub temu da tega drugega nikoli v resnici ne doseže. Promiskuiteta torej pomeni beg pred zaželenim drugim, in sicer zaradi prevelike anksioznosti, ki jo lahko taka bližina povzroči. Zato se taka oseba zadovolji zgolj z iskanjem drugega v spolnosti, ki naj tega posameznika notranje umiri in pozdravi. Tudi to iskanje vsebuje globinsko hrepenenje po odnosu in odrešenju.

Vsekakor pa lahko rečemo, da se tudi sicer v najboljših odnosih stalno odigrava konfliktna drama vključevanja in razvezanosti, prilagoditve in upora, iskanja in odkrivanja. Najbogatejša in najbolj integrirana spolna doživetja so zaznamovana z odprtostjo do interpersonalnih dram in z integriranjem različnih relacijskih tem, ki jih izražata skupno odkrivanje in skupen odpor, saj je spolnost ravno tista arena, v kateri se odigravajo najpomembnejše drame, zapleti in najgloblja hrepenenja, ki jih premore človeška psiha. Tam, kjer tega sozvočja ni, oziroma kjer je strah pred intimo prevelik, lahko prevlada en sam motiv in se iskanje, predaja ali pobeg odigrajo v stereotipnem kompulzivnem ponavljanju istih tem perverzности, ki pa kljub vsemu kriči po odnosu in intimi, ki pa je ta posameznik ni zmožen, saj tudi zanj spolnost predstavlja najbolj subtilen način medosebnega odnosa.

Spolnost torej z relacijskega stališča ne pridobi samo na pomembnosti, ampak je šele v relacijski konfiguraciji tudi dokončno osmišljena. Spolnost v relacijski družinski paradigmi predstavlja eno izmed najbolj izraznih dimenzij človeškega interaktivnega doživljanja, sprejemanja in odzivanja ter eno izmed najglobljih izrazov notranjepsihičnih vibracij, ki predstavljajo intimnost. V spolnosti posameznik na zelo enkraten način pokaže, kdo zares je, kako doživlja sebe, kako sprejema druge in predvsem kakšnega dialoga je sposoben sam s sabo in z drugim. Skratka, spolnost je in ostaja arena, v kateri se odigravajo najpomembnejše relacijske konfiguracije, ki z vso silovitostjo kažejo na presežnost in sakralnost medosebnih in družinsko sistemskih odnosov; kažejo pa tudi na ustvarjalnost ter človekovo najgloblje hrepenenje po presežnem, saj tudi v spolnosti in zlasti v spolnosti človek vedno znova presega samega sebe, in sicer s tem, da se podarja drugemu. Od vsakega posameznika pa je odvisno, v koliki meri je tega zares sposoben in zato je spolnost tudi najmočnejši pokazatelj zmožnosti za intimo in srečanje z drugim.

## Literatura

- Cvetek, Robert, Katarina Kompan-Erzar, Tomaž Erzar in Christian Gostečnik. 2006. Relational family therapy. V: Jill S. Scharff in David E. Scharff, ur. *New paradigms for treating relationships*, 51-61. New York: Jason Aronson.
- Erzar, Tomaž. 2002. Slovo od Freuda: Moški narcizem in zanikana čutenja v teoriji nagonov in v relacijsko-sistemijski teoriji. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Fairbairn, William R. D. 1952. *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Routledge.
- . 1958. On the nature and aims of psychoanalytic treatment. *International Journal of Psychoanalysis* 39:374-85.
- Farber, Leslie H. 1976. *Lying, despair, jealousy, envy, sex, suicide, drugs, and the good life*. New York: Basic Books.
- Gostečnik, Christian. 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Kernberg, Otto F. 1980. *Internal world and external reality*. New York: Jason Aronson.
- Kohut, Heinz. 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University Of Chicago Press.
- Kompan-Erzar, Katarina. 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Mitchell, Stephen A. 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Repič, Tanja. 2006. Avtonomija in intimnost v družini kot dejavnika tveganja za spolno zlorabo. *Psihološka obzorja* 15, št. 1:111-25.
- Rizzuto, Ana-Maria. 1979. *The birth of the living God*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1998. *Why did Freud reject God?: A psychodynamic interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Rothschild, Babette. 2000. *The body remembers: The psychophysiology of trauma and trauma treatment*. New York: W. W. Norton & Company.
- Simonič, Barbara. 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:123-36.
- Simonič, Barbara, in Robert Cvetek. 2006. Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti (navezanost na Boga in Marijo). *Bogoslovni vestnik* 66, št. 3:339-58.
- Stern, Daniel N. 1995. *The motherhood constellation: A unified view of parent-infant psychotherapy*. New York: Basic Books.
- . 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.
- Winnicott, Donald W. 1988. *Human nature*. London: Free Association Books.

Maria Carmela Palmisano SL

## »Reši nas, Bog veseljstva!« Študij evhologije v Sir 36H,1-17<sup>1</sup>

### *Predstavitev doktorske disertacije*

*Povzetek:* V članku je predstavljena doktorska disertacija, ki jo je avtorica leta 2006 zagovarjala na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu. Študija je osredotočena na drugo molitev Sirahove knjige – Sir 36H,1-17. Raziskava, narejena na podlagi analize rokopisa B, edine priče odlomka v hebrejščini, razlaga molitev v kontekstu celotne knjige in v razmerju do predhodnega starozaveznega izročila, še posebej deuteronomističnega in preroškega.

Poleg predmeta, metode dela in razčlenitve raziskave članek predstavlja dosežene rezultate. Raziskava je omogočila osvetliti povezave med obravnavano evhologijo, ki smo jo opredelili kot »krik na pomoč« za odrešenje Izraela, in predhodnim sobesedilom (Sir 31G,21 – 32G,24), v katerem smo dokazali potek sodnega procesa *tožbe*. V raziskavi smo analizirali podobnosti in značilnosti v primerjavi z nekaterimi kumranskimi besedili in z odlomki judovske liturgične molitve *amidah*. Na podlagi študije je bila izdelana tudi hipoteza možnega zgodovinskega konteksta, ki bi lahko opravičil literarne in teološke značilnosti besedila.

*Gljučne besede:* Ben Sirah, evhologija, prošnja, tožba, *amidah*, rokopis B, Selevkidi, Heliodor, Selevk IV.

*Estratto:* »**Salvaci, Dio dell'universo!**«. *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17*

Il contributo presenta la ricerca, oggetto della tesi dottorale difesa al Pontificio Istituto Biblico nel 2006, condotta sulla seconda preghiera contenuta nel libro del Siracide, Sir 36H,1-17. L'indagine, partendo dallo studio del ms. B, unico testimone ebraico del passo, legge l'invocazione nel contesto del libro e alla luce delle precedenti tradizioni veterotestamentarie, soprattutto deuteronomistiche e profetiche.

Oltre al testo, al metodo di lavoro e alla articolazione della ricerca, l'articolo dedica particolare attenzione alla presentazione dei risultati raggiunti. La ricerca ha reso possibile illuminare le connessioni esistenti tra l'eucologia, definita un »grido d'aiuto« per la salvezza d'Israele, ed il contesto letterario immediato (Sir 31G,21 – 32G,24) in cui è stato evidenziato l'articolarsi di un procedimento di *querela*. Particolare attenzione viene riservata, poi, all'analisi di elementi di somiglianza e peculiarità rispetto ad alcuni testi di Qumran e a passi della preghiera giudaica della *amidah*. La ricerca presentata ha consentito infine di avanzare l'ipotesi di un possibile contesto storico di riferimento che potrebbe giustificare le particolarità letterarie e teologiche della composizione.

*Parole chiave:* Ben Sirah, eucologia, preghiera, lamento, *amidah*, manoscritto B, Seleucidi, Eliodoro, Seleuco IV.

<sup>1</sup> Disertacija je bila objavljena v italijanščini: Maria Carmela Palmisano, »*Salvaci, Dio dell'universo!*»: *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17* (AnBib 163; Roma: P.I.B., 2006); bila je tudi predstavljena v kontekstu XIX. mednarodnega kongresa IOSOT v Ljubljani 15.-20. julija 2007.

**Abstract: »Have mercy upon us, O Lord God of All!« Study of Euchology in Sir 36H:1-17**

The article presents the doctoral thesis defended by the author in the Pontifical Biblical Institute in 2006. The study is centred on the second prayer in Sirach – Sir 36H:1-17. The investigation carried out on the basis of manuscript B, the only witness of the passage in Hebrew, interprets the prayer in the context of the whole book and in relation to previous biblical traditions, especially those of Deuteronomy and Prophets. The thesis explains the connections between this euchology, which is defined as a »cry of help« for the deliverance of Israel, and the preceding context (Sir 31G:21-32G:24), wherein a court process takes place. Special attention is paid to an analysis of similarities and characteristic features in comparison with some Qumran texts and passages from the Jewish liturgical prayer *amîdâh*. The study finally puts forward a hypothesis concerning a possible historical context that could justify the literary and theological characteristics of the text.

*Key words:* Ben Sira, euchology, petition, court action, *amîdâh*, manuscript B, Seleucids, Heliodoros, Seleucus IV.

»Reši nas, Bog veseljstva!« Študij evhologije v Sir 36H,1-17

## Uvod

Uvodoma želimo opozoriti na neizčrpano zanimanje, ki ga prebuja tema molitve, o čemer priča naraščajoče število objav, tako o biblični molitvi (ali evhologiji, iz grškega samostalnika εὐχή »molitev«), kot nebiblični. Tudi kar zadeva Sirahovo knjigo, lahko v zadnjih letih opazimo pomenljiv porast prispevkov na to temo.<sup>2</sup>

Hkrati s tem povečanim zanimanjem želimo omeniti tudi držo, ki spremlja strokovnjake na področju tematike molitve, še posebej biblične evhologije; gre namreč za zavedanje, da govoriti o njej ni preprosto.<sup>3</sup> Neka težava se rojeva iz dejstva, da smo, ko razpravljamo o

<sup>2</sup> Navajamo samo nekatere novejšje članke: Jeremy Corley, »God as Merciful Father in Ben Sira and the New Testament« v: Renate Egger-Wenzel, ur., *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001* (BZAW 321; Berlin: Walter de Gruyter, 2002), 33-38; Maurice Gilbert, »Prayer in the Book of Ben Sira: Function and Relevance« v: Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley, ur., *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003* (DCL Yearbook 2004; Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 117-135; Otto Mulder, »Three Psalms or Two Prayers in Sirach 51? The End of Ben Sira's Book of Wisdom« v: Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley, ur., *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003* (DCL Yearbook 2004; Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 171-202; Friedrich Vinzenz Reiterer, »Gott, Vater und Herr meines Lebens: Eine poetisch-stilistische Analyse von Sir 22,27-23,6 als Verständnisgrundlage des Gebetes« v: Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley, ur., *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003* (DCL Yearbook 2004; Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 137-170; prim. tudi poglavje posvečeno molitvi v knjigi Ben Siraha v: Nûria Caldusch-Benages – Johan Yeong-Sik Pakh, *La preghiera dei saggi: La preghiera nel Pentateuco Sapienziale* (Roma: Apostolato della Preghiera, 2004), 99-129.

<sup>3</sup> Tako menijo Carlo Maria Martini, *Itinerario di preghiera con l'evangelista Luca*



molitvi, postavljeni pred globoko skrivnost naše osebe. Svojo raziskavo želimo predstaviti prav na tem širšem ozadju velikega zanimanja in hkrati nujne obzirnosti do resničnosti, ki nas presega.

## Razlogi za izbiro obravnavanega odlomka

Razlogi za izbiro besedila Sir 36H,1-17 so bili v bistvu trije. Prvi razlog je prepričanje, da bo študij evhologije dopustil razumevanje ne samo pomena in vloge obravnavane molitve za modreca, ampak tudi odnosa s preroškim izročilom, ki je v besedilu prisotno, in sicer implicitno. To pa bo odprlo nov zorni kot za razumevanje celotne knjige.<sup>4</sup> Drugi razlog je dejstvo, da izbrano besedilo ponuja možnost analize odlomka, ki mu do sedaj ni bila posvečena še nobena monografija. Končno pa izbiri botruje prepričanje, da bo raziskava ob dojemanju in ponovnem razmisleku posebne vrste molitve, tj. krika na pomoč za rešitev ljudstva, omogočila osvetlitev posledic antropološkega in teološkega značaja, ki jih le-ta nosi, tudi za naš čas.

Antropološko zanimanje, ki je značilno za študij biblične molitve, izhaja iz dejstva, da gre za dejanje, ki je na poseben način dialoško. Preko njega človek izraža pestrost trenutkov in življenjskih situacij, kar v molivcu odpira obzorja upanja ali pa trenutke globoke tesnobe in zaskrbljenosti za svojo osebno usodo, za usodo ljudstva ali celotnih generacij.

Poleg tega se v dialogu z Bogom človek odziva z vsem svojim svetom občutij, omejenosti, upanja, razočaranj, radosti, s smehom in z jokom. Zato vstopiti v svet molitve pomeni znajti se pred obširnimi spektrom barv, bogatih z odtenki, od močnih in žarečih tonov vpija in upiranja, vse do tistih umirjenih in vedrih, ki pomenijo zaupno prepustitev.

---

(Milano: Edizioni Paoline, 1981, <sup>2</sup>2004), 11; v: Oscar Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament: Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994, <sup>2</sup>1997), 1. Podobne izraze uporablja v začetku svojega traktata O molitvi že Origenes, *περὶ εὐχῆς*, 2.1, Paul Kotschau, ur., *Origenes II. Buch V – VIII: Gegen Celsus – Die Schrift vom Gebet*, GCS, (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899), 298.

<sup>4</sup> Povedati moramo, da modrec tudi drugje izraža povezanost med modrostno dejavnostjo in starozaveznim delovanjem Mojzesa in prerokov, kot je mogoče videti ob opisani podobi idealnega modrega pisca (prim. Sir 39,6-8). O besedilu, prim. Johannes Marböck, »Sir. 38,24-39,11: Der schriftgelehrte Weise. Ein Beitrag zu Gestalt und Werk Ben Siras,« v: Maurice Gilbert ur., *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BETHL 51; Leuven: Gembloux, 1990), 293-316; Jan Liesen, *Full of Praise: An Exegetical Study of Sir 39,12-35* (JSJ.S. 64; Leiden: Brill, 2000), 63-89; prim. tudi Maria Carmela Palmisano, »Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8« v teku objave v *Rivista Biblica*.

## Predstavitev disertacije

Po predstavitvi izvora disertacije in nekaterih osnovnih značilnosti širše tematike biblične molitve prehajamo h kratki predstavitvi same disertacije, in sicer v treh točkah: predstavitev izpostavljene problematike in uporabljene metode; razčlenitev disertacije; doseženi rezultati.

**I. Predmet.** Disertacija, kot že rečeno, obravnava molitev v Sir 36H,1-17/33G<sup>5</sup>,1-13a; 36G,16b-22 (14-19), ki je eden od treh evholoških odlomkov knjige (ostala dva sta: Sir 22,27 – 23,6, prisoten samo v G, in Sir 51,1-12).

Veliko število razlagalcev razpravlja glede avtentičnosti Sir 36H,1-17 predvsem zaradi odkritja hebrejskega besedila rokopisa B, ki so ga našli v *genizah* (zakladnici) sinagoge v Kairu ob koncu 19. stoletja, torej le pred nekaj več kot sto leti. Mnogi strokovnjaki zagovarjajo mnenje, da je bilo besedilo v knjigo vključeno kasneje in se torej nanaša na kasnejše zgodovinsko okolje. Zato njegovega avtorstva ne pripisujejo modrecu iz Jeruzalema, ampak nekemu drugemu ali pa apokaliptičnemu okolju. Poleg tega je v teku tudi razprava glede opredelitve literarne zvrsti, zamejitve sobesedila odlomka, določitve hipotetičnega *Sitz im Leben* (življenjskega okolja), na katerega se nanaša, ter odnosa do judovske liturgične molitve.

Disertacija daje prednost analizi evhologije, izhajajoč iz rokopisa B, edine hebrejske priče odlomka, in ga primerja s starimi prevodi (grškim, sirskim [Pešita in Sirska Heksapla] in latinskim).

Kot eksegetsko metodo smo uporabili predvsem literarno analizo, ki se zelo dobro prilagaja zasnovi poetičnega besedila, predvsem v hebrejščini, in namenja posebno pozornost načelom in pravilom poezije. Vendar je pri natančnem določanju metode pomembno opozoriti, da Sir 36H,1-17, kot tudi predhodno sobesedilo (Sir 31G,21 – 32G,26), zahteva zaradi posebnega bogastva zrcaljenja starejših besedil, stalno navezovanje na predhodna besedila in izročilo, kar ima za posledico določeno domačnost tudi z ostalimi pristopi in raziskovalnimi metodami. Slednjič se nam je zdelo primerno, da zaradi nekaterih vprašanj, ki jih odpira *status quaestionis*, še posebej glede avtorstva odlomka Sir 36H,1-17, sežemo tam, kjer je bilo to potrebno, tudi po diahroničnem pristopu.

**II. Razčlenitev raziskave.** Raziskava obsega tri dele, ki so razdeljeni v sedem poglavij: prvi del predstavlja *status quaestionis* (prvo

<sup>5</sup> Z velikotiskanim G označujemo »Grški prevod« Sirahove knjige, z velikotiskanim H »Hebrejsko besedilo« Sirahove knjige, z velikotiskanim S pa »Sirski prevod (Pešita)« Sirahove knjige.

poglavje), ki mu sledi študij literarnega sobesedila 31G,21 – 32G,26 (drugo poglavje); drugi del ponuja analitično raziskavo štirih kitic molitve (poglavja od tri do šest); tretji del (sedmo poglavje) končno predstavlja nekatere zgodovinsko-biblične elemente, ki lahko osvetlijo dojemanje življenjskega okolja modrečeve molitve. Zaključku, ki povzema, analizira in razlaga dosežene rezultate, sledijo nekatere priloge in *excursus*, ki na različne načine podpirajo zaključke, prikazane v študiji.

**III. Doseženi rezultati** so zbrani v štiri kategorije, ki izhajajo iz besedilne problematike in segajo vse do problemov teološke narave.

a) *Besedilna problematika*. Kar zadeva vprašanja verodostojnosti hebrejskega besedila rokopisa B, študija, ki zajema tako Sir 36H,1-17, kot predhodni odlomek, ki je v hebrejščini ohranjen samo deloma (Sir 35H,11-26), kaže predvsem to, da je hebrejsko besedilo verodostojno in ga je mogoče imeti za najbližjo pričo tistega besedila, ki ga je napisal modrec iz Jeruzalema. To pa ne zanika temeljne vrednosti starih prevodov: grškega, sirskega (Pešita in Sirska Heksapla) in latinskega, predvsem ker omogočajo dopolnjevanje neohranjenih delov v hebrejščini.

Kar zadeva uporabo besedišča, smo opazili, da hebrejsko besedilo v primerjavi z drugimi vsebuje bolj dovršeno in bogato besedišče za opis situacije zatiranja, iz katere se vzdigne krik na pomoč k Bogu za rešitev. V Sir 35H,16b je npr. uporabljena beseda תחנונים, »stoki, ječanje«, medtem ko G uporablja δέησις, »prošnja, molitev«; podobno v Sir 35H,20b beremo צעקה, »krik«, v grškem tekstu pa zopet δέησις; v Sir 35H,21a srečamo sintagmo שיעה דל, »klic ubogega na pomoč«, ki je v grščino preveden s προσευχή ταπεινοῦ, »molitev ponižnega«.

Preučevanje posegov prevajalcev in uporaba Božjega imena ter analiza grških in sirske dodatkov dopuščajo opredelitev nekaterih hermenevtičnih načel, ki so jih upoštevali prevajalci in pri tem odkrili prevladujoče kultno-liturgično zanimanje grškega prevajalca ter etično-socialno zanimanje sirskega. Ta dejstva potrjujejo predhodne študije o značilnostih grškega prevoda Siraha, ki jih je odkril predvsem A. Minissale,<sup>6</sup> odpirajo pa tudi nove poglede, ki zahtevajo poglobljen študij ostalih evholoških besedil Sirahove knjige.

b) *Avtentičnost prošnje*. Glede na vprašanja, ki smo si jih zastavili v *status quaestionis*, disertacija potrjuje hipotezo o avtentičnosti mo-

<sup>6</sup> Prim. Antonino Minissale, *La versione greca del Siracide: Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico* (AnBib 133; Roma: P.I.B., 1995), 259-261.

litve v Sir 36H,1-17, oziroma jo pripisuje *Ben Sirahu*, in to v nasprotju s trditvami, ki jih zagovarjajo T. Middendorp in, z nekaterimi razlikami, J. J. Collins ter L. Schrader. Trditev o avtentičnosti opravičujejo rezultati raziskave besedilne problematike, eksegetski študij literarnega sobesedila (Sir 31G,21 - 32G,26) in preverjanje nekaterih elementov zgodovinsko-socialnega okolja, ki ga je mogoče zaslutiti iz odlomka. Tezo o avtentičnosti prav tako podpira analiza same evhologije (Sir 36H,1-17) in odnosi, ki smo jih opazili med prošnjo in ostalim delom te modrostne knjige.

Glede opredelitve zgodovinskega okolja, ki naj bi predstavljalo ozadje evhologije v Sir 36H,1-17, pa nam, čeprav prepoznavamo pomanjkanje in problematičnost zgodovinskih virov, ki se nanašajo na življenjsko obdobje Ben Siraha, analiza zgodovinsko-bibličnih dejstev, ki so nam na razpolago, dopušča, da z zadostno verodostojnostjo lahko rečemo, da se vpitje modreca nanaša na dogodek plenjenja dobrin ubogim in na prošnjo za Božji poseg proti zatiralskemu sovražniku (Selevkidom) ter v prid svetemu mestu in templju v Jeruzalemu. To okolje je zelo podobno tistemu, ki je opisano v 2 Mkb 3,1-40 (tudi v Dan 11,20), oziroma neuspelemu poskusu opliniti tempeljsko zakladnico v Jeruzalemu s strani Heliodora (malo pred letom 175 pr. Kr.), ki je vodil državne zadeve Selevka IV.

*c) Nekateri temeljne, formalne in vsebinske značilnosti prošnje za rešitev v Sir 36H,1-17.*

Klic na pomoč oz. rotnjenje se od drugih prošenj razlikuje po dinamiki, ki jo vzpostavlja med Bogom in molivcem, tj. žrtvijo zatiranja: v prošnji molivec prosi za nekaj, kar presega pravico in se sklicuje na Božje usmiljenje, medtem ko je v klicu na pomoč oziroma v pozivu/tožbi zahteva naslovljena na višjo sodno oblast, naj poseže in ponovno vzpostavi pravice žrtve nekega nasilja ali zatiranja. Zato opredeljujemo obravnavano molitev kot *klic na pomoč za rešitev* ob zaključku sodnega procesa, ki je potekal v predhodnem odlomku (Sir 31G,21 - 32G,26).

Prošnjo za rešitev razčleni modrec na dva dela: prošnjo za kaznovanje sovražnika (Sir 36H,1-10) in za rešitev Izraela (v. 11-17).

Prošnja poleg tega opozarja na številne elemente, značilne za starozavezna besedila, ki izražajo dejanje tožbe, oziroma pozivanje višje oblasti preko uporabe posebnih Božjih imen, vprašanje rešitve nedolžnega in protinapad na sovražnika, prošnjo za povračilo. Posebej v teku analize vpitja na pomoč smo opazili pomembne povezave s sodnimi prerokbami iz knjige preroka Ezekielja, zato smo analizirali, kako jih je Sirah dojel in prenesel v modrostno literaturo.

Potrdimo lahko torej, da se obravnavana molitev zelo dobro vključuje v tradicijo evhologij antičnega Izraela, saj izraža njej lastne poteze in posebno intenzivnost. Te njene značilnosti lahko razložijo, zakaj taka prošnja za rešitev ni prešla neopažena v kasnejše izročilo, ampak je odmevala naprej tako v judovski liturgiji (molitev *amidah* ali Osemnajst blagoslovov) kakor tudi v krščanski, katoliški liturgiji, ki jo je z nekaterimi prilagoditvami sprejela v molitveno bogoslužje.

d) *Teološko obzorje*. Izpeljana raziskava nam je omogočila opredeliti nekatere elemente, ki osvetljujejo teologijo in še posebej soteriologijo Sir 36H,1-17. Zasedli smo predvsem uporabo besednega para »bojevnik/oče«, ki sestavlja dvojno podobo Boga, izraženo v kriku. Prva je povezana s prošnjo za poseg proti sovražniku, druga pa s prošnjo v prid Izraelu. Slednja podoba, podoba očeta, je prisotna tudi v drugih besedilih molitve Sirahove knjige (Sir 22,27 – 23,6; 51,1-12).

V odlomku smo opazili pomenljivost motiva poznanja Boga, razvoj katerega smo preučevali: modrec ne prosi za uničenje sovražnika, ampak za spremembo v poznanju, za »spreobrnjenje« tako tujega zatiralca kakor vseh prebivalcev zemlje.

Sir 36H,1-17 izraža prevladujoče preroško dojemanje zgodovine, vodilna predstavnika katerega sta predvsem Ezekiel in duhovniški krogi, za katera je zgodovina predvsem prostor, v katerega Bog posega v sedanjosti, ko udejanja sodbo in ponovno vzpostavlja pravičnost. Zgodovina se pojavlja kot prednostno področje, v katerem se uresničuje rešitev in v katerem se razodeva Bog, ki deluje neposredno, brez človeškega posredništva. Nasilje in nevarnosti, ki zadevajo ljudstvo, slednje *Ben Sirah* prepoznava kot nedolžno, postajajo same po sebi krik na pomoč, ki ga Bog ne more ne slišati. Teme zaveze, Božje zvestobe, pradavnih obljub in nagrade v obliki povračila žrtvam pospešujejo prošnjo na pomoč tudi v sedanjosti. Teološke teme, ki smo jih opazili, in sicer take, kot je rešitev zatiranega in upanje, povezano z obljubami obnove (vendar ne Davidove ali mesijanske), opozarjajo tudi na številne povezave s teologijo različnih psalmov.<sup>7</sup>

Kar zadeva odnos med Sir 36H,1-17 in širšim sobesedilom knjige, je raziskava pokazala, da besedilo dopolnjuje perspektivo, ki jo je vzel za svojo modrec v Poveličevanju velikih prednikov Izraela (Sir 44 – 50). V tej enoti je prepoznavna predvsem devteronomistična teologija zgodovine in svarilni namen, ki ji pripada.<sup>8</sup> Menimo, da ima raz-

<sup>7</sup> Prim. Hans-Joachim Kraus, *Theologie der Psalmen* (BKAT 15/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979), 188-204.

<sup>8</sup> Prim. Antonino Minissale, »La profezia come apologia nazionale e verifica della

ličnost/komplementarnost med dvema enotama svoj izvor predvsem v različnih namenih: parenetično-didaktični namen v Poveličevanju velikih prednikov Izraela in ponovna vzpostavitev pravičnosti v Sir 36H,1-17.

*Ben Sirah* torej pred vprašanji, ki jih zastavljajo težavne zgodovinske okoliščine v času zavzetja Selevkidov, ki so zavojevali Palestino v 2. st. pred Kr., prosi za obnovljen Božji poseg v sedanjosti. Ta poseg kaže na izpolnitev stare prerokbe o rešitvi. Modrec iz Jeruzalema dela po podobnem načelu, ki ga bo nadaljeval Daniel, ki se je posvetil razlaganju preroških spisov (Sir 39,1): dojeti skuša težavnost sedanjega trenutka in odgovoriti nanjo. V primerjavi z Danielom, ki je malo poznejši, ugotavljamo pomembne razlike: *Ben Sirah* prosi za preobrat stare prerokbe in zamenjavo naslovnikov sodnih prerokb iz dobe izgnanstva (Izrael in sovražniki, prim. Sir 36H,4-5), Daniel pa bo uvedel kot odgovor na preganjanja v makabejskih časih nove elemente časovnega obračuna in videnje, ki ga posreduje in razlaga neka nebeška osebnost.

Branje besedila Sir 36H,1-17 lahko vzbuja zbeganost in pomisleke o primernosti izgovarjanja prošnje, ki v drugi kitici (vv. 6-10) vsebuje besedišče, ki se zdi nasilno in ki se izraža pretežno s trdimi toni. Molitev se tu približa psalmom, ki zahtevajo kazen in maščevanje nad krivičnimi, in so morda tuje sodobni občutljivosti in načinu razumevanja molitve. Zato ob koncu omenimo predlog nekaterih avtorjev, kot sta P. Ricoeur in A. LaCocque, ki ponovno ovrednotijo antropološki element izraza bolečine molivca, tudi ko prosi Boga za poseg »proti«<sup>9</sup> sovražnikom. Po drugi strani pa je opazno, da je vpitje nedolžnega izraz radikalnega nasprotovanja nasilju, ki ga je utrpel, in ki se ne more izogniti prav tako radikalnemu nasprotovanju zlu s strani Boga.

## Zaključki

Tematika krika nedolžnega, ki je uslišan, je zaznamovala različne trenutke zgodovine izvoljenega ljudstva pred življenjem *Ben Siraha* in po njem ter tako opogumila nove rodove, naj se obračajo na Boga,

---

storia in Ben Sira« v Gian Luigi Prato, ur., *La profezia apologetica e di epoca persiana ed ellenistica: La manipolazione divinatória del passato a giustificazione del presente. Atti del X Convegno di Studi Veterotestamentari, Rocca di Papa, 8-10 settembre 1997*, (RStB 11; Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999), 85-95.

<sup>9</sup> O možnostih ponovnega ovrednotenja krika kot žalostinke v našem času in o njenih značilnostih ter razločevanju, prim. Paul Ricoeur, »La plainte comme pri re« v: André LaCocque – Paul Ricoeur, *Penser la Bible: La couleur des idées* (Paris: Seuil 1998), 304.

ki ga modrec pogosto kliče Oče, s prošnjo, naj dejavno poseže z rešitvijo ali יְשׁוּעָה. Ta krik izraža dialoški in istočasno dramatičen značaj, ki označuje srečanje med silnim človeškim trpljenjem in priklicanim Božjim posegom. Uspeh tega posega je za modreca izpolnitev pravičnosti.

V Novi zavezi Jezus prikliče temo uslišanega krika nedolžnega v Lk 18,1-8, v priliki o vdovi in krivičnem sodniku, in potrjuje predhodni modrostni nauk, hkrati pa mu vtisne novo napetost. Tako ne moremo mimo sinoptičnih evangelijev, še posebej po Mateju in po Marku, v katerih najdemo v trenutku Jezusove smrti njegov krik k Očetu (Mt 27,46; Mr 15,34).<sup>10</sup> Ta motiv obravnava tudi teologija pavlinske šole (Heb 5,7-9). Božji sin najbolj zanesljivo priča o tem, da je vsak nedolžen krik posameznikov in ljudstev pridružen njegovemu in da je uslišan, zato da bi se v trpljenju razprla nova obzorja življenja.

---

<sup>10</sup> Prim. Lorraine Caza, *«Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» comme bonne nouvelle de Jésus Christ, fils de Dieu, comme bonne nouvelle de Dieu pour la multitude* (Recherches Nouvelle Série 24; Paris: Bellarmin-Cerf, 1989), 516, ki poudarja vrednost dinamične sinteze krika zapuščenosti, kot izraza največjega trpljenja, hkrati pa tudi absolutnega zaupanja v Božji poseg, kar dovoljuje vnaprejšnjo uresničitev rešitve. Te značilnosti je v neki meri mogoče prisoditi tudi kriku v Sir 36H,1-17.





Erika Prijatelj OSU

## Izziv teorij o psihološki dinamiki ženskega verovanja

*Povzetek:* Najbolj poznane teorije tako imenovanega splošno človeškega in verskega razvoja so v zadnjih letih pozele precej kritik. Razprava poleg pregleda najpomembnejših avtorjev s področja stopenjskega verskega razvoja prinaša konstruktivno kritiko omenjenih teorij in predstavlja tudi vzorce in procese ženskega verskega razvoja. S predstavitvijo Oserjeve, Fowlerjeve in Sleejine teorije je postavljen v ospredje psihološki vidik človekovega zorenja in njegova dinamika rasti v veri. Izsledki o značilnostih ženskega verovanja pa poleg obogatitve na samem področju psihologije verovanja ponujajo tudi izziv glede pristopa k teološki govorici, še posebno z vidika oznanjevanja in pastoralne.

*Ključne besede:* stopnje verskega razvoja, dinamika ženskega verovanja, oseba, odnos, skrivnost, izkušnja, simbol, celovitost.

*Abstract: The Challenge of Theories about Psychological Dynamics of Women's Faith*

The best-known theories about the so-called general human and faith development have been much criticized during the recent years. The paper brings a survey of the most important authors writing about faith development in stages, a constructive criticism of the mentioned theories and also presents patterns and processes of women's faith development. By presenting the theories of Fritz Oser, James Fowler, and Nicola Slee, the psychological aspect of man's maturation and the dynamics of his growth in faith are put forward. The findings about the characteristics of women's faith are an enrichment in the field of psychology of faith and also offer a challenge concerning the approach to theological speech, especially from the aspect of preaching and pastoral.

*Key words:* stages of faith development, dynamics of women's faith, person, relation, mystery, experience, symbol, entirety.

V okolju sodobne Evrope želi Cerkev z novo močjo oznanjati Kristusa in nadaljevati pot nove evangelizacije. To nas privede do vprašanja, na kaj naj bi bili pri tem bolj pozorni, da nas naši pastoralni napor s pretežno racionalističnimi in tehničnimi pristopi ne bodo razočarali. Nenazadnje gre pri novi evangelizaciji tudi za vprašanje razvijanja teološke govorice, ki presega horizonte dokazovalne logike in tega, kar je obvladljivo in definirano. Kaže, da ni dovolj ukvarjati se s strukturami verovanja in pastoralnega delovanja, temveč velja nameniti pozornost celovitosti, »srcu«. V okviru dialoga med teološko in psihološko znanostjo nas v tej razpravi zanima, v čem nam lahko pomagajo študije verskega razvoja in še posebej študija dinamike ženskega verovanja.

## 1 Oserjeve stopnje razvoja verske sodbe in Fowlerjeve stopnje verovanja

Izkušnje, ki se nanašajo na verski razvoj, se začno zelo zgodaj v življenju in oblikujejo nove notranje strukture, zato so mnogi znanstveniki, ki so raziskovali versko zorenje, pod vplivom Piagetovih stopenj kognitivnega razvoja sprejeli stališče, da gre za določene skupne stopnje pri verski rasti. Izraz »strukturno-razvojni« pomeni, da človeka vidimo kot osebo, ki na svoji življenjski poti prehodi različne stopnje tako, da le-te gradijo oziroma strukturirajo izkušnjo in spoznanje.

Razvoj stopenjskih teorij z njihovimi aplikacijami na verski razvoj so brez dvoma močno zaznamovali: G. Allport, D. Elkind, R. Goldman in L. Kohlberg s teorijo o moralnem razvoju ter E. Erikson s stopenjskim psiho-socialnim razvojem. Omenjeni avtorji so vplivali na sodobnejše razmišljanje F. Oserja o religijski sodbi, na Fowlerjevo konceptualizacijo stopenj verovanja in znanstveno študijo vzorcev in procesov ženskega verskega razvoja N. Slee, kar bomo v tej razpravi posebej obravnavali. Za lažje razumevanje nadaljnega razmišljanja velja na tem mestu le kratko spomniti na glavne poudarke Oserjevega in Fowlerjevega koncepta.

Fritz Oser je v sodelovanju z Gmünderjem, Reichom, Bucherjem (Oser in Reich 1990, 94-101; Oser in Gmünder 1991, 60-65) in drugimi sodelavci svoja raziskovanja usmeril na področje, ki je v neposredni povezavi z razvojem vere, in ga imenoval razvoj verske sodbe. V svoji teoriji je predstavil petstopenjsko pot razvoja verske sodbe, do katere pride zaradi kvalitativnih sprememb, ki se pojavijo v človekovem odnosu s poslednjim Bitjem oziroma z Bogom. Posameznik je poklican, da naredi korak dalje od stopnje, na kateri veruje, da Bog posega v svet nepričakovano in da ljudi vodi Božja moč (prva stopnja po Oserju) k stopnji, na kateri veruje v zunanjega in vsemogočnega Boga, ki kaznuje ali nagrajuje, odvisno od človekovih dobrih ali slabih dejanj. Človek se na tej drugi stopnji obnaša po načelu: »daj, da boš prejel«. Na tretji stopnji po Oserjevi teoriji začne posameznik razmišljati o Bogu kot nekom, ki je ločen od sveta in ki nanj manj vpliva, ker - splošno gledano - v njem živijo ljudje, odgovorni za svoje življenje in sposobni razlikovanja med transcendo, se pravi Božjim obstojem zunaj ustvarjenega sveta, in imanenco, to je Božjo navzočnostjo in delovanjem znotraj sveta. Na četrti stopnji so ljudje sposobni zavedati se tako potrebnosti kot meja svoje avtonomije in prepoznati, da sta tako svoboda kot življenjski izvor zapisana v poslednjem Bitju, ki ga na tej stopnji človek običajno odkriva kot tistega, ki ima načrt in daje življenju smisel. Na zadnji, to je peti stopnji, človek poslednje Bitje doživlja skozi človekovo delovanje, ki je prežeto s skrbjo

in ljubeznijo, kar v skladu z Oserjevo teorijo predstavlja univerzalno in brezpogojno religioznost.

Predstopnja verskega razvoja ali nediferencirano verovanje, ki jo Fowler omeji na obdobje med 1. in 4. letom starosti, vključuje začetek čustvenega zaupanja, ki temelji na telesnem stiku, negi, igrah in podobnih dejavnostih, ki jih mati ali kdo drug izvaja v odnosu z otrokom. Prva stopnja, imenovana stopnja intuitivno-projektivnega verovanja, opisuje otroka med 3. in 7. letom starosti, ko prevladuje afektivna razsežnost, obenem pa prihaja tudi do združevanja procesa spoznavanja in doživljanja čustev. Na stopnji mitično-dobesednega verovanja je otrokova moč v logičnem razmišljanju, kar pomeni, da povezuje in ureja izkušnje ter oblikuje načine in vzorce glede na vzrok in posledice. Tretja stopnja, to je sintezno-konvencionalno verovanje, se običajno pojavi med 12. in 18. letom. Izkušnje tudi v Sloveniji kažejo, da se ta stopnja lahko podaljša daleč v dobo odraslosti, za nekatere pa to pomeni celo do konca življenja (40 % odraslih ljudi). Na peti stopnji, stopnji individualno-refleksivnega verovanja, človek – običajno je to v zgodnji dobi odraslosti – spremembo naredi tako, da preide od zaupanja zunanjim avtoritetam k zaupanju avtoriteti, ki je v njem samem, hkrati pa tudi Boga ponotranji kot avtoriteto. Na šesti stopnji, stopnji povezovalnega verovanja, ki je običajno ni mogoče doseči pred začetkom srednjih let, ima človek že izkustvo razočaranja in neuspeha kot tudi resničnosti svojih prizadevanj in nepreklicnih odločitev. Zadnja stopnja v Fowlerjevi lestvici verskega razvoja ali univerzalno verovanje označuje izjemno redko obliko vere, za katero človek običajno dozori šele v poznem obdobju odraslosti. Opisana je kot nesebična vera. Kljub vrlinam ljudje šeste stopnje niso popolni – ne v moralnem ne v kakšnem drugem pomenu besede. Imajo pa značilno novo obliko vere, vključno s kvaliteto svobode tako v odnosu do sebe kot do drugih (Fowler 1991, 40-41; Spilka in Hood 2003, 83).

Oserjevo in Fowlerjevo teorijo stopenjskega razvoja, v kateri se moški običajno lažje prepoznajo kot ženske, lahko razumemo kot hermenevtično orodje, ki nam pomaga, da se bolj zavemo verskih načinov, s katerimi se srečujemo v življenju, in jih sprejmemo kot različne možnosti na poti iskanja svetega.

Pri postavljanju teorije o verskem razvoju je Fowler izrazil sedem vidikov verovanja ali tako imenovanih »oken v verovanje«, ki imajo podobno kot v Oserjevem konceptu dve skupni temeljni značilnosti: medsebojna povezanost in strukturni procesi. Le-ti poudarjajo spoznavanje, vrednotenje in osmišljanje, kar konstitutivno oblikuje verovanje. Izhodiščnih kriterijev za presojanje verovanja je v skladu s Fowlerjem sedem: prvič, logičnost v načinu razmišljanja in sklepanja;

drugič, perspektivno gledanje, ki omogoča prilagajanje stališču druge osebe; tretjič, moralna presoja v načinu razmišljanja o moralnih vprašanih in osebnih moralnih odločitvah; četrto, socialna zavest pri tem, kako in kje postaviti meje našemu lastnemu verskemu občestvu; petič, odnos do avtoritete, ki temelji na vprašanju, kje oziroma komu priznavamo avtoriteto za svoje življenje in življenje po veri ter kakšen je način graditve odnosa z njo; šestič, svetovna medsebojna povezanost in skladnost, to je način posameznikovega povezovanja in oblikovanja svetovnega nazora; sedmič, simbolično delovanje, ki pomeni naš način razumevanja in odgovarjanja na simbole (Astley 1992, xviii).

## **2 Oser-Fowlerjev koncept in ženski verski razvoj**

Poleg bogate literature, ki daje vpogled v ženski verski razvoj in je osebne in avtobiografske narave, je bilo opravljenih tudi nekaj znanstvenih študij, ki odpirajo nove vidike pri razumevanju ženske verske dinamike.

### **2.1 Problematičnost Fowlerjeve in Oserjeve teorije pri apliciranju na ženski verski razvoj**

Theresa Sallnow je v svoji kritiki Fowlerjeve teorije, ki se opira na personalistično filozofijo, resno postavila pod vprašaj temeljni okvir teorije verskega razvoja, ki izhaja iz perspektive človeškega razvoja. Po njenem mnenju takšno gledanje »ne upošteva v zadostni meri posameznikove skrivnosti in enkratnosti, ki je osnovni temelj vsakega raziskovanja verskega razvoja« (Sallnow 1989, 69). Carol Pitts je s sklicevanjem na feministično in psihoanalitično teorijo primerjala Fowlerjev, Keganov in Kohutov koncept jaza ter Kellerjevo feministično teorijo in oblikovala metaforo jaza, tako imenovani *jaz mnogih oblik* (Pitts 1989, 135).

Empirične študije ženskega verskega razvoja opozarjajo na več pomanjkljivih vidikov Fowlerjeve in Oserjeve teorije. Nancy Devor v prvi vrsti poudarja odnosni značaj ženske vere in predlaga predelavo Fowlerjeve in Oserjeve teorije tako, da bi bila v njej bolj izrazita odnosna razsežnost, zlasti še na stopnji individualno-reflektivne vere (Devor 1989). V podobni luči, vendar z osredotočenostjo na posebej izbran vzorec žensk, Janice Leary v svojem študiju enaindvajsetih mater s prizadetimi otroki odkriva njihovo izjemno etiko ljubeče skrbi in odgovornosti zanje (Leary 1988, 208). Fowler in Oser takšnih in podobnih kriterijev za opis posameznih stopenj nista nikjer vključila v svojo stopenjsko logiko.

Pamela Morgan je posebej raziskovala verski razvoj štiriindvajsetih žena, ki so doživljale duševno krizo, in odkrila, da so bile vse zelo osredotočene na svoje izkušnje (Morgan 1990, 187). Morganova pri tem ni postavljala pod vprašaj Fowlerjeve ali Oserjeve teorije verskega razvoja, da bi tako prepoznala resničnost pričevanj teh žena, prišla pa je do zaključka, da je največji izziv to, da njihov verski razvoj postane cilj terapije. Margaret Cowden je s primerjavo Kohlbergove in Gilliganove teorije moralnega razvoja ter Fowlerjeve teorije verskega razvoja ugotovila: »Če hočemo točneje in kvalitetneje razumeti dinamiko procesa ženskega verskega razvoja, bo potrebno Fowlerjevo teorijo dopolniti s spoznanji teorije ženskega moralnega razvoja C. Gilligan« (Cowden 1992, 143). Robin Smith je proučeval poklicno delo in verski razvoj verskih voditeljic tako, da je uporabil kvalitativno metodo pripovednih analiz. Ob koncu raziskave je kljub nekaterim podobnostim s Fowlerjevo in Oserjevo teorijo in njunimi rezultati potrdil, da se ženski verski razvoj redno ne odvija vertikalno od ene do druge stopnje, pač pa gre pri ženskah, kot je označil z metaforo, za *vodni vrelec verske izkušnje* (Smith 1999, 206-207).

Tako so študije ženskega verskega razvoja pokazale na problematičnost Fowlerjeve teorije, zlasti, kar zadeva individualno-refleksivno stopnjo. Fowler je kritiko upošteval in predlagal »revizijo četrte stopnje z vključitvijo odnosnega spoznavanja«, kar je zapisal v uvodu v nemški prevod svoje knjige *Stages of Faith* (Fowler 2000, 18-19).

## 2.2 Šest vidikov ženske verske dinamike

Oserjeve in Fowlerjeve teorije tako imenovanega splošno človeškega in verskega razvoja so pozele precej kritik s strani tistih, ki opozarjajo, da je bil doslej pojmovani normalni razvoj takšen, kot ga vidijo in doživljajo moški (Kelcourse 2004, 5). Nicola Slee je s svojo konstruktivno kritiko omenjenih teorij prepričljivo podala šest osnovnih vidikov, ki označujejo žensko versko dinamiko: pogovorno, metaforično, narativno, poseobljeno, konceptualno in apofatično verovanje (Slee 2004, 79). Poudarila je, da njihovo zaporedje ne predstavlja hierarhije ali posebne medsebojne odvisnosti, vse oblike verovanja pa kažejo, da je verovanje za ženo temeljni konstitutivni element v odnosu do življenja, svetega in presežnega. »Mnogo žensk doživlja v teku različnih življenjskih obdobjih vse posamezne vidike ali vsaj večino, razen nekaterih, ki izraziteje doživljajo predvsem dva izmed njih« (Slee 2004, 62).

Pogovorno verovanje je bilo »značilno za večino žensk« (Slee 2004, 62), s katerimi je znanstvenica opravila intervjuje, kar na tem mestu potrjuje tudi Fowlerjevo ugotovitev: »Pogovor kot hermenevtična

spodbuda ljudem pomaga, da izraze interpretirajo na osebni način. Z rahločutnim in aktivnim poslušanjem v polnosti slišimo to, kar moramo izraziti in kar lahko storimo samo s pomočjo drugega. To je Bubrov jaz-Ti odnos z dialoško transcendenco ali Howov čudež dialoga« (Fowler 1981, 37). Že Fowler je opazil, da so mnogi njegovi intervjuvanci odkrili pozitiven vpliv izkušnje pogovora, ki ga je imel z njimi, ker so v njem mogli artikulirati in izraziti smisel vere najprej samim sebi. Sleejeva je ugotovila, da so pogovori ženskam dali ne samo svobodo in prostor za pripovedovanje osebnih zgodb na njim lasten način, ampak so bili tudi sredstvo, s katerim so z večjo jasnostjo in natančnostjo razodevale svojo notranjo versko strukturo. Proces pogovora more osvetliti in odsevati vsebino in dinamiko ženskega verskega življenja. Pogovor s sočlovekom, ki jo pozorno posluša, tako postane prostor epifanije in razločevanja, ki razodeva mnogo globlji smisel življenja ženske in njene verske vzorce, kot jih na prvi pogled izraža njena zgodba.

Metafora, analogija in prispodoba spadajo med najosnovnejše lingvistične pripomočke, s katerimi človek išče smisel svojih izkušenj. Človek z njimi izraža to, kar bi bilo sicer predstavljeno nepopolno in kdaj celo brezpredmetno. Primer tega je ženska kot mati, prijateljica, spremljevalka, pomočnica, hčerka, sestra, tujka itd. Podobno tudi proces verovanja lahko predstavimo kot romanje, ki vključuje obdobja iskanja, odpiranja Bogu, soočanja z življenjskimi izzivi, smrtjo in vprašanjem življenja po smrti. Ženska se z lahkoto izraža z metaforami in pot vere ter odnos z Bogom opiše kot graditev doma, svoje najgloblje srce, notranjo tihoto, boj, stisko, povezovanje vseh dogodkov in stvari s središčem in podobno. To je njen način prizadevanja za mir in pravičnost, za ljubezen in zvestobo. »Ženska je lahko kdaj videti nema in gluha oseba, zaprta v svoj lastni svet, ki v primerjavi z moškim običajno nima tako močnega javnega glasu, s katerim bi mogla izraziti, kar čuti in misli« (King 1989, 2). Velikokrat zato »govori s tišino in metaforo in pričuje o svoji duhovni sposobnosti in ustvarjalni dinamiki, ki je s splošnimi družbenimi kriteriji posebej v nekaterih kulturah kdaj manj opazna in cenjena, pa zato nima nič manjšega religioznega naboja« (Slee 1989, 34).

Tretji vidik je narativno verovanje. Zgodba in pripoved podobno kot metafora dajeta izkušnji obliko in za razliko od nje linearno razgrinjata časovno razsežnost izkušnje. Narativno verovanje je bilo pri ženskah v vseh intervjujih, ki jih je opravila N. Slee, »navzoče pogosteje kot katerakoli druga oblika verovanja« (Slee 2004, 68). Vse intervjuvanke so podajale preproste ali kompleksne zgodbe glede na strukturo in pri tem uporabljale široko paleto tem in načinov pripovedovanja ter hkrati z izražanjem transcendentnih elementov prese-gale raven opisne vsebine posameznih zgodb. Za žensko je pripovedovanje zgodbe njenega življenja z lastnimi besedami pomenilo osvoboditev od naučenega, klasičnega izražanja, lastno določeni kulturi

ali verski skupnosti, kar je toliko bolj poudarilo njen pristni odnos z Bogom v osebnih izkušnjah. Ko ženska pripoveduje osebno zgodbo in verbalizira svoje duhovne iskanje, ima to moč preoblikovati njeno življenje in odnos s svetom (Slee 2004, 70).

Podobno kot narativno verovanje se posebjeno verovanje obrača k človeškim vzorom v veri, na primer k svetnikom in svetnicam, ki so v očeh ženske inkarnirali kvalitete, kot so izpolnjevanje dolžnosti, sočutje, soroden življenjski pogled in način osmišljanja življenja. Kljub temu da se ženska lahko doživlja daleč stran od uresničevanja izbranega ideala, ji le-ta zlasti v težkih trenutkih pomaga hoditi avtentično pot vere v zvestobi – posebej v okoliščinah, v katerih se čuti osamljeno in brez opore, vključno ko gre za vprašanje smrti. Rezultati opravljenih intervjujev pa presenetljivo kažejo, da več žena sledi moškimi kot ženskimi vzorom, pri čemer gre v verski zavesti ženske hkrati za ohranjanje moške dominantnosti in potrebo po potrditvi v njeni ženskosti (Slee 2004, 73-74).

Kljub temu da se je N. Slee v svojih intervjujih obrnila na mnogo izobraženih žensk, je prišla do sklepa, da abstraktna, konceptualna oblika govorjenja in razmišljanja o veri pri njih ni bila pogosta. Njihove analize in refleksije so bile vtkane v širšo pripoved zgodbe njihovega osebnega življenja, kar jim je dalo mesto neke vrste komentarjev na to zgodbo. Tako psihološki kot teološki koncepti žensk so blizu njihovi osebni izkušnji. Njihovo konceptualno razmišljanje se kaže v induktivnem načinu pripovedovanja zgodbe ali v refleksijah na osnovi zanje pomembnih metafor ali podob (Slee 2004, 76).

Za nekatere ženske je značilno apofatično verovanje, ki ga zaznamuje negativna, protislovna kvaliteta, v kateri vera ni izrecno ali neposredno omenjena z izrazi pozitivnih lastnosti ali podob, ampak implicitno, posredno ter z negativnimi ali celo nasprotujočimi si izrazi. V krščanski tradiciji je apofatičen način izraz, na primer »biti proč od luči«, pogosto uporabljen v mistični govorici, ki Božjo resničnost opisuje kot »ne takšno, ne tako« itd., in jo slika z navidezno neskladnimi simboli, ker se ji drugače ne zna približati in jo primerno opisati. *Via negativa* je bila v raziskavah N. Slee »posebej pogosta pri ženskah, ki so izhajale iz patriarhalnih okolij, obenem pa so veri in odnosu do svetega poskušale dati avtentičen izraz« (Slee 2001, 24). Po eni strani so se »upirale pomanjkljivim in neustreznim utečenim izrazom, po drugi strani pa so aktivno iskale nov način, s katerim bi lahko primerneje izrazile svoje doživljanje vere« (Slee 2004, 79).

Iz opravljenih študij o ženskem verskem razvoju lahko sklenemo naslednje:

1. prevlada konkretnega, vizualnega, narativnega in inkarniranega načina verovanja v primerjavi z abstraktnim in analitičnim razmišljanjem o veri;
2. izrazito prevladovanje osebne in odnosne vere;

3. posebna dinamika vere, v kateri se osmišljanje dogaja v procesu interakcij. Za žensko ni pomembno samo, kaj je bilo izrečeno, ampak tudi, kako je bilo posredovano;

4. verski razvoj oblikuje celotno življenje in vpliva tudi na širše družbeno-kulturno okolje;

5. v obdobjih brezizhodnosti, nerazumevanja in z vero povezanega trpljenja kaže ženska izjemno ustvarjalnost, s katero je sposobna notranje preobrazbe in ohranjanja upanja (Cooper-White 2000, 87-101; Liebert 2000, 19-44).

### 3. Sklep oziroma izziv teorij o ženskem verovanju

Skupna točka zgoraj obravnavanih študij verskega razvoja je smisel iskanja svetega. Triadična verska struktura, kot jo predstavljajo, vedno vključuje tudi element presežnega. Človek, ki vstopi v območje vere, vstopi v svetišče življenja; kjer je vera, je zavedanje svetega, skrivnosti. Zavedanje skrivnosti pa pomeni zavedanje navzočnosti Božjega in s tem tudi vsebine poslednjih človeških vprašanj.

Analiza verovanja nas pripelje do vprašanja, ali ni to, kar smo ugotovili posebno glede ženskega načina verovanja, pravzaprav mogoče razširiti in resno upoštevati tako za ženski kot za moški svet. V odnosu do Boga je namreč vsaka človeška duša na neki način »ženska«, v smislu sprejemanja, pasivnosti, saj najprej prejema dar ter kot Marija, Božja mati, daje prostor Bogu v sebi. Temelj odnosa z Bogom je izkušnja ljubezni Boga, ki se nam podarja. Iz tega sledi, da ima spoznanje Boga svoj začetek v daru, ki nam ga daje Bog, ko nam naklanja svojo ljubezen ob stvarjenju in v odrešenju, ki ga je uresničil po Jezusu Kristusu. »Kristus je vstopil v našo zgodovino in v njej ostaja kot ženin, ki je (zanjo) 'dal sam sebe'. Dati pomeni tukaj postati na najbolj poln in radikalen način 'odkritosrčna podaritev': 'Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta' (Jn 15,13). V tem pomenu so poklicani po Cerkvi vsi ljudje – žene kot moške – biti »nevesta« Kristusa, Odrešenika sveta. Tako postane 'biti nevesta' in s tem 'žensko' simbol vsega 'človeškega', kot zatrjuje Pavel: 'Ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.' (Gal 3,28) ... V Cerkvi je torej 'nevesta' vsak posamezen človek – moški in ženska – ker doživlja ljubezen Kristusa, Odrešenika, kot podaritev in skuša odgovoriti s podaritvijo lastne osebe« (CD 40, 25). V tem smislu je torej »žensko« verovanje pravzaprav »človeško« verovanje, zgoraj omenjene študije pa pomenijo izziv za širši pogled na dinamiko verovanja nasploh.

Z vidika posredovanja vere, se pravi govorjenja o Bogu, o Kristusu in njegovem odrešenju, lahko izsledki o ženski dinamiki verovanja pomenijo tudi obogatitev teološke govorice. Pomenljivo je, da zgolj



konceptualna oblika govora o Bogu in veri tudi izobraženim ženskam ni blizu. Samo logično razmišljanje o Bogu namreč še ne pomeni, da smo prišli do spoznanja Boga. Razmišljanje o Bogu samo po sebi kaže na neko oddaljenost od njega in na njegovo odsotnost, kar izraža, da ga delamo za predmet. Potrebno je torej stopiti v odnos z Bogom, govoriti z njim kot z živo osebo, ga upoštevati in priznati kot aktiven in svoboden subjekt, kar pa se lahko zgodi samo po poti očiščenja samoljubja razuma. V krščansko življenje vstopamo z vsem svojim bitjem, ne le z glavo, ampak »z vsem srcem«, se pravi z vsem, kar smo. Če je Bog ljubezen (1 Jn 4,16), torej absoluten odnos, ga ne moremo spoznati na nek popolnoma abstrakten, pojmoven način. Vera zato ni le dojemanje pojmov, idej, ampak je resničen – ne zgolj razumski ali zgolj čustveni – odnos, v katerega smo celostno vključeni in ga ne moremo konceptualno obvladovati, temveč ga laže izražamo s simboli, s podobami, s pripovedjo, z apofatičnostjo. Prav to pa je na svoj način zagotovilo, da ohranimo spoštovanje skrivnosti Boga. Simboli namreč omogočajo, da se nam Bog razodeva - so neke vrste »most«, na katerem se srečujeta Bog in človek -, obenem pa je jasno, da noben simbol ne more »izčrpati«, »ujeti« Boga. To je še posebej aktualno in dragoceno za današnjo kulturo popredmetenja, ki jo zaznamuje subjektivistični racionalizem in tehnološka nadvlada. Verskega spoznanja namreč ne moremo skrčiti le na racionalno-logične postopke argumentiranja, saj temelji na notranji logiki odnosa, na sprejemanju Božjega razodetja. Z vidika evangelizacije in pastorage so torej zgoraj naštetih značilnosti ženskega verovanja lahko spodbuda, da v teološki govorici resneje upoštevamo razsežnost odnosa, skrivnosti, pripovedi, simbola, podobe ... in tako sodobnemu človeku pomagamo odkriti Boga kot Osebo ter vse bolj poglobljati izkušnjo vere.

## Literatura

- Astley, Jeff. 1992. *Faith Development – An Overview. Christian Perspectives on Faith Development*. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Co.
- Cooper-White, Pamela. 2000. *Opening the Eyes – Understanding the Impact of Trauma on Development. In Her Own Time – Woman and Developmental Issues in Pastoral Care*. Minneapolis: Fortress.
- Cowden, Mary A. 1992. *Faith Development in Women – A Comparison of the Moral Development Theories of Carol Gilligan and Lawrence Kohlberg and the Faith Development Theory of James W. Fowler*. Meadville: Temple University Press.
- Devor, Nancy G. 1989. *Toward a Relational Voice of Faith – Contributions of James Fowler's Faith Development Theory, Psychological Research on Women's Development, Relational Feminist Theology, and a Qualitative Analysis of Women Minister's Faith Descriptions*. Boston: Boston University Press.
- Fowler, James W. 1991. *Stages in Faith Consciousness*. San Francisco: Harper & Row.
- Fowler, James W. 2000. *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh: Kaiser.

- Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene* (CD 40), Družina, Ljubljana 1989.
- Kelcourse, Felicity. 2004. *Human Development and Faith – Life-Cycle Stages of Body, Mind, and Soul*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- King, Ursula. 1989. *Woman and Spirituality – Voices of Protest and Promise*. Basingstoke: Macmillan Education.
- Leary, Janice P. 1988. *The Relationship of Coping with Chronic Stress and Faith Development in Women – Mothers of Multihandicapped Children*. Boston: Boston College Press.
- Liebert, Eileen. 2000. *Seasons and Stages – Models and Metaphors of Human Development*, v: *In Her Own Time – Woman and Developmental Issues in Pastoral Care*. Minneapolis: Fortress.
- Morgan, Patricia A. 1990. *The Faith Development of Woman in Crisis, A Constructivist Window to Intervention*. Houston: University of Houston.
- Oser, Fritz in Gmünder, Paul. 1991. *Religious Judgment – A Development Approach*. Birmingham: Religious Education Press.
- Oser, Fritz in Reich, Helmut K. 1990. Moral Judgment, Religious Judgment, Worldview as Logical Thought – A Review of Their Relationship. *British Journal of Religious Education* 12: 94-101.
- Pitts, Carol B. 1989. *The Self as a Metaphor – Empirical, Psychological and Theological Approaches*. Birmingham: Emory University.
- Sallnow, Teresa. 1989. *Faith in Persons – A Critical Exploration of James Fowler's Theory of Faith Development, with Special Reference to Personalist Philosophy*. Lancaster: University of Lancaster.
- Slee, Nicola. 1989. Woman's Silence in Religious Education. *British Journal of Religious Education* 12: 29-37.
- Slee, Nicola. 2004. *Woman's Faith Development – Patterns and Process – Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*. Burlington: Ashgate.
- Slee, Nicola. 2001. Apophatic Faithing in Women's Spirituality. *British Journal of Theological Education* 11: 23-28.
- Smith, Rhonda L. 1999. *Professional and Faith Development in Women Religious Leaders*. Claremont, California: Claremont University Press.
- Spilka, Bernard in Hood, Ralph W. 2003. *The Psychology of Religion*. New York: Guilford Press.

Nadja Furlan

## Koncept poroke in zakona v tradicionalni Afriki

(študija primera: tradicionalna zambijska poroka in zakon)

*Povzetek:* Obredi in ceremonije, povezane s poroko in zakonom, se na afriškem kontinentu od kulture do kulture, od plemena do plemena razlikujejo, vendar ostaja koncept vseskozi isti. Za Afričane je družina naravno okolje, v katerem se človek rodi in dela, najde potrebno zaščito in varnost in ima končno po vezeh s predniki svoje nadaljevanje onstran zemeljskega življenja. V evropskih in drugih zahodnih deželah se koncept poroke in zakona precej razlikuje od koncepta zakona v tradicionalni Afriki. Članek v prvi vrsti predstavi glavne značilnosti tradicionalnega afriškega zakona: občestveni, skupnostni vidik; dinamičen proces; materinstvo in očetovstvo imata prednost pred razmerjem žena-mož; otroci so pomembnejši od ljubezni med ženo in možem; svetost in religioznost zakona; trdnost tradicionalnega zakona; ločitev zakona; poligamija. Na koncu utemelji razloge za poligamijo, ki je sestavni del tradicionalnega afriškega zakona.

*Ključne besede:* tradicionalni afriški zakon in poroka, zakon kot dinamičen proces, poligamija.

*Abstract: The Concept of Marriage in Traditional Africa (Case Study: Traditional Zambian Marriage)*

The rites and ceremonies connected with marriage in Africa differ from culture to culture and from tribe to tribe, yet the concept remains the same. For Africans, the family is the natural environment where man is born and works, finds the necessary protection and safety and, eventually, finds his continuation beyond the earthly life by his connections to the ancestors. The concept of marriage in Europe and Western countries is rather different from the one in traditional Africa. The paper primarily discloses the main characteristics of the traditional African marriage: community aspect, a dynamic process, motherhood and fatherhood have priority over the relationship between husband and wife, children are more important than love between husband and wife, the sacredness and religiousness of marriage, permanence of traditional marriage, divorce, polygamy. In the end, there are explained the reasons for polygamy, which is an integral part of traditional African marriage.

*Key words:* traditional African marriage, marriage as dynamic process, polygamy.

»Obredi in ceremonije, povezane s poroko in zakonom, se na afriškem kontinentu od kulture do kulture, od plemena do plemena razlikujejo, vendar ostaja koncept vseskozi isti« (Musharamina 1985, 58). Za Afričane je družina naravno okolje, v katerem se človek rodi in dela, najde potrebno zaščito in varnost in ima končno po vezeh s predniki svoje nadaljevanje onstran zemeljskega življenja (Policarpo 1987, 4). Poroka je statusni simbol, ki posameznika postavi na višjo raven v družbi, v kateri živi in v katero je pravzaprav šele s poroko

dokončno sprejet. Je ločnica med dvema svetovoma: svetom otroštva in svetom odraslih. Novo poročenemu možu je s poroko prvič dovoljeno skupno obedovanje v *insaki*,<sup>1</sup> kar velja za simbol sprejetja v svet odraslih. Omenjena navada je še sedaj najbolj navzoča med plemeni severozahodnega dela Zambije, poznajo pa jo tudi plemena vzhodnega in južnega dela države. Status poročenca je tako starejšim potrdilo, da so vzgojili moža po merilih, ki jih zahteva družba. Zakonski uspeh posameznika je uspeh za vso družbo. Izredno spoštovanje zakona je zelo zanimiv pojav, ki opozarja na pomembnost te institucije v zambijski družbi (Ngulube 1989, 13). »V tej točki življenja se srečajo vsi člani določene skupnosti: umrli, živi in tisti, ki se še bodo rodili. Vse časovne dimenzije se srečajo v tej točki; in tako se zgodovinska drama skoz in skoz ponavlja, obnavlja, izpopolnjuje in oživlja« (Mbiti 1969, 133). Zanimivo je dejstvo, na katero opozarja Y. A. Chondoka v knjigi *Traditional Marriages in Zambia*, saj pravi, da je v tradicionalni zambijski družbi mož tisti, ki poroči ženo. Žena po tradicionalni logiki torej nikdar ne poroči moža. Ona je lahko le poročena, se pravi, da je dokaj pasiven element. Kajti v zambijski družbi je samo mož tisti, ki poroča, medtem ko žena čaka, da jo nekdo poroči (Chondoka 1988, 13).

## **1. Glavne značilnosti tradicionalnega zambijskega zakona**

Koncept poroke in zakona se v evropskih in zahodnih deželah precej razlikuje od koncepta zakona v tradicionalni Afriki. Glavne značilnosti tradicionalnega afriškega zakona lahko strnemo v naslednje točke: občestveni, skupnostni vidik; dinamičen proces; materinstvo in očetovstvo imata prednost pred razmerjem žena – mož; otroci so pomembnejši od ljubezni med ženo in možem; svetost in religioznost zakona; trdnost tradicionalnega zakona; ločitev zakona; poligamija.

### **1.1. Občestveni, skupnostni vidik tradicionalnega zambijskega zakona**

Tradicionalni zakon je močna vez, ki se vzpostavi med dvema družinama; s tem se vzpostavijo tudi novi družbeni odnosi. Zakon ni samo stvar dveh, ki se poročita, temveč v prvi vrsti dveh družin in celotne skupnosti. Šele v teh razmerjih je zakon zveza moža in žene,

---

<sup>1</sup> Insaka je odprta koliba, kjer se zbirajo moški in skupaj obedujejo, se pogovarjajo in razpravljajo o pomembnih »moških« rečeh.

ki se združita v skupnost, iz katere se potem rodijo otroci. Nadvse pomembno je, da to zvezo vedno prizna vsa skupnost (Musharamina 1985, 58). Zakon je tako združitev dveh družin v zelo intimen odnos. Pleme Nsenga takšno združitev dveh družin poimenuje *kulobana*, »vstopiti drug v drugega«. Lahko torej rečemo, da gre za zlitje dveh družin v eno samo. To novo združenje pa odpre vrata novim povezavam z duhovi prednikov, ki so varuhi plodnosti in rodovitnosti (Mwe-wa 1977, 144). Tako tradicionalni afriški zakon ne vključuje le osebnih odnosov dveh, ki se poročita, temveč zaobjame širši spekter povezav med ljudmi celotne skupnosti. Nima le osebnostnega, individualnega značaja, ampak tudi komunitarnega, občestvenega. Družini, ki se s poroko dveh povežeta, postaneta, kakor bi rekli Afričani, eno telo, ena oseba ali ena stvar (Magesa 1998, 110). Dolžnosti zakonskih partnerjev niso omejene na oba partnerja, ampak obsegajo precej širši okvir. Ob poroki rečejo nevesti: »Mapula, zavedati se moraš, da se nisi poročila s Paulom, ampak pravzaprav z njegovo družino. To pomeni, da se moraš popolnoma poistovetiti z vsemi njegovimi sorodniki, skrbeti za njih, jim pomagati in nuditi vse, kar jim lahko nudiš. Njihova sreča je tudi tvoja sreča, njih narediti srečne, naj bo tvoj cilj. Potem nimaš razloga za kakršnokoli obžalovanje ali slabo vest.« Ženinu pa je rečeno: »Tudi ti Paul moraš ravnati enako z ženinimi sorodniki. Njeni ljudje so sedaj tvoji ljudje in obratno. Starejši člani skupnosti vaju bodo od časa do časa obiskali in s tem izrazili svojo skrb za blagor vajinega zakona« (Kisembo 1977, 182).

Preživetje sorodstvenih vezi je v afriški družbeni strukturi tako popolnoma odvisno od porok oziroma zakonov. Krvne vezi postavlja in utrdijo vezi med člani določenega klana in so osnovni model medosebnih odnosov kake družbene strukture. Te krvne vezi, ki nastanejo z rojstvi, pa niso možne brez *privlačnostnih vezi* oziroma vezi, ki se izoblikujejo s poroko. Zakon tako dolgoročno postavlja močne nove vezi dveh različnih družin, ki se še bolj okrepijo z rojstvom otrok (Evans-Pitchard 1951, 96). Zaradi omenjenih vezi, ki jih postavlja zakon, je takšna nova velika družina osnovni element in model vseh drugih odnosov v družbi. Družina je namreč posameznikova odskočna deska in hkrati nit, ki ga povezuje s širšo skupnostjo in svetom (Kisembo 1977, 183). Družbeni in komunitarni značaj tradicionalnega zakona je tako močan, da se zakonska vez dveh posameznikov zaradi morebitnega nesoglasja ali prepira med dvema družinama, ki jih je omenjeni zakon združil, lahko popolnoma izniči. Tako lahko rečemo, da je zakonska vez skoraj v celoti podvržena vplivu družine in skupnosti; osebnostna, individualna nota dveh posameznikov je v celoti podvržena družbeno-komunitarnemu vplivu. Kljub različnosti terminologije in zunanje podobe odnosov v različnih

družbah, ali patriarhalnih ali matriarhalnih, zakonske vezi povsod ostajajo središčna točka družbenih odnosov. Tradicionalni afriški zakon daleč presega zgolj priložnostni obred; prav tako presega zgolj osebno voljo in ljubezen med dvema posameznikoma. Umeščen je namreč v službo celotne skupnosti in prav zato so potrebe in cilji skupnosti daleč pred osebnimi hotenji oziroma potrebami dveh posameznikov (Magesa 1998, 115).

## 1.2. Zakon kot dinamičen proces

Leta 1980 je na škofovski sinodi v Rimu škof Andreas Kaseba iz Zaira afriški tradicionalni zakon opisal kot »zelo počasno in postopno rastočo institucijo, kot življenjski proces, ki se razvija korak za korakom.« Škof Kaseba v postopnem razvijanju zakona vidi dinamičnost v vseh pogledih, ki so vsi usmerjeni v skupni cilj, ki je skupna rast in oblikovanje tesnih notranjih vezi (Kaseba 1981, 40). Druga nadvse pomembna lastnost tradicionalnega zakona je torej njegova dinamičnost, ki se kaže v njegovem prehajanju skozi različne stopnje. Pravzaprav ga nikoli ne moremo povsem določiti in omejiti. V nobeni točki ni namreč statičen (Musharamina 1985, 58). Afriškega zakona torej ne moremo v celoti opredeliti z dejanjem privolitve ali z enim samim dejanjem ali točko. Lažje ga opišemo s prisposodbo počasnega premikanja polža, ki se prek različnih faz razvija s pomočjo in v očeh celotne skupnosti.

Zakon se začne z obredom uvajanja. Po njem sledi faza, ko se fant oziroma bolje rečeno fantovi starši približajo družini izvoljenega dekleta, nato se začnejo priprave na poroko. Na poročni dan pride do zadnjega izpraševanja, ki ga opravijo starši partnerjev, ki se poročata. Potem sledi zadnja 'predporočna' faza, ko nevesto odpeljejo do ženinove hiše. To dejanje je s pogodbenega vidika poroke točka, ki jo ima cerkveno pravo za sklenitev zakona: *ratum*. Od tega trenutka dalje se ima mladi par za poročenega. Mlado dekle se ne sme vrniti k svojim staršem, kajti sedaj ima status poročene žene. Mladi mož pa mora v tem trenutku 'darovati' še zadnje darilo zato, da lahko pride do zakonskega dejanja, po katerem se zakon vrednoti kot *matrimonium ratum et consummatum*. Vendar pa to še ne pomeni, da je zakon s tem potrjen, se pravi resničen. Sledi namreč še nekaj stopenj, preden zakon velja za resničnega. Najodločilnejša točka v tem procesu je rojstvo prvega otroka oziroma rojstvo prvega dečka. Če z vidika kanonskega prava Cerkve spremljamo posamezne razvojne korake zakona, lahko o tej fazi rečemo, da gre sedaj za *matrimonium ratum, consummatum et procreatum*. V tej fazi je zakon že skoraj veljaven, resničen, vendar sledi še točka t.i. obreda *ukwingisha*. To je obred, s

katerim je ženin uradno sprejet v družino njegove žene. Po določenem času pa sledi še enak obred sprejetja žene v družino njenega moža. Šele na tej točki se o zakonu prične govoriti kot o resničnem, pravzaprav šele od te točke naprej zakon za zambijsko pleme resnično obstaja (Policarpo 1987, 6-7).

### 1.3. Materinstvo in očetovstvo

V družini žena postane mati in mož oče. Tako je vloga moža in žene v tradicionalnem pogledu zelo zabrisana in skorajda nepomembna (Musharamina 1985, 58). Biti mož pomeni biti oče, biti žena pomeni biti mati. Mož in žena postaneta zakonska partnerja v pravem pomenu besede šele z rojstvom otroka. Očetovstvo in materinstvo je v tradicionalnem zakonu zato veliko bolj poudarjeno kot partnerstvo moža in žene. Afričani tradicionalni zakon pojmujejo namreč kot izvir, ki življenju daje življenje (Bujo 1998, 95).

### 1.4. Pomembnost otrok v tradicionalnem zakonu

»Otrok je ponev, v kateri se peče zakon,« (Club of Kachebere Major Seminary 1969, 277) pravi pregovor plemena Tumbuka. Glavni motiv tradicionalnega zambijskega zakona je rojevanje otrok. Razmnoževanje in ohranjanje potomstva je najvišja vrednota in Božji dar, ki ga človeku podarjajo duhovi umrlih prednikov za njihovo lastno ohranjanje in ohranjanje klana. Zato je naloga vsega klana in duhov umrlih prednikov, da budno pazijo in spremljajo rojstvo novega člana. Duhovom umrlih prednikov novo rojstvo namreč omogoča življenje<sup>2</sup> med njihovimi živimi sorodniki. Potreba po potomstvu in razmnoževanju zato močno zasenči pomen ljubezni. To še ne pomeni, da za ljubezen v zakonu ni prostora oziroma, da ni potrebe po njej. Ta je v tradicionalnem zakonu vrednota, za katero si je potrebno prizadevati in boriti, vendar je tudi ljubezen v službi razmnoževanja. Vrednota potomstva in razmnoževanja je na vrednostni lestvici daleč pred vrednoto ljubezni (Mwewa 1977, 144-145). O plemenu Tonga antropologinja E. Colson pravi: »Plodnost je za pleme Tonga najpomembnejša življenjska vrednota, okoli katere se vrte vse drugo« (Colson 1967, 295). Tudi Musonda v svoji raziskavi o pomenu in vrednosti življenja med zambijskim plemenom Bisa ugotovi, da je glavni razlog, zakaj se člani plemena Bisa odločajo za zakon, potomstvo oziroma rojevanje otrok. Kar 57.2% anketirancev se je opredelilo za ome-

<sup>2</sup> S tem da novorojenčka poimenujejo po umrlem predniku, zagotovijo predniku življenje med živimi. Tako duhovi umrlih prednikov še naprej živijo v določenem klanu.

njeni razlog. Samo 24.5% anketirancev je mnenja, da je partnerstvo glavni namen sklenitve zakona. Za pleme Bisa je smisel osebnostne rasti in statusa poroka, s katero je povezano razmnoževanje in rojstvo otrok, kar je hkrati najzanesljivejša pot do samouresničitve. Pomen otrok v zakonu je povezan z osebnostno rastjo obeh partnerjev v zakonu. Za pleme Bisa je zakon prostor samouresničitve obeh zakonskih partnerjev preko podajanja življenja novim bitjem. Otroci so sad in nektar zakona; staršem pomenijo nadaljevanje njihovega lastnega življenja. So torej znak nadaljevanja življenja. To razloži, zakaj zakon brez otrok pri Bisa ne velja za zakon, ampak samo za nekakšno prijateljstvo (Musonda 1996, 61-62).

### **Razlogi za izjemno pomembnost otrok v zakonu:**

Potomci so podoba svojih prednikov. V njih in po njih živi in se ohranja duh prednikov, družine in klana. Otroci so upanje za bodočnost klana (Mwewa 1977, 153). Omenjena trditev se izraža v pregovoru plemena Bemba, ki pravi: »Rastoča mlada drevesa so bujni gozd« (Club of Kachebere Major Seminary 1969, 320).

Spočetje in rojstvo otroka je Božji blagoslov in dar, dan preko umrlih prednikov, ki so zvesti in skrbni opazovalci in varuhi. Zato ni čudno, da sta spolna nezmožnost (impotenca) in neplodnost velika nesreča. Nekoč so ju razumeli kot posledico kazni prednikov za prizadejano zlo ali kot znak vpliva slabih sil, ki poskušajo iztrebiti kako družino ali klan tako, da jim odvzamejo njihovo upanje prihodnosti, otroke. Neplodnost žene ali moža je tako v zakonu zelo velika ovira, kar je lepo prikazano v pesmi plemena Nsenga: »Sliši se prepir v hiši, žena impotentnega moža proseče vzklika: prosim, daj mi otroka, hitro.«

Otrok ne cenijo le zaradi njihove svete funkcije, ki jo imajo kot *prenašalci življenja*, ampak imajo veljavo tudi kot samostojna človeška bitja. Prav zato je tudi starševstvo zelo cenjeno.

Otroci zagotavljajo varnost svojim ostarelim staršem in sorodnikom (Mwewa 1977, 154). Pregovor plemena Lala pravi: »Oče, ti me nosi na svojem hrbtu in prav tako te bom jaz na tvoje stare dni nosil na svojem hrbtu« (Club of Kachebere Major Seminary 1969, 110). Starši naj torej skrbijo za svoje otroke in jih postavijo v življenje, kajti prav tako bodo otroci, ko bodo odrasli, skrbeli za svoje starše, ko bodo le-ti v cvetu starosti.

M. Kirwen, ki je preučeval pomembnost poroke in zakona v luči posredovanja novega življenja, razmnoževanja, pravi: »V očeh skupnosti nekdo šele z zakonom postane odrasel. Kajti takrat prevzame odgovornost pred celim klanom, da bo posredoval novo življenje in s tem klanu zagotovil njegov napredek in življenje. Življenje ni osebna lastnina, s katero bi kdo lahko razpolagal ali manipuliral, ampak



je Božji dar, ki je namenjen višjim ciljem in je preko duhov umrlih prednikov podarjen človeku zato, da se podarja naprej iz roda v rod. Podajanje življenja naprej je tako velika odgovornost. Tisti, ki se tej odgovornosti ogne, ni odrasel, ampak ostane v očeh skupnosti vedno otrok, človek brez svoje identitete in položaja v družbi« (Kirwen 1987, 59). J. Mbiti pa pomenbnost otrok v tradicionalnem afriškem zakonu opiše takole: »Človek postane 'nesmrten' po svojih otrocih in preko njih. Tudi ko umreš, se tvoje ime prenaša naprej in tako nisi izgubljen oziroma pozabljen. Tudi ko svetilka tvojega življenja počasi ugaša in se počasi približuješ smrti, se v tvojih otrocih ponovno prižge plamen tvoje usihajoče luči. Preko posredovanja novega življenja premagaš svojo lastno smrt in skupaj povežeš tri časovne dimenzije: preteklost, sedanost in prihodnost« (Mbiti 1973, 43). Človek brez otrok velja za »izkoreninjenega« človeka, kajti on ali ona je zato na koncu svojega življenja brez upanja, da bo življenje dal/a naprej. V preteklosti so človeka, ki je umrl brez svojih potomcev, pokopali z ogljem<sup>3</sup> v zadnjici in pospremili z besedami: »Ne drzni se vrniti nazaj, kajti tukaj nisi pustil nobenega svojega semena.«<sup>4</sup> Pomenbnost otrok za nadaljevanje človeškega življenja je izražena tudi pri spreminjanju imen po rojstvu prvorojenega. Starše ali stare starše prvorojenega otroka včasih kličejo po otrokovem imenu. Na primer, če je ime prvorojenega otroka Mulenga, bodo njegovega očeta klicali *Shi Mulenga* oziroma oče Mulenge. Enako bo mati *Na Mulenga*, oziroma mati Mulenge (Musonda 1996, 63-64).

A. Shorter ugotavlja, da sta sterilnost in impotenca ključni razlog za prenehanje kake tradicionalne zveze. Pri tem poudari, da pravzaprav ne gre za razvezo zakona, tako kot jo pojmujejo mi, ampak preprosto za spoznanje, da zakon, ki so ga sicer nameravali skleniti, sploh ni prišel v fazo svojega dejanskega obstoja (Shorter 1974, 183). Poročna pesem plemena Bemba pravi, da naj bi se ljubezen v zakonu šele rodila: »Zakon, ti si rodil venec ljubezni, ampak klan si potisnil stran s prsti.« V ozadju te pesmi je moralna misel, da sta preko zakona mož in žena deležna intimnejših vezi, ki naj se razvijejo med njima. S tem, ko oba skrbita za dobro svoje družine in za poglobljanje njune vezi, nehote malo zanemarita klan. To pa ni nič narobe, saj s tem ko gradita ljubezen in poglobljata svoj odnos, posredno služita tudi klanu. Kajti poglobljen ljubezenski odnos bo obrodil mnogo otrok (Mwewa 1977, 146-147). Ljubezen v zakonu je torej prepoznana kot

<sup>3</sup> Oglje kot ostanek pogorelega lesa je tukaj uporabljeno kot simbol popolnega konca. Človek, ki je umrl brez potomcev, je tako kot živ kos lesa, ki se je v plamenih ognja spremenil v mrtvo oglje, ostal brez najmanjše sapice življenja in je tako popolnoma in dokončno mrtev.

<sup>4</sup> Opisani običaj je bil najbolj razširjen med plemenom Bemba.

velika vrednota, čeprav jo pomembnost rojstva otrok precej zasenči oziroma postavi na drugo mesto. »Otrok je torej krona, začetek in potrditev zakona. Je nekakšna izpolnitev obljube ljubezni in preživetja. Razume se ga kot Božji dar in s tem zeleno luč na življenjski poti posameznika« (Maillu 1988, 5).

### 1.5. Svetost in religioznost zakona

Tradicionalni zakon je religiozen po svoji naravi. Vsebuje blagoslove, žrtvovanja in prošnje duhovom prednikov in Bogu. Vse faze zakona, od »predporočne« do »poročne« in »poporočne«, so koraki, narejeni v verskem vzdušju in vzdušju svetosti. Afriški zakon je rešnično v vsem svojem obsegu svet in religiozen (Musharamina 1985, 58).

### 1.6. Trdnost zakona

Tradicionalni zakoni so običajno zelo trdni. Ko se družina združi v zakonu, se spletejo zelo trdne vezi, ki so ponavadi trajne. V raznih skupnostih najdemo tako veliko starejših zakonov, ki trajajo že trideset ali štirideset let; zakonci pa bodo brez dvoma ostali povezani do smrti (Colson 1967, 175). Trajnost in stabilnost zakona sta visoko spoštovani vrednoti, za kateri si je potrebno prizadevati. To je razvidno tudi iz navodil, ki so izrečena novo-poročenim parom na poročnih slovesnostih. Po tradicionalnem običaju je novoporočeni par predstavljen širši skupnosti. Takrat novemu paru starejši, izkušeni delijo nasvete in čestitke. Ob tej priložnosti možu izročijo sekiro ali sulico<sup>5</sup> z naslednjimi besedami: »Hiša, ki ti jo izročamo,<sup>6</sup> je tvoja. Ta žena je tvoja in pripada tebi. Ne loči se od nje. Kjerkoli boš, naj bo ona s teboj. Nikdar je ne udari ali zakriči nanjo. Spoštuj jo, saj je tvoja mati. Kdorkoli bo poskušal uničiti to hišo, tukaj imaš orožje, ki ti bo pomagalo ubraniti jo.« Ženi pa je izročena motika<sup>7</sup> z besedami: »Mati, to je mož, s katerim si se poročila, moraš si prizadevati, da se boš lepo razumela z njim. Ne smemo slišati 'wowowo, wowowo'.<sup>8</sup> To je tvoja hiša in ta mož je tvoj mož, ki ti pripada. Ti si tista, ki ga boš naredila spoštovanja vrednega v očeh skupnosti. Četudi kdaj pride

<sup>5</sup> Sekira ali sulica sta simbola vodstvene oblasti, moči in sposobnosti upreti se in braniti čast in vrednote družine in posameznika.

<sup>6</sup> Hiša je prisposoda zakona.

<sup>7</sup> Motika kot simbol spretnosti pri hišnih opravilih, obdelovanju zemlje in njenega zakona.

<sup>8</sup> To je znak odpora.

ponoči domov pijan, ne prepiraj se z njim. Pusti ga zaspati. Naslednji dan pa ga vprašaj: 'Kaj si mislil s tem, kar si rekel včeraj?' Ob tem se bo on kesal in se sramoval svojega početja ter odgovoril: 'Včeraj je pivo govorilo iz mene. Oprosti mi, prosim.'«

Ob tej priložnosti obema skupaj dajo tudi nekaj nasvetov: »Izogibajta se spogledovanju z drugimi. Dobro je, da poznata samo svojega 'konja' (zakonskega partnerja). Še enkrat poudarjamo, ne bodita podobna kokoši,<sup>9</sup> ki nikdar ne prezre ničesar, kar leži na njeni poti. Otrok, ki nikoli noče poslušati in upoštevati nasvetov starejših, se kaj hitro znajde s puščico v ušesu. Oba torej spoštujta naše nasvete in spoštujta drug drugega, predvsem pa tudi v zakonu imejta vsak svoj red in osebno disciplino« (Mwewa 1977, 147-150).

### 1.7. Ločljivost zakona

Stari ljudje, katerih življenje je bilo povsem uglašeno s tradicijo, dandanes z žalostjo opazujejo porast ločitev tradicionalnih zakonov. Pravijo, da je bil svet v njihovih letih še *lepo pravilno urejen*, medtem ko je danes »ponorel«. Ker je v Zambiji dandanes nemalokrat slišati takšno tarnanje starejših ljudi, je dobro zastaviti vprašanje, ali je ločitev nov pojav v zambijskem svetu. Odgovor je negativen, vendar pa starejši ljudje trdijo, da je število ločitev v današnjih dneh mnogo višje, kot je bilo v preteklosti, v njihovih mladih letih (Stefaniszyn 1964, 116). Gospod Mulenga, katehist v Ndoli, v Centru sv. Frančiška, pravi, da so nekatera plemena znana po tem, da se zakonci hitro ločijo. Tako pravi, da je pleme Bisa znano po pogostih ločitvah, medtem ko zakonci iz plemena Bemba dalj časa premišlujejo, ali je ločitev utemeljena ali ne (Furlan februar 1999).

#### **Najpogostejši vzroki za ločitev zambijskih tradicionalnih zakonov**

Zaporedno umiranje otrok v družini. Zastrašujoča misel, da bo vsako novo rojstvo otroka pobrala smrt, lahko prizadeto stran privede do tega, da zahteva ločitev. Največkrat se zgodi, da ob večkratni izgubi otrok tašča obtoži svojega zeta, češ da ga spremlja maščevalni duh, ki ubija otroke. Moža zaprosijo, naj se loči in poskusi svojo srečo z drugo ženo.

Impotenca, sterilnost ali nezmožnost oploditve so eden najpogostejših vzrokov za ločitev tradicionalnega zakona. Sterilnost moškega ali ženske je zlo, ki ne ovira le posameznika in družine, ampak tudi ves klan in seže celo v svet umrlih. To visoko spoštovanje in cenjenje

<sup>9</sup> Kokoš je znana po tem, da pobere in poje vse, kar ji pride pod zob. Človek naj bi se izogibal takemu ravnanju.

otrok se kaže tudi pri pogrebu žene, ki ni rodila nobenega otroka. Pokopljejo jo namreč s sadežem *drevesa klobas*,<sup>10</sup> privezanim na njenem hrbtu namesto otroka, rekoč: »Tej zemlji nisi rodila otroka, zato naj bo torej to tvoj otrok« (Stefaniszyn 1964, 165). Glede na pomembnost, ki jo imajo otroci v tradicionalnem zambijskem zakonu, ni težko razumeti težavnosti problema, ki nastane, če ni otrok. Zato v očeh afriške družbe velja prepričanje, da je poročen par brez otrok kakor mrtvo posušeno drevo (Bujo 1990, 99).

Zakonska nezvestoba zakonskega partnerja.

Vmešavanje staršev in sorodnikov poročencev je precej pogost razlog za ločitve. Kadar starši ali sorodniki ene strani niso zadovoljni z nevesto ali ženinom ali pa tudi s sorodniki druge strani, ali kadar menijo, da jim druga stran izkazuje premalo pozornosti in pomoči, lahko to njihovo nezadovoljstvo zelo razdiralno vpliva na zakon.

Včasih je razlog za ločitev poligamija. Ponavadi mož, ki želi poročiti drugo ženo, preden to stori, vpraša za dovoljenje in strinjanje prvo ženo. Če prva žena v to privoli, potem ni ovir in težav. Če pa se prva žena ne strinja z drugo poroko moža, pa mož, preden se spusti v kakršno koli uresničevanje svoje želje, prej dvakrat dobro premisli. Potem pa čaka, da se bo žena morda le premislila; če pa si nikakor ne premisli, se naveliča čakanja in se iz neučakanosti drugič poroči. Takrat ga doleti nepričakovano presenečenje: prva žena se jezna iz protesta preseli nazaj k svojim staršem. Lahko se tudi zgodi, da je druga žena, ki v tem času že živi na moževem domu, razočarana spričo dogodkov in stanja v svojem novem domu in tudi ona pobere svoje stvari in odide (Stefaniszyn 1964, 116). Vendar pa so takšni primeri precej redki, še posebno na podeželju. »Ženska pri tem, da bi možu odrekla drugo ženo, ponavadi nima veliko moči.« Tako se je glasil najpogostejši odgovor, ko sem zambijske žene, ki živijo poligamni zakon, spraševala po možnosti zavrnitve poligamnega zakona. Mildred, Zambijka iz patriarhalnega plemena Ila, pravi: »Mož je vladar, on ima tako moč, da lahko ženi preprosto reče: 'Ti, moja žena, poslušaj, tista ženska mi je všeč in jo imam rad prav tako kakor tebe. Zato se bom poročil z njo. Hočem, da jo lepo sprejmeš, in nočem, da se prepirata'« (Furlan januar 1999).

Spreobrnitev v kristjana je tudi v določenih primerih vzrok za ločitev, in sicer predvsem takrat, kadar je spreobrnjenec poligamist. Zato, da bo lahko postal katoličan, se mora ločiti od drugih žena in obdržati le eno (Mwewa 1977, 163).

Na splošno razveza oziroma ločitev velja za *nesrečo* medzakonskih

<sup>10</sup> Drevo klobas je afriško drevo, ki se imenuje po svojih plodovih, ki so v obliki velikih klobas. S plodovi tega drevesa zdravijo impotenco.

odnosov. Mnogo pogostejše od trajnih ločitev sočasne ločitve moža in žene. Le-te so lahko posledica prepira med možem in ženo ali med ženo in moževimi sorodniki in obratno; vzrok je lahko moževa nezmožnost, da bi v polnem obsegu poravnal *lobolo* (neke vrste dota), kakor sta se dogovorili obe družini; vzrok je lahko tudi ljubosumje med dvema ženama, nezvestoba ... V takšnih in podobnih primerih se žena vrne k svojim sorodnikom za nedoločen čas, kar lahko traja od nekaj dni do nekaj let, dokler ne pride do sprave in odprave vzroka, ki je povzročil točasne ločitve (Mbiti 1969, 146).

## 1.8. Poligamija

Poligamija je v Afriki največja težava, na katero so naleteli prvi misijonarji. Kljub temu da so si tako misijonarji kot tudi kolonialisti močno prizadevali, da bi uveljavili idejo monogamije, je poligamija še zelo močno navzoča. Vse pogosteje se zastavlja vprašanje, če so misijonarji in kolonialisti pravilno razumeli pojav poligamije in če so ga pravilno umestili v življenjski sistem in strukturo afriške družbe. Pojavljajo se tudi težnje, da bi Cerkev ponovno preučila pojav poligamije na afriških tleh v vsej njeni sociološki pogojenosti (Hillman 1975, 11). Terminološko naj bi izraz *poligamija* pomenil poroko več mož ali žena ali večkratno poroko. Najbolj pogosto se izraz poligamija uporablja za poroko enega moža z več ženami. Natančen izraz za takšno stanje naj bi bil *poliginija* (poroka enega moža z več ženami). V primeru, ko je ena žena poročena z več možmi, pa govorimo o polandriji.<sup>11</sup>

### 1.8.1. Poligamija kot del afriške tradicije

Običaj, da se en mož poroči z več ženami in z njimi živi, je v Afriki precej razširjen. Ta običaj je pravzaprav močno zlit v samo tradicionalno družbeno strukturo in miselnost Afričana (Mbiti 1969, 142). Kljub temu da je poligamija osnovni model tradicionalne afriške družbe, ni bila nikoli obveza ali prisila. Afriška družba je vsakomur prepustila svobodno izbiro in odločitev, ali se poroči samo z eno ali pa z več ženami. Poglavitno, kar je družba od posameznika zahtevala, pa naj je bil monogamist ali poligamist, je bila odgovornost do žena. To odgovornost bi lahko povzeli v naslednjih treh točkah:

Kdorkoli se želi poročiti z eno ali več ženami, mora pokazati odgovornost in zmožnost, da je sposoben materialno in ekonomsko vzdrževati eno ali več žena.

<sup>11</sup> Uporabljala bom splošno in najpogosteje rabljen izraz, torej *poligamija*, čeprav bi bil terminološko bolj ustrezen izraz *poliginija*.

Mož, ki se odloči za poligamijo, mora biti močnega in plemenitega značaja, saj mora vzdrževati harmonijo in mir med vsemi ženami ter preprečevati ljubosumje med njimi. Naj ob tej priložnosti navedem mnenje Zambijke Mildred, ki o delikatnosti vzdrževanja harmonije med ženami pravi takole: "Slabo je, kadar mož ne ravna enako z vsemi svojimi ženami. Takrat pride do hudega ljubosumja. Če mož na primer kupi eni ženi samo eno "čitengo",<sup>12</sup> drugi pa tri, če več pozornosti nameni le eni ženi, druge pa zanemarija; če podari lep, ljubeč pogled le eni ženi, druge pa sploh ne opazi ... V takšnih primerih se velikokrat zgodi, da žena iz ljubosumja zastrupi svojega moža« (Furlan december 1998).

Mož, še posebno poligamist, mora biti sposoben materialno in denarno vzdrževati vse otroke in jih poučiti o življenju tako, kakor to zahteva tradicija.

Kdorkoli ne izpolnjuje oziroma noče izpolnjevati omenjenih pričakovanj ali pa se v monogamnem zakonu izkaže za nesposobnega izpolnjevati jih, ni sposoben in ne sme stopiti v poligamen zakon (Bujo 1988, 108). Poligamist je tako možki, ki je poročen z več kot eno ženo in z vsemi skupaj istočasno živi. Prva žena ima status vodilne žene, ki poveljuje vsem drugim. V Afriki je poligamija praksa in lahko rečemo tudi model družine, ki ga poznamo iz različnih zapisov daleč nazaj v zgodovini. Poligamija je torej bila že od nekdaj način življenja v Afriki. D. G. Maillu, veliki zagovornik in utemeljitelj poligamije kot avtohtonega afriškega načina življenja in poroke, pravi: »Večina belcev dojema poligamijo kot znak primitivizma in meni, da Afričan ne bo 'civiliziran', dokler ne bo odvrigel poligamije in sprejel monogamijo. Belci vidijo v poligamiji perverzijo, v resnici pa je vse prej kakor to. Poligamija predstavlja veliko odgovornost, ki je ni vsak sposoben udejanjati. Vsak monogamist ne more postati poligamist« (Maillu 1988, 3).

Tradicionalno gledano obstaja mnogo razlogov za poligamijo. Med glavne razloge sodijo: zakon brez otrok ali sterilnost; spolna nezdržljivost ali nesorazmernost in nezadostnost; dedovanje vdov (levirat),<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Čitenga je nekakšen kos blaga oziroma krilo, v katerega se ženske ovijejo.

<sup>13</sup> Dedovanje vdov, levirat je neizbežen razlog za poligamijo, ki je postavljen kot dolžnost »socialnega skrbstva«. Običaj dedovanja vdov je močno razširjen in pomeni socialno varstvo in zagotovljeno skrb za ovdovelo ženo in njene otroke. Ovdovelo ženo po običaju namreč podeduje brat njenega umrlega moža. Če pa brata ni, gre omenjena dolžnost enemu od njegovih sorodnikov. Brat umrlega moža ali eden izmed njegovih sorodnikov se je dolžan poročiti z ovdovelo ženo svojega brata in poskrbeti zanjo in njene otroke. To je zanimiva oblika socialnega skrbstva, pri katerem vse ostane v družini. Oseba, ki podeduje ovdovelo ženo, je lahko že poročena ali pa samska, to pravzaprav ni pomembno, kajti dedovanje vdove je zanj težka dolžnost, ki jo mora v vsakem primeru izpolniti. Izključni namen takšnih zakonov je

obred *ubupyani*<sup>14</sup> oziroma obred očiščevanja; delovna sila, okrepitev; moralna obveza.

## Zaključek

Zaradi sprememb v družbenem in ekonomskem razvoju, izobrazbe in emancipacije žensk ter njihove želja po globljem zakonskem odnosu je poligamija pri afriških ženah vse manj zaželen oblika zakona (Shorter 1977, 77). Kljub temu pa je zakon, poligamen ali monogamen, med zambijskimi plemeni, še posebno Ngoni, Tumbuka, Lozi in Ila, visoko cenjena ustanova (Chondoka 1988, 34). S svojimi posebnostmi in značilnostmi je tradicionalni afriški zakon precej drugačen od zahodnega, krščanskega modela zakona. Področje zakona in poroke je tako za vse krščanske Cerkve v Afriki velika, če ne glavna težava. Zato je poglobljeno in pravilno razumevanje koncepta in glavnih značilnosti tradicionalnega afriškega zakona predpogoj za dosledno in etično inkulturacijo krščanskega zakona v afriško kulturo ali evangelizacijo zambijskega tradicionalnega zakona.

## Literatura

- Aldridge, Sally. 1978. *The Peoples of Zambia*. Lusaka: Heinemann educational Books in association with NECZAM.
- Bujo, Benzet. 1988. *The Ethical Dimension of Community*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- Club of Kachebere Major Seminary. 1969. *Bantu Wisdom – A Collection of Proverbs*, Kachebere.
- Chondoka, Y. A. 1988. *Traditional Marriages in Zambija*. Ndola: Mission Press.
- Colson, Elisabeth. 1967. *Marriage & The Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Evans-Pitchard, Evans. E. 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Etienne, Luis. 1962. *A Study of the Bemba and the Neighbouring Tribes*. Kasama: Archdiocese of Kasama.
- Hillman, E., *Poligamy reconsidered*, Maryknoll, New York 1975.
- Kirwen, M. C. 1979. *African Widows: An Empirical Study of the Problems of Adopting Western Christian Teachings on Marriage to the Leviratic Custom for the Care of Widows in Four Rural African Societies*. New York: Orbis Books.
- Kirwen, M. C. 1987. *The Missionary and the Devirer: Contending Theologies of Christian and African Religions*. New York: Orbis Books.
- Magesa, Laurenti. 1998. *African Religion – The Moral Traditions of Abundant Life*. Nairobi: Paulines publications Africa.

---

skrb za ovdovelo ženo in njene otroke, njihova zaščita. (Bujo, 1998, 111.)

<sup>14</sup> Beseda *ubupyani* je izpeljanka iz besede *ukupyana*, ki pomeni *nadomestiti drugoga*. *Ubupyani* je obred dedovanja in nasledstva, ki vsebuje spolno občevanje med vdovo in bratom ali sorodnikom njenega umrlega moža. Pomen in namen tega obreda je, vrnitev duha umrlega nazaj v njegovo družino in klan in mu s tem omogočiti počitek. Omenjeni obred tudi omogoči vdovi, da se lahko ponovno poroči.

- Maillu, D. G. 1988. *Our Kind of Poligamy*. Nairobi: Heinemann.
- Mbiti, John S. 1969. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.
- Mbiti, John S. 1973. *Love and Marriage in Africa*, Essex: Longman.
- Mitchell, J. C. 1961. *Sociological Background to African Labour*. Salisbury.
- Mulago, V. 1969. *Biblical Revelation and African Beliefs*. New York: Orbis Books.
- Musonda, David K. 1996. *The Meaning and Value of Life among the Bisa and Christian Morality*. Rome.
- Mwewa, Kapita S. 1977. *Traditional Zambian Eschatology and Ethics confronting the Advent of Christianity*. Disertation presented at the Theological Faculty of the University of Innsbruck for the Degree of Doctor of Theology.
- Musharhamina, M. C. 1985. *Traditional African Marriage and Christian Marriage*. Kisubi: Marianum Press.
- Ngulube, N. M. J. 1989. *Some Aspects of growing up in Zambia*. Lusaka: Nalinga Consultancy/Sol-Consult A/S Limited (NSC).
- Nyamiti, Charles. 1973. *The Scope of African Theology*. Kampala: Gaba Publications.
- Policarpo, L. 1987. *Customary Marriage in Zambia in the Light of Canon Law*. Ndola: Mission Press Ndola.
- Parrinder, Geoffrey. 1954. *African Traditional Religion*. London: Hutchinson's University Library.
- Phillips, A. 1975. *Survey of African Marriage and Family Life*. London: Oxford University Press.
- Shorter, Aylward. 1974. *African Culture and the Christian Church: An Introduction to Social and Pastoral Anthropology*. New York: Orbis Books.
- Shorter, A. 1977. *African Christian Marriage*, Nairobi: Geoffrey Chapman.
- Stefaniszyn, B. 1964. *Social and Ritual Life of Ambo of Northeren Rhodesia*. London: Oxford University Press.
- Ustni viri
- Furlan Nadja. Pogovor s katehistom Mulengo v St. Franciscan centru. december 1998. Ndola. Osebni arhiv Nadje Furlan.
- Furlan Nadja. Pogovor z Mildred, mati samohranilka plemena Ila, pomaga v misijonu Nangoma. januar 1999. Nangoma. Osebni arhiv Nadje Furlan.
- Furlan Nadja. Pogovor z Justinom, Zambijec, ki pomaga v misijonu Matero. oktober 1998. Lusaka. Osebni arhiv Nadje Furlan.
- Furlan Nadja. Pogovor z Mihom Drevenškom, slovenskim misionarjem, minoritom, februar 1999. Ndola. Osebni arhiv Nadje Furlan.
- Furlan Nadja. Pogovor s slovenskim misijonarjem, jezuitom Alojzom Podgrajškom, december 1998. Lusaka. Osebni arhiv Nadje Furlan.



Maja Lopert

## Identiteta in religioznost

*Povzetek:* Članek govori o temeljnem psihološkem vprašanju, s katerim se mora spopadati pripadnik sodobne kulture - o vprašanju identitete - in o tem, kako se je na podlagi tega vprašanja spremenil sistem vrednot. Ali za sodobno kulturo značilen »sakralni status« osebe pripadnike sodobne kulture oddaljuje od iskanja transcende-  
 nce ali ga morda celo spodbuja k iskanju? Ali je iskanje osebne identitete v religiji posebnost sodobne kulture ali pa je ta le ponovno poudarila, kaj je bistvo vsake dejanske »življenjsko relevantne« religioznosti? Katera oblika duhovnosti je za odgovor na vprašanje identitete še posebno primerna in zakaj?

*Gljučne besede:* kriza identitete, vrednota osebe, sistem vrednot, iskanje identitete, bistvo religioznosti, oblika duhovnosti, mistika.

### *Abstract: Identity and Religiousness*

The paper speaks about the problem of identity as the basic psychological problem of members of contemporary culture and about the changes in the system of values instigated by said problem. Does the »sacred status« of the person, which is characteristic of the contemporary culture, take its members away from the search for transcendence or does it even enhance it? Is the search for personal identity in religion a special characteristic of contemporary culture or has the latter only re-emphasized the essence of every real religiousness that is relevant to life? Which form of spirituality is especially suitable as a reply to the identity problem and why?

*Key words:* identity crisis, value of person, system of values, search for identity, essence of religiousness, form of spirituality, mysticism.

V sodobni kulturi obstaja troje vprašanj, ki so za človekovo eksistenco osrednjega pomena, a ostajajo v njej brez trdnega odgovora in s tem troje področij, na katera se usmerjajo iskanja njenih pripadnikov. To so: vprašanje identitete, vprašanje gotovosti in vprašanje življenja v čistem tostranstvu. Osrednje med njimi pa je vprašanje identitete. To je pričakovano: če človek najde zanesljiv odgovor na vprašanje lastne identitete, najde že s tem več ali manj tudi odgovore na vsa svoja druga vprašanja, tudi na vprašanje gotovosti in orientacije ter tako odkrije lastne nove in globlje dimenzije

### 1 Jaz kot osrednja vrednota sodobne kulture

Ker je osrednja kriza sodobne kulture kriza človekove identitete - in to tako jasnosti glede nje kot prostora za njeno potrjevanje in uveljavljanje -, je vprašanje posameznikove identitete, njegovega »jaza«, v samem njenem središču. Tako ni presenetljivo, da je vrednota, ki je v naši kulturi izrazito stopila v ospredje, »jaz«.

Opažanja sociologov to potrjujejo. Ker v prejšnjem vrednotnem sistemu ta izrazit poudarek na osebni identiteti še ni bil upoštevan, in tudi ni bilo za pluralizem splošno značilne skepse, je ena od značilnosti postmoderne kulture najprej relativiranje vseh starih vrednot. Stare kulturne vrednote so bile v veliki meri materialne, (prim. Barz 1992, 25-26): poudarjale so predvsem posameznikovo socialno varnost in kariero, osredotočale pa so se predvsem na njegovo vedenje in njegove dolžnosti do družbe, npr. pridnost, discipliniranost, delo, napredek. Te vrednote zdaj vse bolj izrazito nadomeščajo nove. Na ta premik na področju vrednot je R. Inglehart v svoji knjigi »Tiha revolucija« opozoril že leta 1977 in kot njegovo osrednjo značilnost navedel to, da se pozornost vse bolj preusmerja od materialnih k nematerialnim vrednotam (prim. Martin 2005, 221). Ne gre sicer za nadomeščanje v tem smislu, da bi stare vrednote ne bile več veljavne. Materialna gotovost, visok dohodek, kariera ipd. ohranjajo svoj pomen tudi v sodobni kulturi, vendar pa se večja delež ljudi, ki dajejo prednost drugim vrednotam. Drugo jasno potrjeno dejstvo, ki je v skladu s pričakovanim premikom težišča kulturnih vrednot, je tako sama vsebina novejših vrednot. V njih se jasno odraža osrednji pomen, ki ga ima v naši kulturi vprašanje identitete in iskanje odgovora nanj. Zadevajo namreč predvsem področje nematerialnih vrednot, natančneje, področje človekove samouresničitve. Ponovno pridobivajo na pomenu vrednote, kot so zaupanje, neodvisnost, prijateljstvo, komunikativnost, užitek, sreča .... Gre za nekakšno »detradicionalizacijo« vrednot, ki jo je posameznik tako rekoč prisiljen izvesti pod vplivom pritiska okolja (prim. Barz 1992, 25-28).

Pomembno je, da »se zdi, da so se spremenile ne le vrednote kot take, ampak, da se je mnogo bolj spremenilo ravnanje s temi principi samo (...)« (Barz 1992, 27). Ravnanje samo - oziroma predvsem določen tip ravnanja, namreč avtonomno ravnanje - je, kot že rečeno, postalo vrednota. Tako postaja, pa čeprav to zveni precej protislovno, od družbe predpisana vrednota to, da si je posameznik sposoben sam zastavljati cilje.

Za sodobnega človeka je izredno pomembno, da odkrije trden odgovor na vprašanje »Kdo sem?« kot tudi to, da najde temu odgovoru ustrezen stil življenja, torej takega, pri katerem bi bil »v skladu s samim sabo«. Tako npr. sociolog T. Luckmann opaža: »Uresničenje sebstva je najpomembnejša oblika v svetem kozmosu prevladujoče teme individualne »avtonomije« « (Luckmann 1997, 102). Gre za zelo spremenjen način človekovega dojetanja samega sebe, ko vsak bistveno bolj vidi samega sebe kot tistega, ki odloča o svojem življenju. Preko tega človek tudi svoje mesto in vlogo v družbi razume drugače kot prej. E. Biser piše o tej usmerjenosti sodobnega človeka takole: »To je tisto gonilo, ki ga je Kant opisal kot 'izhod človeka iz njegove nedoletnosti, ki jo je sam zakrivil' in to opiše kot 'neutešljivo hrepe-

nenje po primernem prostoru individualne samopredstavitve in samorazvoja'.« Zaradi tega je že samo pripisovanje visoke vrednosti jazu postalo krepost (Biser 1970, 88). In tako tudi ni čudno, da Luckmann opaža, da aktualne teme sodobne kulture »dajejo posamezniku nekaj takega kot sakralni status, s tem ko poudarjajo njegovo »avtonomijo« (Luckmann 1997, 101).

## 2 Iskanje odgovora na vprašanje identitete v religiji

Težnja, že kar »hrepenenje« po odkritju lastne identitete se jasno odraža tudi na religioznem področju.

S tem se da npr. vsaj deloma pojasniti reagiranje ljudi na »tržno« ponudbo raznih sekt in na »psiho-trg« (Barz 1992, 90). Sekte in podobne skupine sicer včasih naletijo na zanimanje, vendar pa ne tudi na enako veliko pripravljenost ljudi, da bi se jim pridružili. Povsem drugačen odnos kot do sekt pa imajo ljudje do danes zelo razširjenega psiho-trga. Študija iz leta 1987 je pokazala, da se kar vsak drugi odrasli v Zvezni republiki Nemčiji zanima za ta trg in njegovo ponudbo, in to predvsem v zvezi z že omenjeno potrebo po samouresničitvi, kot je npr. razširitev zavesti ipd. Razlog za omenjeno razliko lahko iščemo v dejstvu, da sekte ponujajo »že izdelana« nova verstva, »psiho trg« pa pripisuje največji pomen osebnim vprašanjem vsakega posameznika in njegovemu lastnemu iskanju odgovorov. Opisana razlika v številu »privržencev« ene in druge oblike religioznosti potrjuje, da se zanimanje ljudi dejansko ne osredotoča na kakšno konkretno novo verstvo – niti na vzhodnjaška ne, čeprav morda zaradi njihove velike prisotnosti na trgu (ponavadi v zahodnjaškemu okusu bližji in temu ustrezno precej »predelani« obliki) včasih dobimo tak vtis. Bistveno je, da se to zanimanje osredotoča predvsem na sam način dobivanja odgovorov, da ljudje na svoja najgloblja vprašanja ne iščejo odgovorov, ki bi bili dani že vnaprej in od zunaj, pač pa izrazito iščejo svoje lastne odgovore. In najti jih poskušajo v svoji notranjosti, z metodami, za katere mislijo, da jim bodo to omogočile, npr. z ustreznimi metodami vzhodnih verstev.

To popularnost »psiho trga« pa gre gotovo pripisati tudi dejstvu, da se je v sodobni kulturi spremenilo tudi samo razumevanje tega, kdo človek je, kaj je njegova identiteta; ta zdaj ne izhaja več bistveno iz človekovega družbenega položaja, njegove »zunanosti«, pač pa se veliko bolj kot prej nanaša na »novo definicijo osebne identitete kot človekove »notranjosti« (Luckmann 1997, 102). V skladu s tem je tudi religiozno iskanje usmerjeno predvsem k tistim metodam in načinom duhovnosti, ki pomagajo človeku odkrivati lastne notranje dimenzije. Tudi družbeni uspeh popularnega »new agea« razlaga so-

ciolog Stenger v kontekstu odkrivanja lastne posameznikove identitete: »Gibanje«, kakor to jaz razumem, ni uspešno zato, ker ezoterične, religiozne potrebe »ponovno odkrivamo«, ampak ker se lahko preko ezoteričnih vsebin uveljavlja program odkrivanja samega sebe (...). »Celostnost« in »duhovnost« sta metafori za ta spremenjen odnos do samega sebe (...)« (Barz 1992, 93).

Vprašanje o pravem človekovem bistvu je pravzaprav vedno religiozno vprašanje. V vprašanju naše identitete vedno izhajamo iz določenih predpostavk, vedno v nekaj »verujemo«, pa čeprav morda zgolj v to, da tako bistvo ne obstaja. Že zato je »*problem individualnega načina bivanja v moderni družbi 'religiozni' problem*« (Luckmann 1997, 16). Religiozni, na transcendenco vezan odgovor glede vprašanja človekove identitete, predstavlja nekakšno »končno fazo«, najvišjo stopnjo njenega upravičenja, saj »to pomeni, da je posameznikovo pravo tisto ime, ki mu ga je dal Bog« (Berger in Luckmann 1988, 95-96).

P. L. Berger in T. Luckmann poudarjata, da je na ta način dobljena identiteta odporna tudi proti »socializacijskim naključjem«, kamor bi gotovo lahko prištevali tudi kaotično situacijo glede odgovorov na vprašanje človekove identitete v sodobni družbi. Berger vidi v sodobnih za identiteto kriznih razmerah dejavnik, ki je prispeval k temu, da je ta sicer stalna dilema postala zelo jasna, v njih pa vidi prav zato tudi veliko možnost za religije. »Jaz« je namreč lahko trden le, če ima ontološke korenine, če sam izvira iz onstranstva: »Končno, vsaj jaz tako vidim, problema religiozne vere in pravega jaza sovpadata, izhajata eden iz drugega; odgovor na vprašanje o pravem jazu je mogoče dati le v okviru nekega religioznega razumevanja realnosti. Drugače rečeno: če posedujem pravi jaz, potem je ta jaz božja zasnova« (Berger 1994, 27). P. M. Zulehner v zvezi z novo duhovnostjo ugotavlja, da gre pri njej prav za to iskanje lastnih korenin v onstranstvu, za »izsleditev lastne eksistencialne resničnosti, ki je navsezadnje udeležba na božanskem« (Zulehner 1999c, 3).

Berger »zelo dvomi« o tem, da bi lahko na to vprašanje kdaj odgovorila znanost ali filozofija. Meni, da gre »za eno tistih vprašanj, na katera mora končno, kakor pravi Pascal, odgovoriti »razum srca« (...)« (Berger 1994, 104-105). Razen tega se mu ne zdi verjetno, da bi bilo mogoče »predstavo jaza onstran vseh socializacij« utemeljeno podpirati v svetovnem nazoru, ki transcendence ne vključuje. »Dostojevski je dejal, če ni Boga, je vse dovoljeno. Njegova ugotovitev se da parafrazirati takole: Če ni Boga, potem je mogoč vsak jaz – in vprašanje, kateri od mnogih mogočih jazov naj bi bil 'resnični jaz', postane nesmiselno«. Tako je npr. eksistencialistična filozofija, ki je temeljila v glavnem na ateističnih predpostavkah, prišla do logičnega sklepa, da

je jaz zgolj stvar odločitve. Berger zato meni: »Če se odpovemo vsaki transcendentni zakoreninjenosti jaza, ki ni nikoli naravna danost, (...) se za njegovo označitev ne da reči mnogo več, kot da je to morda težak podvig, dejanje volje, v katerem in skozi katerega se individuumi, vedno v sodelovanju z drugimi ljudmi, sami ustvarjajo. Drugače rečeno, brez Boga ni jaza.«

Tako ni težko razumeti, da imata sociologa Kaufmann in Staechel že gradnjo identitete samo, neodvisno od vsebine, za »religiozno dogajanje« (Kaufmann in Stachel 1980, 127). Pripominjata pa, da mnogi avtorji v povezavi z Luckmannom in A. Gehlenom pod izrazom »religiozno« razumejo vse, kar lahko da oz. naredi smisel.

Vendar pa samo iskanje identitete v religiji seveda nikakor ni novo, ni nekaj, kar bi bilo posebnost naše kulture. Ta kultura je to zvezo le izrazito poudarila in prinesla »na svetlo«. »Življenjsko relevantna« religija, torej religija, ki ne ostaja zgolj na ravni retorike, pač pa človeka dejansko vodi v njegovem življenju, lahko to doseže le na ta način, da predstavlja temelj njegove identitete. Vedno je bilo tako in tudi danes ni glede tega nič drugače. Religija, ki svoj naziv upraviči, ki je središče človekovega ravnanja in ki temeljno določa njegovo življenjsko držo, zahteva, kot poudarja A. Stres, absolutno razmerje do Absolutnega. Absolutno razmerje pomeni prav vzpostavitev posameznikovega odnosa do Absolutnega z vsem človekovim bitjem, z najglobljimi temelji človekovega razumevanja samega sebe, torej z njegovo identiteto. Tisto, kar se je v sodobni kulturi – predvsem zaradi pluralizma – spremenilo, pa je sam način vzpostavljanja te povezave. To sledi iz dejstva, ki ga ugotavljajo Luckmann, Berger, Zulehner, etnologinja A. Martin in drugi, dejstva, da se v naši kulturi bistveno spreminja sam način religioznosti.

Prav zaradi velike aktualnosti vprašanja identitete v sodobni kulturi bi morala biti to osrednja tema, na katero bi se morale religije pri svojem oznanjevanju osredotočiti. Če je morda res, da določene religiozne teme ali vsaj predstave za naše sodobnike niso posebno zanimive, pa kot njihov izrazit nasprotni pol v religioznih iskanjih vse bolj jasno izstopa glavna tema naše kulture – »jaz«. Opisani trend »novih duhovnosti« je izrazito usmerjen v pridobivanje osebne identitete, to je njeno središče, njen temeljni poudarek, poudarja A. Martin. Tudi Zulehner opaza, da je sodobna respiritualizacija v temelju prav »iskanje lastnega jaza, sredine, stika z lastno globino« (Zulehner 1999a, 3). Na podobno težnjo po iskanju identitete v religiji je tudi pri mlajši generaciji že pred dvema desetletjema opozoril G. Schmid, ki meni: »Religioznost mladih je podlaga za spoznavanje neznanega, za seznanjanje z lastno, notranjo skrivnostjo. Religija mladega človeka je ljubezen do lastnega jaza, ki ga še ne pozna« (Barz 1992, 15).

Kot taka je sodobna duhovnost že v osnovi popolnoma nasprotna vsem masovnim odgovorom in odgovorom, posredovanim od nekoga drugega, ki končno na vprašanje: »Kdo sem?« - na to najbolj osebno od vseh mogočih vprašanj – tudi dejansko ne morejo odgovoriti. Tovrstne nezadostnosti vseh tujih odgovorov pluralizem ni prinesel, pač pa jo je samo poudaril, jo postavil na pravo mesto, »na svetlo«, v zavest.

### **3 »mistika« - oblika religioznosti, ki ustreza sodobnemu iskanju identitete**

Teolog Karl Rahner je že pred časom napovedal, da bo »kristjan prihodnosti (...) mistik ali pa ne bo mogel biti kristjan« (Zulehner 1999b, 2). Rahnerjevo pojmovanje »mistike« je sicer precej široko, saj je s tem mislil predvsem na nujnost resne duhovne prenovе, na to, da je današnja cerkvena religioznost v dobršni meri formalizirana in je poudaril že omenjeno nujnost prenosa težišča na posameznikovo notranjost. Vendar pa prav v sodobnem času narašča zanimanje tudi za tiste oblike duhovnosti, ki jih je mogoče imenovati »mistične« tudi v ožjem smislu besede. Tako etnologinja Martinova, ki je v svoji disertaciji raziskala fenomen t.i. »novih religioznosti«, ugotavlja, da se mnogi sodobni iskalci religioznosti intenzivno ukvarjajo z vzhodnimi načini meditacije, ponovno pa oživlja zanimanje tudi za spise krščanskih mistikov (Prim. Martin 2005, 71; 171-173). Iskalci tovrstnih duhovnih izkustev imajo za zelo pomembno pot, s katero bi spremenili lastne nazore in navade predvsem »predajo lastne osebe«, iskanje duševnih stanj »onkraj besed in misli« in doseganje stanja »absolutne notranje tišine«. Pogosto se v tej zvezi omenja tudi enost z božanskim, ki jo tradicija vzhodnih religij opredeljuje z izrazi kot so npr. satori, samadhi, zen-zavest, krščanska tradicija pa z »unio mystica«, zanjo pa se uporabljata tudi izraza notranja praznina oz. notranja polnost. Tako niti mistična izkustva v ožjem smislu – kakor kažejo pripovedi sodobnih religioznih iskalcev, ki jih je intervjuvala A. Martin – danes niso omejena le na duhovne izbrance. Kot odgovor na sodobno krizo identitete so tovrstna izkustva pomembna zato, ker niso omejena le na človekovo razumsko plat, ampak imajo bistveno globlji domet. Za tistega, ki nekaj takega doživi, pomeni to zelo močno izkustvo, ki ostane trajno zakoreninjeno v njegovi podzavesti in prav zato lahko tudi trajno vpliva na njegovo identiteto, na njegovo dožemanje samega sebe. V mistiki torej nikakor ne gre predvsem za osvajanje kakih abstraktnih teoloških vsebin, pač pa predvsem za spoznavanje samega sebe. To zelo dobro izrazi misel W. Krebberja, ki zelo jasno poudari načelno dostopnost takih izkustev vsakomur, ko pravi, da »(...)

mistik ni kakšen poseben človek, marveč je vsak človek nekakšen poseben mistik« (Martin 2005, 201).

To, da imajo prav izkustva »popolnoma drugačnega«, taka, ki odstopajo od vsakdanjih izkustev, veliko moč vplivanja na človeka, sta opazila že filozofa Otto in Schleiermacher in so lahko prelomnega pomena tudi za človekovo religioznost. To poudarja med drugimi tudi E. Schillebeeckx. Opozarja namreč na to, da je temeljni pomen prelomnih doživetij prav v njihovi sposobnosti, da spremenijo njegovo samorazumevanje, njegovo samoidentiteto - in sicer s tem, da zmorejo spremeniti njegove globoko zakoreninjene predstave in predsodke o samem sebi s tem, ko preko njih »(ponovno) spoznamo tisto najgloblje v nas samih« (Schillebeeckx 1980, 76). Tudi doseganje »notranje tišine« ima lahko torej na človeka zelo močan vpliv prav zato, ker bistveno bolj jasno priključuje na dan neko spoznanje o njem samem, ki je že v njegovi podzavesti, ni pa mu še prišlo v zavest. »Mistično doživetje« se tako po svoji vsebini izrazito navezuje prav na njegov »jaz«, kar je končno temeljni pogoj za vsako obliko religioznosti, ki ima zmogljivost, da na človekovo samorazumevanje in s tem na njegovo življenje dejansko vpliva. V svojih najvišjih razvojnih fazah mistično doživljanje tako pravzaprav sploh ne pomeni več nečesa izrednega, ni opisano predvsem kot nekaj senzacionalnega, pač pa predvsem kot »realizacija resničnosti« (prim. Martin 2005, 171-172). Pogoj za dostop do te resničnosti pa je, kot že rečeno, »notranja tišina«, saj gre za dožemanje oz. zaznavo neke kvalitete, ki je pravzaprav vedno prisotna, le da je večino časa preglášena. Schillebeeckx poudarja, da je bistvo prelomnih izkustev prav v tem, »da je bilo novo 'intimno', a nikoli izgovorjeno. Kajti drugače bi nas taka izkustva ne bi mogla privedi k sebi. Tako je, kot bi nam to izkustvo položilo v usta pravo besedo, ki je do tedaj nikoli nismo mogli najti: besedo, ki nam razodeva resničnost. Po tem izkustvu nam je bilo podarjeno nekaj, česar sami nismo ne domislili ne ustvarili« (Schillebeeckx 1980, 76).

Že iz teh opisov je razvidno, da je v sodobni kulturi, ki jo močno zaznamuje kriza identitete in z njo povezano vprašanje, kdo sem, prav seznanjanje z metodami, ki naj taka izkustva omogočijo, še posebno aktualno. Etnologinja Ariane Martin pravi v zvezi s to v človekovo prisluškovanje lastni notranjosti usmerjeno obliko duhovnosti, da so na njen pomen opozarjali že Avguštin (»V notranjem človeku biva resnica.«), Buda (»Človeku ni potrebno zreti v nebo, ampak v samega sebe.«) in Jezus (»Božje kraljestvo je v vas« (Lk 17, 21)). Vsi so poudarjali prav to, da gre pri njej predvsem za senzibiliziranje, da »naj bi torej na potovanju v notranjost obstajalo nekaj, česar ni potrebno šele uresničiti, ampak je že tu in je to potrebno le še odkriti.« Ukvarjanje z mistiko je zahtevno že zato, ker je pogoj zanjo to, da se je člo-

vek pripravljen odpovedati svoji lastni dosedanji identiteti, lastnim dosedanjim predstavam o sebi, ne da bi zanesljivo vedel, kakšne bodo posledice, kar pa zahteva od njega precej poguma. Ključno vlogo pri mistiki igra namreč prav posameznikova sposobnost izročiti samega sebe, pripravljenost tvegati svoje ustaljene poglede in navade. To seveda ni niti najmanj lahko in, kot opaza Martinova, se večina ob tem sprašuje: »Če se zdaj spustim v tole tu, ali bom mogoče izgubil samega sebe? (...) In kdo ali kaj bom potem? Ali bom potem sploh še lahko obstajal?« Neka njena 43-letna informantka pravi npr. naslednje: »Na drugi strani pa je tu občutek, da če lahko izročim samo sebe, da se spet najdem na neki drugi ravni. Če enkrat naš ego, naš individuum, naš mali omejeni jaz, za katerega nas je strah, da se mu bo primerilo kaj hudega, lahko pustimo za sabo, potem je to sicer velikanski korak v negotovo, toda končno najdemo vendarle vedno kozmično, božansko.« To pa pomeni: »V stanju absolutne notranje tišine naj bi bil človek zatopljen v trenutek (...) včasih se tudi reče, v tišini naj bi bil človek pri Bogu, počival naj bi v začetku, v pravzroku itd.«

Zadnja izjava nakazuje, da kljub temu, da odgovarja na vprašanje »jaza«, mistika ni neka oblika egocentrizma, pač pa dejansko pomeni dostop do realnosti, ki človeka presega. Iz opisov sodobnih »mistikov« je namreč mogoče razbrati, da ta »intimna« resnica o nas, do katere dobimo dostop preko mistike, ni nič drugega kot doživetje lastnih ontoloških korenin, da odkriti samega sebe v končni fazi pomeni prav vzpostavitev stika s svojim »izvorom«, z »božanskim«, z Bogom. Ta oblika duhovnosti torej izrazito omogoča občutiti prav tisto transcendentno zakoreninjenost jaza, ki jo kot nujnost trdnosti osebne identitete poudarja Berger, omogoča torej »izsleditev lastne eksistenencialne resničnosti, ki je slednjič udeležba na božanskem« (Zulehner) in s tem prav to, kar je v sodobnih kulturnih razmerah, ki jih tako izrazito zaznamuje kriza identitete, najbolj iskano - namreč »najvišjo stopnjo njenega upravičenja« (Berger in Luckmann).

35-letna informantka Martinove tako npr. o svojem ukvarjanju z metodami, ki so jo privedle do »mističnega izkustva« in o tem izkustvu samem pravi naslednje: »Neka možnost, priti z božanskim v stik, je že. Če bi hoteli to zdaj tako označiti, bi bil to morda tudi nek cilj, toda bilo bi gotovo narobe meniti, da je to nekaj, kar lahko dosežem. Kajti v meditaciji bom ugotovila, da sem vendar že tu, to je pravzaprav moje izvorno stanje, počivati v božanskem in da je bilo že vedno tu, samo da ga prej nisem videla« (Martin 2005, 173). Neka druga informantka pa je preko tovrstnih metod »potovanja k sami sebi« prišla do spremenjenega dožemanja ljudi v svoji okolici: »V mnogih trenutkih imam občutek, da me (te 25 let stare ženske) pravzaprav sploh ni, ampak da je v meni nekaj, kar je in živi tudi v vseh ostalih ljudeh,



kar vse te ljudi nekako povezuje, ker vsi prihajajo od Boga. (...)» (Martin 2005, 72).

Mistika tako pomeni odkrivanje daljnih obzorij, izstop iz vsakdana in vezanosti na pravila, ki v njem veljajo. Z njo je povezana tudi relativizacija načina dojemanja, kot ga narekuje sodobna družba. Ljudje opažajo, da jih njihov stari miselni svet omejuje, da je ego »(...) sebstvo, ki verjame le v samega sebe« (prim. Martin 2005, 172; 71).

Z mistično notranjo praznino povezan občutek blaženosti Berger pojasnjuje s tem, da »se lahko praznina mističnega izkustva interpretira kot molk, ki čaka na božjo besedo, kot praznina, ki zato dela blaženega, ker jo bo polnila božja neizmerljiva stvariteljska moč« (Berger 1994, 167).

Predvsem na razumsko plat omejeno utemeljevanje razlogov za religioznost v sodobni kulturi torej ne more pričakovati uspeha, saj je identiteta bistveno bolj kot z razumom povezana s podzavestjo in s področjem doživljanja. Gre za preprosto teološko dejstvo, da Bog »ni za to, da se ga rabi,« poudarja Zulehner in nadaljuje: »Tako je, kakor Hilde Domin pesni o vrtnici: Rose is a rose is a rose. Tudi Bog je preprost; je cilj, skrivnost našega življenja. In da to najdemo in spoznamo, smo vse življenje na poti. In mnogi so med nami, ki se jim morda šele ob smrti posveti, kaj so celo življenje iskali – postati božanski, potopiti se – ali kakor se temu reče v Apostolskih delih (17,28), da se naučimo, da smo »njegove vrste« (...)» (Zulehner 1999c, 2).

Mistično izkustvo človeku torej »da ime« oz. identiteto na ta način, da jo občuti, da jo doživi. Ta povezava identitete s področjem doživljanja in njeno ponovno odkrivanje prav v današnjem času pa pomeni utemeljen razlog tudi za ponovno oživitev pomena mističnega izkustva in mističnih poti tudi v krščanstvu, in to še toliko bolj zato, ker močno poudarja teološko resnico, »da je pravi in trajni smisel našega življenja: postati božanski, potopiti se v živega Boga« (Zulehner 1999c, 2).

## Seznam literature:

- Barz, Heinrich. 1992. *Religion ohne Institution*. Opladen: Leske und Budrich.
- Berger, Peter. 1994. *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus.
- Berger, Peter. in Luckmann, Thomas. 1988. *Družbena konstrukcija realnosti, razprava iz sociologije znanja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Biser, Eugen. 1970. *Glaubensprobleme*. Augsburg: Verlag Winfried.
- Kaufmann, Franz – Xaver. in Stachel, Guenther. *Religiose Sozialisation*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Luckmann, Thomas. 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Martin, Ariane. 2005. *Sehnsucht – der Anfang von allem*. Ostfildern: Schwabenverlag AG.
- Schillebeeckx, Edward. 1980. *Erfahrung und Glaube*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Zulehner, Paul. 1999a. *Kipptheorie* [Http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail\\_druck.tpl&so=zeitworte\\_detail&do=zeitworte\\_detail&c=show&d=s](http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s) (pridobljeno 20. Aprila 1999).

Zulehner, Paul. 1999b. *Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen auf*. [Http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail\\_druck.tpl&so=zeitworte\\_detail&do=zeitworte\\_detail&c=show&d=s](http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s) (pridobljeno 20. aprila 1999).

Zulehner, Paul. 1999c. *Wiederkehr der Religion*. [Http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail\\_druck.tpl&so=zeitworte\\_detail&do=zeitworte\\_detail&c=show&d=s](http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s) (pridobljeno 20. aprila 1999).

## **Mednarodni simpozij »Bioetika v jugovzhodni in vzhodni Evropi«**

(Laab im Walde, 5. – 7. februar 2008)

Inštitut za moralno teologijo na dunajski univerzi je od 5. do 7. februarja 2008 v kraju Laab am Walde pri Dunaju organiziral srečanje moralnih teologov iz jugovzhodne in vzhodne Evrope na temo bioetika. Simpozij sta organizirala dr. Sigrid Müller in mag. Slavomir Dlugos. Udeleženci so prišli iz osmih držav: Avstrije, Poljske, Češke, Slovaške, Hrvaške, Ukrajine, Makedonije in Slovenije. Uvodna referata sta imela nekdanji evropski komisar za kmetijstvo dr. Franz Fischler, ki je predstavil reformno pogodbo EU in pokazal na vlogo Cerkve znotraj evropskega prostora, in priznani teolog dr. Günter Virt, ki je predstavil svojo vlogo v etičnem svetu EU. Oba referenta sta poudarila, da imajo tako teologija kot tudi verske skupnosti možnost, da z vsebinskimi predlogi oblikujejo evropsko zakonodajo in s tem prispevajo k višjim moralnim standardom v našem skupnem prostoru. Zelo pomembno je, da v dobi političnega in kulturnega pluralizma, ko smo odprti za različnost in spoštujemo drugačno prepričanje, ne zapademo v popolni moralni relativizem. S tem bi posledično ogrozili temelje družbenega sobivanja in ogrozili spoštovanje osnovnih človekovih pravic. Tudi znotraj evropskega kulturnega prostora je kar nekaj poskusov kršenja teh temeljnih pravic (splav, evtanazija, poskusi na zarodkih, onesnaževanje okolja).

Drugi del simpozija je bil namenjen predstavitvam položaja bioetike v posameznih državah. Iz prispevkov je bilo razbrati nekatere razlike pa tudi številne podobnosti. Najbolj pretresljiv je bil prispevek dr. Volodymirja Scheremete iz Ukrajine, ki je izpostavil še posebej pereč problem širjenja aidsa v tej državi. Skoraj 400.000 prebivalcev je okuženih z virusom HIV. Prav tako so zastrašujoče okoljske razmere, saj je 80 % zemlje in voda tako onesnaženih, da to škodljivo vpliva na človekovo zdravje. Povprečna življenjska doba moških v tej državi je samo 62 let, ženske živijo v povprečju desetletje več. 2,5 milijona Ukrajincev še vedno živi na radioaktivno onesnaženem območju. Glede odvisnosti od mamil in alkohola so na prvem mestu v Evropi. Tako katoliška kot tudi pravoslavna Cerkve se trudita, da bi bili znailki življenja in upanja v teh težkih razmerah. Glavni bioetični interes je zato na področju varovanja okolja in zdravstvenega varstva, še posebej na področju preventive proti aidsu.

V ostalih državah so v središču bioetičnega zanimanja razna vprašanja iz medicinske etike. V vseh postkomunističnih državah razen na Poljskem imajo zelo liberalen zakon o splavu, ki omogoča, da lahko ženske brez utemeljenega razloga splavijo do 10. oz. 12. tedna nosečnosti. Dr. Piotr Morciniec iz Poljske je poudaril, da je v njegovi državi od leta 1993 pravica do splava zakonsko zelo strogo omejena (zdravstveni razlogi, posilstvo). Pred sprejetjem zakona so imeli na Poljskem 182.000 splavov letno, sedaj samo še 250. Predavatelj je poudaril, da je splav vedno znova predvolilna tema. Velik problem na Poljskem pa je odvisnost od alkohola (predvsem med mladimi) in visok odstotek samomorilnosti. Glede umetne oploditve si na Poljskem prizadevajo, da bi v zakon zapisali, da smejo oploditi samo toliko jajčec, kolikor jih bodo vstavili v telo matere. Tako bi se izognili etično zelo spornim nadštevilnim zarodkom, ki nastajajo v procesu umetne oploditve in ki imajo zelo nepredvidljivo prihodnost. Dr. Libor Ovecka iz Češke je izpostavil, da se šele v zadnjih letih prevajajo temeljna besedila cerkvenega učiteljstva v češčino, da je zakonodaja v marsikaterem bioetičnem vprašanju že precej liberalna, npr. glede poskusov na zarodkih, da pa je še vedno – kljub različnim pobudam – evtanazija kaznivo dejanje. Zelo razvejano imajo infrastrukturo bioetičnih centrov na Slovaškem in na Hrvaškem. Mag. Roman Frydrih je predstavil delovanje komisije za bioetiko pri slovaški škofovski konferenci in prikazal nekatere pobude, ki so jih dali pri oblikovanju njihove zakonodaje. Dr. Katica Knezović pa je predstavila razvejano dejavnost različnih bioetičnih centrov na Hrvaškem ter še posebej izpostavila organizacijo mednarodnih bioetičnih simpozijev na otoku Mali Lošinj in številne publikacije s tega področja. Pri svoji predstavitvi položaja bioetike v Sloveniji sem poudaril dolgo tradicijo državne komisije za medicinsko etiko pri nas, hkrati pa opozoril na slabo razvejano infrastrukturo na tem področju.

Na plenumu smo se strinjali, da je izredno pomembno današnjemu človeku razumljivo predstaviti krščanski pogled na bioetična vprašanja. Ugotovili smo, da je cerkveni jezik marsikomu nerazumljiv in da je potrebno najti pravi način za podajanje teološkega sporočila. Veliko vlogo pri tem imajo tudi laiki, ki jih je potrebno usposobiti za to nalogo. Zelo zaželeno bi bilo, če bi tudi v Sloveniji začel delovati center za bioetiko, ki bi povezoval strokovnjake z različnih področij, da bi v medsebojnem dialogu iskali odgovore na nove etične dileme. Obogateni z izmenjavo medsebojnih izkušenj in spoznanj smo se odločili, da bomo nadaljevali z druženjem. Naslednje srečanje bo novembra letos na Dunaju, kjer bomo razpravljali o teološki razsežnosti bioetike.

**E. Cattaneo - C. Dell'Osso - G. De Simone - L. Longobardo, *Patres Ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, str. 288, ISBN 978-88-6124-042-1.**

Založba *Il pozzo di Giacobbe* je v svoji zbirki *Oi cristiano* izdala priročnik, ki želi predstaviti razvoj teološke misli pri starih cerkvenih piscih. Ker na Slovenskem že poznamo podoben priročnik (L. Padovese, *Uvod v patristično teologijo* (prev. fr. Miran Špelič), Ljubljana 1994), je smiselno takoj na začetku opozoriti na različno zasnovo obeh priročnikov. Medtem ko nam *Uvod v patristično teologijo* predstavi razvoj teološke misli po temah (kristologija, nauk o Sveti Trojici, pnevmatologija, eshatologija ...), je v tem priročniku le-ta prestavljen skozi čas, ki se začne z apostolskimi očeti in konča s sv. Izidorjem Seviljskim na Zahodu oz. s sv. Janezom Damaščanom na Vzhodu. Vendar pa se priročnik *Patres Ecclesiae* ne osredini samo na predstavitev teološke misli očetov, ampak bralca uvede v študij patristike in ga na koncu seznanja še z nekaj književnimi zvrstmi, ki so nastale v prvih stoletjih krščanske dobe; bodisi da so povsem izvirne ali pa so nastale pod vplivom poganske književnosti. Priročnik torej sestavljajo trije deli.

Prvi del (*Očetje in teologija*, str. 7-54) vsebuje tri poglavja.

Prvo poglavje (*Modrostna teologija cerkvenih očetov*) nam predstavi cerkvene očete kot teologe, ki so postavili temelje krščanski teološki misli. Pri poglobitvi vsebine verovanja je bil prispevek očetov odločilen in njihova misel je zapustila Cerkvi orientacijo, ki je še danes aktualna: močan kristocentrizem, oznanilo odrešenja, ljubezen do Svetega pisma, *sensus Ecclesiae*, čut za skrivnost z izkušnjo božjega, čistost nauka. Zato nas ne preseneča, da jim je Kongregacija za katoliško vzgojo v dokumentu *Študij cerkvenih očetov* odmerila tako pomembno mesto pri študiju teologije. Drugo poglavje (*Očetje v zgodovini teologije*) nam spregovori o navzočnosti očetov v zgodovini teologije. Po opredelitvi besedne zveze "cerkveni oče", ki temelji na štirih tradicionalnih zahtevkih (pravovernost nauka, svetost življenja, potrditev Cerkve in starodavnost) sledi kratek pregled navzočnosti cerkvenih očetov v srednjem veku in v času humanizma in protestantizma. Humanizem je v svoje zanimanje za antiko vključil tudi očete in spodbudil neposreden stik z njimi, ki se je v srednjem veku nekoliko izgubil. Protestantizem je s svojim načelom »*sola Scriptura*« priznaval očete kot razlagalce Svetega pisma. Sledi kratek pregled patrističnega gibanja, ki je pri katoličanih (Moehler, Newman, Rosmini, (19. st.), De

Lubac, Daniélou, von Balthasar (20. st.) prebudilo novo zanimanje za stare cerkvene pisce. Podobno velja tudi za pravoslavne (Berdjajev, Bulgakov, Afanasijev, Lossky, Evdokimov (20. st.), še živčiče (Meyerdorf, Clement, Nissiotis, Zizioulas) in protestante (von Harnack, Seeberg, Loofs). V zadnjem poglavju (*Epistemološko mesto patrologije*) avtorji seznanijo bralca s temeljnimi pojmi, ki so potrebni pri študiju očetov: patrologija, patristika, antična krščanska književnost, filologija (pomen in prednost kritične izdaje besedila). Sledi periodizacija patrističnega obdobja in njihova geografska umestitev. V nadaljevanju so predstavljene nekatere književne zvrsti, ki jih najdemo pri očetih (pismo, homilija, kateheza, traktat, svetopisemski komentar, apologija, pesem, avtobiografija). Na koncu sledi seznam glavnih kritičnih izdaj, študijskih priročnikov, antologij in internetnih strani.

Drugi del (*Zgodovinsko-teološki profil*, str. 55-242) je najobsežnejši in najbolj podoben drugim tovrstnim priročnikom. Vsebuje 13 poglavij, ki predstavijo cerkvene očete z njihovo teološko mislijo v naslednjem zaporedju: 1. *Apostolski očetje*, 2. *Književnost posnemanja bibličnih zvrsti*, 3. *Kristjani v svetu: apologeti 2. stol.*, 4. *Irenej in gnostični izziv*, 5. *Kartagina in Rim: tokovi in problemi*, 6. *Aleksandrijska teologija*, 7. *Konstantinska Cerkev, Atanazij in arijansko krivover-*

*stvo*, 8. *Teološka refleksija in asketski humanizem: Kapadočani*, 9. *Veliki zahodni učitelji*, 10. *Pisci sirsko-antiohijskega kroga*, 11. *Protagonisti kristološke kontroverze 5. stol.*, 12. *Teologi 5. in 6. stol.*, 13. *Konec patristične dobe*. Posamezni očetje so predstavljani po ustaljenem obrazcu: kratak življenjepis, glavna dela in prispevek pri razvoju teološke misli. Novost v tem delu pa je, da so na koncu predstavitev posameznega očeta navedeni obstoječi prevodi v italijanščino, (ne) navzočnost v bogoslužnem molitveniku in internetne strani, žal pa manjka bibliografija, ki bi bralcu pomagala poglobiti znanje o posameznem očetu. Na koncu vsakega poglavja sledi kratka kritična presoja nekaterih vprašanj, ki so bila izpostavljena v poglavju. Tako npr. na koncu tretjega poglavja, ki obravnava krščansko apologetiko, avtorji v bistvenih potezah izpostavijo problem odnosa med vero in razumom.

Zadnji del priročnika (*Splošne teme: Mučeništvo, askeza, liturgija, poezija*, str. 243-276) vsebuje štiri ločene prispevke: *Mučeniška literatura* (G. de Simone), *Asketsko-meniška literatura* (L. Longobardo), *Cerkvena določila in kanonično-liturgični spisi* (E. Cattaneo), *Poezija in teologija pri očetih* (C. Dell'Osso). De Simone navede v svojem poglavju o mučeniški književnosti štiri zvrsti: Zapisniki o zaslišanju mučencev (*Acta martyrum*, npr. zasliševanje sv. Ciprijana), Poročila

o mučenju (*Passiones*, npr. Polikarpovo mučeništvo), legende, ki so nastale mnogo let po samem mučeništvu, in spodbudni spisi, ki predstavijo ideal mučeništva in spodbujajo kristjane k zvestobi in če je potrebno tudi k mučeništvu (prim. Tetulijan, *Ad Martyres*). Prispevek prof. Longobarda nas seznanja z nastankom in razvojem meništva. Izpostavi sv. Antona (puščavniško meništvo) in sv. Pahomija (samostanskega meništva). Tudi v tem okolju so nastale različne književne zvrsti: meniška pravila, govori, priročniki o molitvi, biografije posameznih očetov, izreki očetov, itd. Cattaneovo poglavje nas seznanja s spisi, ki vsebujejo obredna določila in disciplinske predpise (Didahé, Apostolsko izročilo...). Za študij liturgije so zelo pomembni zakramentariji (Leonov, Veronski, Gelazijev, Gregorijev). Zadnje poglavje nas na kratko, a pregledno seznanja s krščansko poezijo od njenih začetkov, kamor poleg posameznih himn, ki jih najdemo že v Svetem pismu, sodijo Salomonove ode in pa malo pozneje Komodijanovih *Instructiones* in *Carmen apologeticum*. Sledi pregled krščanske poezije, ki ga Dell'Osso prikaže

po posameznih pesniških zvrsteh. Parafraza predstavi ali posamezne svetopisemske dogodke ali življenje svetnika v vezani besedi (prim. Sedulij). Himne so tesno povezane z liturgijo; zanje je znano, da so se jih pri širjenju svojih teoloških pogledov posluževali tako krivoverski kot pravoverni kristjani (Ambrozij, Efrem Sirski, Roman Melod). Dell'Osso nadalje predstavi krščansko liriko: Prudencij (*Cathemerinon liber*, *Peristephanon liber*) in sv. Gregorij Nazianški (*Carmina*). Ok. l. 360 je odlična rimska gospa Proba Faltonija sestavila daljšo pesnitev (694 heksametrov), ki opeva *pia munera Christi*. Za predstavnika piscev epigramov velja papež Damaz. Še dva pesnika med očeti na Zahodu sta omenjena, Pavlin iz Nole kot pisec panegirikov (*Carmina*) in Venancij Fortunat (npr. *Vita Martini*).

Obravnavano delo štirih italijanskih profesorjev patrističnih ved lahko uvrstimo med tiste priročnike, ki bralca seznanijo s cerkvenimi očeti in njihovo teološko mislijo pregledno in z bistvenimi informacijami.

Miran Sajovic SDB

---

**Janez Juhant, Bojan Žalec (eds.),**  
***On Cultivating Faith and Science.***  
***Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics,*** Lit. Verlag, Berlin 2007,  
 292 str., ISBN 978-3-8258-0597-5.

V knjigi so zbrane razprave o odnosu med vero in znanostjo; odnosu, kateremu se posveča dandanes precejšnja pozornost. Tema dvema ključnima pojmomoma

moderne etike je posvečeno šestnajst prispevkov strokovnjakov z različnih znanstvenih področij; od filozofskih, antropoloških, etičnih, psiholoških, teoloških, pa do medicinskih in pravnih. Prav v tej večplastnosti vidim pomemben prispevek pričujoče knjige. Razprave upoštevajo današnje stanje duha in želijo prispevati k vedno večji povezanosti ob pluralnosti misli in področij. K »širini« snovi prispeva tudi širok izbor domačih in tujih strokovnjakov. Ta predstavitev knjige je lahko prav zaradi mnogovrstnosti in količine prispevkov predvsem napotitev k osebnemu poglobljanju v vsebino knjige; za tistega, ki se želi zgolj informativno seznaniti s pričujočim delom, pa bo naša predstavitev dovolj.

Prva skupina razprav se loteva temeljnih vidikov verovanja, tako filozofskega kakor teološkega, v njihovem odnosu do (post)modernega pojmovanja znanosti.

Janez Juhant v prispevku z naslovom *Ethical Dialogue as a link between Philosophy, Science, and Religion* prikaže omenjena področja kot pomembne partnerice v medsebojnem dialogu. Nevarno je vsakršno zapiranje v samovšečno samozadostnost. Mnoge raziskave so pogosto omejene na eksperimentalno-tehnične, ekonomske ali druge vidike in raziskovalci niso pripravljene za personalno-etični dialog. To omejeno obzorje, pravi avtor,

je mogoče odpreti le prek etičnih in dialoških kvalifikacij.

Prispevek graškega profesorja Karla Matthäusa Woschitzza nosi naslov *Rettende Erkenntnis: Philosophie und Mystische Tradition in der Antike und Spätantike*. Avtor odkriva v filozofskem in mističnem izročilu antike rešilno spoznanje. Tako filozofija (po Platonu pomeni gojiti filozofijo učiti se živeti pred obličjem smrti) kot gnosa nudita spoznanja, ki so rešilnega pomena za človeka.

Peter Hünermann pokaže na mesto, ki ga daje postmoderna znanost in misel veri (*Der Glaube im postmodernen Zeitalter und seine Relation zu den Wissenschaften. Eine dogmatische Reflexion auf den Glaubensbegriff*). Avtor najprej kratko razgrne miselni svet postmoderne, nato opozori na pristni, svetopisemski pomen vere in nakaže prostor vere v današnjem znanstvenem svetu (ratio fidei). Avtor opozarja, da sta za rodovito sožitje teh dveh področij potrebna potrpežljivost in dolgo trajen proces.

*Creation and Flood. A Contest between Science and Christian Faith?* je naslov prispevka leuvenskega teologa Lievena Boeva. Ta se pogloblja v odnos (ki je danes postal zopet aktualen) med stvarjenjem in evolucijo. Večkrat sta se znanost in vera postavljali zaradi njunega odnosa do evolucije



na dva nasprotna bregova. Rešitev ni v odločitvi za eno *ali* drugo, temveč v odločitvi za eno *in* drugo.

Bojan Žalec se v razpravi *For rational Faith and ethical Science: on Possibility of Moral Communication between different Horizons* poteguje za razumno vero in etično znanost. Znanost in religija sta si na spoznavni in teoretski ravni veliko bolj podobni, kot se morda zdi brez globlje obravnave obeh. Avtor poudarja, da se v zgodovini človeške kulture pojavljajo razna miselna obzorja, ki se lahko zelo razlikujejo po svojih moralnih momentih. Žalec opozarja, da je v razpravi o nekaterih temeljnih moralnih vprašanjih med osebami, ki pripadajo takim različnim obzorjem, razumna odločitev le, če drugače mislečemu pokažemo na nesprejemljivost njegove trditve glede na njegova lastna merila. Kot primer takšne aktualne razprave med zagovorniki različnih stališč predstavi razpravo o zarodnih celicah.

V razpravi s kratkim, a jedrnatim naslovom: *Glaubenswissen* (kar prevede avtor z *Vedenje o veri*, lahko bi tudi *Vedenje vere*), Robert Petkovšek spregovori o različnih vrstah védenja, med katerimi je tudi védenje, ki je značilno za vero. Njeno védenje ni teoretično, ampak praktično. Petkovšek se tukaj nasloni na Aristotelovo »phronesis« in Heidiggerjev

pojem »Gewissen«. Tako vera ni iracionalen, neutemeljen skok v temo, pač pa ima svojo lastno logiko in racionalnost. Spoznavanje, ki vodi vero, je utemeljeno na inverziji intencionalnosti. V veri intencionalnost ni začetnik védenja, pač pa jo (vero) prebudi njen »objekt«. Vera pomeni »biti mišljen« od Boga, preden postaneš sam subjekt svojega lastnega mišljenja. Avtor poudarja, da je racionalnost razodetja praktična in bolj izvorna kot teoretična, objektivizirajoča racionalnost. In opozarja, da praktično racionalnost verujoči živi, preden je ta artikulirana na teoretični način.

Tonči Matulić v razpravi *Theological Analysis of the Idea of 'Technologies of Transcendence': Criticism of the so-called secular Eschatology* podvrže teološki analizi t.i. »tehnologije transcendence«. Te namreč gojijo lažno prepričanje, da more človek uresničiti poslednjo, dokončno rešitev - tisto, kar je pridržano samo Bogu. S to idejo se ukvarjajo različne sekularne soteriologije ali eshatologije. Človek, ki ga podpira znanstveno-tehnološki napredek, jemlje uso do sveta in človeštva v svoje roke in zavrača razsežnosti svetega in transcendence. Avtor poudarja, da mora krščanstvo ponuditi svoj prispevek, ki je potreben, da ta družba znanstvenega in tehnološkega na-

predka ne pristane v duhovni in moralni krizi. »Revolucionarni« prispevek teologije je v posredovanju božje modrosti in moči.

Tübingenški teolog Ottmar Fuchs je prispeval razpravo *Wenn Wissen die Weisheit verhindert. Die (post)moderne Wissensgesellschaft als akute Herausforderung für christliches Glauben und Handeln*. Avtor poudarja, da védenje, znanje (Wissen) vsebuje tudi moč in je kot takšno sposobno spreminjati dejansko stanje. Ni zgolj indiferentnega znanja in velika napaka bi bila ločevati znanje od human(ističn)ega in socialnega področja. Če kdo, si te napake ne sme privoščiti teologija in krščanstvo. Zato avtor predlaga nekatere smernice za poglobljeno krščansko označilo in dejavno diakonijo.

Prvo polovico razprav, ki skušajo postaviti temelje in izhodišče za specifična področja (post)moderne znanosti, sklene prispevek Avgušтина Laha *Glaube als antropologische Kategorie des Menschen*. V razpravi avtor opozori, da bolj ko se širi znanje in se pogloblja razumevanje sveta in človeka, manj je jasno, kdo je človek in kaj je njegova posebnost. Na eni strani imamo opraviti z biologizmom, psihologizmom, sociologizmom itd. – z objektivizacijo človeka, na drugi strani pa se krepi umik iz rešničnosti – virtualizacija, umik

in falsifikacija realnosti v domišljjsko, iluzorno konstrukcijo. Tem procesom je izpostavljena človekova vera, ki se kaže kot osebna odnosna kvaliteta. Avtor poudarja, da vera predstavlja osnovno in specifično paleto človeškosti človeka in da je eminentna antropološka kategorija, in prav zato mora ohraniti svoje mesto znotraj antropološke znanosti.

S pristopi in vprašanji, pred katere nas postavlja današnje pojmovanje znanosti ter njen odnos do religije, se ukvarja in spoprijema aplikativna znanost na različnih področjih.

Jože Trontelj opozarja v prispevku *Respect for Human Dignity in biomedical Research*, da je spoštovanje dostojanstva, ta najbolj temeljna človekova pravica, dandanes najbolj ogrožena v primeru človeškega zarodka in vitro, predvsem zaradi interesov biomedicinskih raziskav in njihovih naročnikov.

Miha Tišler opozarja na etične probleme v kemiji (*Some ethical Issues in Chemistry*). Zaradi izjemno hitrega napredka znanosti prihajajo vedno bolj v ospredje etična vprašanja. Avtor predstavi nekatera etična vprašanja s področja kemije, opozori na neetično obnašanje raziskovalcev in na odnose med vero, znanostjo in etiko.

Prispevek Vojka Strahovnika *Ethics, Science and Naturalism: Virtue ethics Meets social*

*Psychology* odkriva mesto naturalističnega gibanja znotraj analitične filozofije prejšnjega stoletja. Avtor zagovarja, da mora moralni filozof ne glede na to, ali se pridruži naturalističnemu ali nenaturalističnemu taboru, upoštevati empirične rezultate znanosti. Predstavi tudi primer, ki služi kot ilustracija razmerja med etiko in psihologijo. Na temelju nekaterih predlogov in osebnih spoznanj avtor sklene, da se mora moralna filozofija kljub mnogim nespornostim veliko naučiti od znanosti in da mora spoštovati njene ugotovitve.

V luči moderne psihološke in kognitivne znanosti prikaže Janez Musek versko, duhovno in transcendentno izkustvo v prispevku *The Theories of Religion and Spirituality in Psychology and Cognitive Sciences*. Najprej obravnava glavna področja in usmeritve v raziskovanju verskih pojavov v psihologiji, kognitivni psihologiji in nevroznanosti, nato pa predstavi nekatere izsledke lastnih empiričnih raziskovanj, ki vključujejo analize odnosov med vernostjo, duhovnostjo, vrednotami, dimenzijami osebnosti in dimenzijami psihičnega blagostanja. Zelo koristne so prav raziskave na slovenskih tleh.

Stanko Gerjolj prispeva delež s pedagoškega področja v razpravi z dolgim naslovom: *Howard Gardners Theorie*

*über multiple Intelligenz und ihre praktische Applikation in Beratungs- und Lehrnprozessen im Kontext mit der religiösen Lebensdimension*. Mnoge raziskave kažejo na pozitivno vlogo religiozne razsežnosti pri oblikovanju psihološko stabilne osebnosti. Tako pri verujoči osebi lahko igra religiozna razsežnost življenja zelo pozitivno vlogo v številnih zapletenih življenjskih situacijah. Za religiozno osebo današnjega časa ostaja pozitivna in zdrava religiozna izobrazba enako pomembna, kot je bila v preteklosti (npr. v času Jezusovega delovanja). Avtor predstavi Gardnerjevo teorijo večkratnih inteligenc kot koristno, čeprav ne vključuje izrecno religiozne razsežnosti (jo pa dopušča in jo v mnogih primerih celo priporoča). Za praktično vse inteligence velja, da iščejo svoje končno območje v transcendenci.

Kdor se bo hotel poglobiti v psihološke dimenzije odnosa med vero in znanostjo, bo z zanimanjem prebral Erzarjev prispevek: *The Relationship between Science and Faith in Psychology, Psychoanalysis, and Psychotherapy: Towards a better Understanding of Human Relationships*. Avtor trdi, da se v luči novo odkrite globlne medčloveške povezanosti v nevrologiji in nevropsihologiji dosedanje znanstvene metode in rezultati v polju odnosov

ne izkažejo le za nepopolne, ampak za orodja narcističnega zanikanja in popačenja relacijske podobe človeka, ki nas vedno znova preseneti.

Prispevek, ki sklene ta zbornik bogatih in mnogovrstnih razprav, v veliki meri zvest osnovnemu načrtu, je izpod peresa pravnik Stanislava Slatinca: *Die Relevanz von Glaube und Wissenschaft im Ehenichtigkeitsprozess*. Avtor predstavi kanon 1095 Kodeksa kanonskega prava (1983), ki obravnava najpogostejše razloge, ki se tičejo deklaracije o ničnosti zakona, in komentarje ter znanstvene razprave, ki so

obravnavale vsebino tega kanona. Tudi mnoga navodila Pontifikalnega sveta (zadnje je navodilo *Dignitas connubii*) opozarjajo, da so znanosti, ki ponujajo globlje razumevanje osebe, ki vstopa v zakon, v pomoč kanonskemu pravu, ker ponujajo znanstvene razlage tistega, kar se pričakuje od osebe, da bi bila sposobna vstopiti v zakonsko pogodbo.

O odnosu med vero in znanostjo bomo gotovo še veliko govorili in slišali; pomemben prispevek k temu je vsekakor tudi pričujoče delo.

Ciril Sorč

**David Cortright, *Gandhi and Beyond: Nonviolence for an Age of Terrorism*, Paradigm Publishers, London 2006, IX+265 str., ISBN 1-59451-266-3.**

Vojna je nepravilna in škodljiva. Nenasilje je učinkovito v teoriji, ampak ali je zares tudi praktično. Najverjetneje je največja ovira v družbenem razvoju mnenje, da se nič ne da spremeniti. Zaradi dvoma, da naše delovanje lahko spreminja družbo, se umikamo v zasebnost. V bistvu se nikoli ni možno popolnoma znebiti dvoma, ampak to niti ni potrebno. Kot je opazil že Soeren Kierkegaard, sta vera in dvom intimno prepletena in negotovost vedenja nas opremlja z vero.

Avtor knjige David Cortright je raziskovalec mednarodnih mirovnih študij na Inštitutu Joan B. Kroc na Univerzi Notre Dame. Bil je svetovalec različnih agencij v okviru Združenih narodov, nam pa se predstavi kot avtor in urednik številnih knjig in člankov, v katerih zagovarja nuklearno razoroževanje in nenasilne družbene spremembe. V pričujoči knjigi vidi v nenasilju več kot samo metodo družbenega delovanja. Nenasilje je zanj filozofija življenja, radikalno drugačna pot bivanja in delovanja. Nenasilje ni samo taktika, ampak je strategija. Ni samo praktična možnost, ampak filozofska izbira. Je koncept, ki je pomemben za razvoj prihodnosti

in za preživetje človeštva. Razi-skava nenasilne družbene spremembe se za avtorja spremeni v vprašanje o resnici in pomenu življenja. Na tej podlagi nam avtor izčrpno predstavi nenasilna družbena gibanja, ki so včasih, čeprav ne vedno, uspešna in pomembna je, da se vprašamo, zakaj. Kakšno nenasilje je možno v svetu, ki je v krču zaradi strahu pred terorizmom? Zagotoviti uspeh nenasilne metode je nemogoče. Dejstvo pa je, da so nekatere strategije in taktike bolj uspešne kot druge in da je študij učinkovitosti pomemben. Po 11. septembru 2001 se zdi, da vprašanje nenasilja neka-ko ni več relevantno. Smrt približno tri tisoč ljudi je v preživelih zanetila jezo in vzpostavila željo po povračilu v obliki vojne in spodbudila militarizem. Gandhijev koncept, ki zavrača maščevanje, je imel le malo zagovornikov. Hkrati s tem pa je po vsem svetu naraščalo spoznanje, da mora strategija boja proti terorizmu temeljiti bolj na učinkoviti zakonski uveljavitvi kot na enostranski vojaški operaciji. Cilj naj bi bil ločiti »svete« borce od njihovega finančnega temelja, in sicer s pospešenim reševanjem političnih krivic, ki jih teroristične skupine izkoriščajo. Terorizem je v svojem bistvu politično dejanje, je zaključila delovna skupina Združenih narodov za terorizem leta 2000. Za premagovanje terorizma je treba nujno razumeti njegovo politično naravo, prav tako pa tudi njegov temeljni zločin in psiholo-

gijo. Nasilne akcije proti potencialnim simpatizerjem terorističnih dejanj so lahko nasprotno produktivne in nehote pritegnejo tretjo stran v vojskovanje. Da se to ne bi zgodilo, je potreben ustrezen politični pristop. Avtor v knjigi preučuje in nam prikaže metodo, na podlagi katere navadni ljudje občasno oblikujejo svojo lastno usodo in postanejo subjekti zgodovine in ne njeni objekti. Prav tako poudarja, da je bolje imeti oči odprte in iskati učinkovita sredstva za doseganje pravice kot pa kljubovati krogu nasilja.

Knjiga je razdeljena na tri dele, ki so sestavljeni iz devetih poglavij. Prvi del, ki vključuje poglavja od ena do tri, razlaga temeljne koncepte in tehnike socialne akcije pri Gandhiju. Osvetli njegov vpliv v ZDA in razvoj ter uporabo Gandhijeve metode pri Martinu Luthru Kingu. Drugi del s poglavji od štiri do šest preiskuje nadaljnjo evolucijo principa nenasilnega delovanja prek besed in dejanj Cesarja Chaveza, Dorothy Day in Barbare Deming. V tem delu avtor raziskuje učinkovitost, na podlagi katere bojkoti in druge oblike civilne neposlušnosti pridobivajo politično moč, spodbujajo zatiranje in iščejo politično podporo za uveljavitev socialne pravičnosti. Zadnji del s poglavji od sedem do devet raziskuje kritične izzive za prihodnost. Vsebuje lekcije iz državljanskih pravic, globalne pravičnosti, nuklearnega razoroževanja in proti-

vojnih gibanj. Tematizira zadeve, ki se navezujejo na spol in feministično kritiko M. Gandhija in Martina L. Kinga. Na koncu avtor povzema nekatere od najpomembnejših praktičnih razmišljanj za učinkovito nenasilno delovanje.

Avtor v središče zgodbe postavi Gandhija in njegovo edinstveno metodo nenasilnega prizadevanja: skrb za osebo in kljubovanje avtoriteti, ki vrže nasprotnika iz ravnotežja. Presenečen in zmeden nasprotnik lahko v začetku odgovori ostro in nasilno, ampak izostanek nasilnega povračila zmede njegov običajen čustven in psihološki odzivni vzorec. Izzi-valčeva pripravljenost sprejemanja kazni brez nasilnega zoperstavljanja odvzame represivnim metodam učinkovitost, oz. jih naredi neučinkovite. Ko so ljudje fizično izzvani, se njihov odgovor na izziv pogosto izrazi v jezi in sovražnosti. V nenasilnem odporu je ta običajni refleksni vzorec prekinjen. Poudarek je na kontroliranem vedenju nenasilnega aktivista, ki obvlada tok čustvene in fizične energije, ki se sprosti v konfliktu. V nasprotju z nasiljem nenasilje pušča odprto pot za komunikacijo in dialog. Posameznika usposablja, da razlikuje med osebo in dejanjem in da si prizadeva delovati proti grehu, ne proti grešniku. Avtor nas prepriča, da je potrebno svoje nasprotnike dojemati kot ljudi, ki so sposobni sočutja in spremembe in niso zgolj del velikega stroja, ki ga upravlja

neka avtoriteta, ki ima moč. Najpomembnejša lastnost nenasilnega delovanja je po Cortrightu sposobnost pridobiti si simpatijo in politično podporo tistih, ki so bili prej neopredeljeni. Uspeh same nenasilne metode je zato odvisen od podpore tretje strani. Intervencija tretje strani je posebej pomembna v zapiranju socialnega prostora med zatiralci in njihovimi žrtvami. Tirani vidijo svoje žrtve kot objekte. Sami sebe imajo za superiorne in socialno drugačne od tistih, ki jih zatirajo. Ta razdalja se začne manjšati, ko začne tretja stran delovati v prid zatiranih. To je novost, na podlagi katere avtor v Gandhiju prepozna največjega preroka nenasilja, ki je neposlušnost množic uporabil kot orodje za doseg socialne pravičnosti. In kar očitno najbolj vznemirja tudi danes, je vprašanje religiozne resnice, ki je pri Gandhiju tesno povezana z bojem za socialno pravičnost. Ker hoče biti avtor objektiven, predstavi tudi mnenja nasprotnikov Gandhijeve metode, ki jih avtor navaja skozi celotno knjigo. V konfliktih velikokrat same okoliščine ljudi zavedejo in jim nasilje in destruktivne metode prikažejo kot nujne za osvoboditev tlačanih in zatiranih. Poleg tega se pojavi tudi vprašanje, ki zadeva bistvo stvari: Ali se lahko od žrtev brutalnega nasilja pričakuje, da uporabijo izključno in samo nenasilne metode za izravnavo krivic? Po avtorjevem mnenju potencial za nenasilno reševanje probleme

mov obstaja v vsakem primeru, lahko pa se pojavijo trenutne okoliščine, ki ne podpirajo njegovega razvoja. Nenasilje je še vedno nova in dokaj nerazvita metoda. Primere nenasilnih prizadevanj najdemo v vsej zgodovini, predvsem v zadnjem času pa lahko vidimo njegov prispevek k družbenim spremembam.

Namen knjige je tako teoretični kot praktični. Nastal je na podlagi avtorjevega znanja in njegovega aktivizma. Namenjen je predvsem študentom, ki vztrajno postavljajo vprašanja o pomenu nenasilja, prav tako pa tudi vsem, ki iščejo ustvarjalne poti, da opo-

rekajo krivici in nasilju. Med drugim avtor tematizira nekatere ključne znanstvene probleme: vlogo žrtvovanja in moralnosti, pragmatično nasproti načelnemu nasilju, pomembnost razdora, komunikacijske strategije in njihovo oblikovanje, pomen tretje strani in prispevek feminizma. Izhaja iz analiz socialnega gibanja in politične teorije in na zgodovino gleda od spodaj navzgor. Knjiga tako ni namenjena kavarniškim strategom, ampak tistim, ki si prizadevajo delovati na podlagi svojega prepričanja.

Simona Šemen





# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## Razprave

---

**Avguštin Lah** *Und der Mensch erschuf den Menschen nach eigenem Abbild. Zum anthropologischen Dialog in der postmodern en Welt*

**Tina Rahne, Tomaž Erzar** *Pomen in izzivi priprave na zakon z vidika teorije navezanosti*

**Jože Krašovec** *The History of Forms in Judeo-Christian Sources and Tradition: Continuation of Research*

**Leon Debevec** *Sveto pismo in Plečnikova sakralna arhitektura*

**Bogdan Kolar SDB** *The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries*

**Peter Kvaternik** *Nedokončani sinodalni procesi v Sloveniji*

**Franc Zorec** *Misijonska razsežnost v katehezi*

Glasilno Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 68

2008 • 2



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**2**

**Letnik 68  
Leto 2008**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2008**

# 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. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 165 Avguštin Lah**, Und der Mensch erschuf den Menschen nach eigenem Abbild. Zum anthropologischen Dialog in der postmodernen Welt  
*In človek je naredil človeka po svoji podobi. Prispevki k antropološkemu dialogu v postmodernem svetu*  
*And Man Created Man in His Own Image. On the Anthropological Dialogue in the Postmodern World*
- 179 Tina Rahne, Tomaž Erzar**, Pomen in izzivi priprave na zakon z vidika teorije navezanosti  
*Meaning and challenges of premarital counseling from the viewpoint of the theory of attachment*
- 201 Jože Krašovec**, The History of Forms in Judeo-Christian Sources and Tradition: Continuation of Research  
*Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji: nadaljevanje raziskovanja*
- 213 Leon Debevec**, Sveto pismo in Plečnikova sakralna arhitektura  
*The Bible and the Sacred Architecture of Jože Plečnik*
- 231 Bogdan Kolar SDB**, The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries  
*Domoljubna duhovniška združenja v vzhodnoevropskih državah*
- 257 Doc. dr. Peter Kvaternik**, Nedokončani sinodalni procesi v Sloveniji  
*Unfinished Synodal Processes in Slovenia*
- 265 Franc Zorec**, Misijonska razsežnost v katehezi  
*Missionary Dimension in Catechesis*

## POROČILI / REPORTS

- 279 Bogdan Kolar SDB**, Sto petdeset let zavoda Collegium Canisianum v Innsbrucku
- 288 Janez Vodičar SDB**, Sejem Didacta 2008 v Stuttgartu

## OCENE / REVIEWS

- 292 Avguštin**, *Proti akademikom*, prevedel Primož Simoniti
- 294 Paul Ricoeur**, *Reflections on The Just* (izvirnik: Le Juste)
- 299 Irena Avsenik Nabergoj**, *Mirror of Reality and Dreams. Stories and Confessions by Ivan Cankar*

## NOVI DOKTOR / NEW DOCTOR

- 303 Tanja Repič**, Novi doktor

## Sodelavci te številke

- Doc. dr. Leon Debevec** za arhitekturo (teorija arhitekture) na FA UL  
naslov: Zoisova 12, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *leon.debevec@siol.net*
- Doc. dr. Tomaž Erzar** za teoretsko psihoanalizo na FF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *tomaz.erzar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Bogdan Kolar SDB** za zgodovino Cerkve  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Jože Krašovec** za biblične študije na TEOF UL  
naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *joze.krasovec@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Peter Kvaternik** za pastoralno teologijo na TEOF UL  
naslov: Ciril Metodov trg 8, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *peter.kvaternik@rkc.si*
- Doc. dr. Avguštin Lah** za dogmatično teologijo na TEOF UL  
naslov: Mejna 57, 2000 Maribor  
e-pošta: *avgustin.lah@guest.arnes.si*
- Mag. Gregor Lavrinec** naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana-Šentvid  
e-pošta: *gregor.lavrinec@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo  
naslov: Ljubljanska 9 a, 1240 Kamnik  
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Tina Rahne, spec. ZDT, ml. raz.** pri katedri za psihologijo  
in sociologijo religije na TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *tinarahne@siol.net*
- Doc. dr. Janez Vodičar SDB** za didaktiko in pedagogiko religije na TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *janez.vodicar@guest.arnes.si*
- As. mag. Franc Zorec** pri katedri za oznanjevalno teologijo na TEOF UL  
naslov: Strossmayerjeva 15, 2000 Mabilbor  
e-pošta: *frnac.zorec@rkc.si*

Avguštin Lah

## Und der Mensch erschuf den Menschen nach eigenem Abbild

### Zum anthropologischen Dialog in der postmodernen Welt

*Zusammenfassung:* In einem Gemenge der zeitgenössischen Anthropologien, die miteinander verwickelt und nicht wenige in wesentlichen Zügen gegeneinander orientiert sind, ist eine Neigung zu verspüren, dass sich der Mensch inmitten der momentanen Wünsche, von selbst erstellten Auffassungen und seinen interessenorientierten Projekten belastet, dem wahren Identitätskern zuwendet, da er sich die Frage stellt, wer der Mensch eigentlich sei. Er ahnt darüber hinaus, dass er immer seine Grundfestigkeit verliert, wenn er sich nicht mehr danach richtet, was in Gott seinen Grund und sein Vorbild hat; im rein „Machbaren“ darf sich folglich die menschliche Person nie verankern. Die Perspektive des zukünftigen Menschen, der sich selber nach seinen Vorstellungen macht, führt, so scheint es, seinem eigenen Niedergang entgegen, weil der Mensch die Qualität der zwischenpersönlichen und transzendenten Beziehungen - bestehend in der völlig hingebenden Liebe - auf diese Weise langsam verpasst. Die Ambivalenz der Vermenschlichung wird oft von der Entmenschlichung bedroht, und nur in einem Dialog mit der christlichen Anthropologie kann der Mensch der Zukunft die ihm entsprechende Perspektive bewahren.

*Schlüsselworte:* Anthropologie, virtuelle Realität, Dialog, Mensch Abbildgottes

*Povzetek:* **In človek je naredil človeka po svoji podobi. Prispevki k antropološkemu dialogu v postmodernem svetu**

V konglomeratu sodobnih antropologij, ki se prepletajo med seboj in si mnoge v bistvenih vsebinah nasprotujejo, je zaznati težnjo, da si človek izbira svoj identifikacijski domet po svojih trenutnih težnjah, pogledih, projektih, ki so predvsem interesno naravnani. Ti naj bi določali, kdo človek je. Tako izgublja svojo temeljno trdnost in se ne ravna več po tem, kar je od Boga, božja podoba, temveč po tem, kar je »naradljivo«. Perspektiva prihodnjega človeka, ki se dela po svojih projektih s pomčjo znanosti, virtualnega sveta medijev in prevladujoče ekonomske miselnosti, kljub njihovi nezanemarljivi pozitivni vednosti, vodi, tako se zdi, v njegov lastni zaton, saj izgublja kvaliteto medosebnega in transcendentnega odnosa, ki je v zastojski in darujoči ljubezni. Ambivalentnost počlovečenja grozi z razčlovečenjem. Le v dialogu z krščansko antropologijo bo človek prihodnosti ohranil trdno perspektivo.

*Ključne besede:* antropologija, virtualna resničnost, dialog, človek Božja podoba

**Abstract: And Man Created Man in His Own Image. On the Anthropological Dialogue in the Postmodern World**

*In the conglomeration of modern anthropologies interweaving and often opposing each other in their basic contents, the tendency can be discovered that man chooses his identification range in accordance with his immediate inclinations, views, and projects that are primarily based on his interests. Thus, he loses his fundamental steadfastness and is no more guided by the image of God, but by what*

*is feasible. The prospects of the future man creating himself by his projects with the help of science, the virtual world of the media and the dominant economic mentality – though their positive value cannot be neglected – seem to lead to his own ruin as he keeps losing the quality of the interpersonal and transcendent relation based on a free and giving love. The ambivalence of humanization threatens to turn into dehumanization. Only in a dialogue with Christian anthropology the future man will keep firm prospects.*

*Key words:* anthropology, virtual reality, dialogue, man as God's image.

Es wird generell vorausgesetzt, dass die europäische Zivilisation im griechisch-römischen, weiter im jüdisch-christlichen und zum Teil im islamischen religiösen Erbe wurzelt. All diese Richtungen haben die europäische Kultur in ihrer Pluralität mit gestaltet. Es kann keinen Zweifel geben, dass das Christentum mit seiner Anthropologie dabei von entscheidender Bedeutung war, da diese Anthropologie im Glauben, Gott habe den Menschen erschaffen, und der Mensch sei Abbild Gottes, ihren festen Grund hat. Heutzutage hat man das Gefühl, dass gerade diese Anschauung verschwindet; in den Vordergrund aber treten andere anthropologische Konzepte, indem behauptet wird, der Mensch selber sei sein eigener Schöpfer. Es lohnt sich nun einige Blickwinkel und freilich auch etliche Folgen dieser Auffassung näher zu betrachten.

Im vorliegenden Artikel geht man vom Standpunkt aus, dass es einige noch nicht systematisch analysierte und dementsprechend verfasste Anthropologien gibt, die aufgrund des praktischen Handelns immer wieder entstehen. Und eben diese Anthropologien bedingen das Bild des Menschen und sein Leben in der Gesellschaft wesentlich mit. Dabei möchte ich mich auf drei solche Gegebenheiten beschränken, in denen das Bild des heutigen Menschen offenbart und sogar gestaltet wird. Gemeint sind damit: die Wissenschaft im Allgemeinen, weiter die virtuelle Wirklichkeit der modernen Massenmedien, und die Markt-Konsum-Logik der Gesellschaft von heute. Zuletzt wird noch auf den positiven dialogischen Beitrag der christlichen Anthropologie in den Umständen der Übermacht dieser handlungsbezogenen Anthropologien hingewiesen.

## **Der Mensch und die Wissenschaft**

Nie in der Geschichte orientierte sich die Menschheit so konsequent nach der experimentell-quantitativen Wissenschaft, wie es heute der Fall ist. Der Mensch ist zwar immer, seit er besteht, wissenschaftlich aktiv gewesen; heutzutage aber – und eben darauf kommt



es an – experimentiert er mit sich selbst. Der Mensch ist der zu ergründende Gegenstand. Die gewonnenen Erkenntnisse schöpft er überwiegend aus sich selbst, deswegen bestimmt er seine Identität ausschließlich aufgrund seiner selbst und nicht mehr in Bezug zu Gott. Er tut es folgerichtig im Rahmen der experimentell zugänglichen Welt. Aus diesem Grunde wird auf Hypothesen und gedanklichen Konstruktionen im Verhältnis zur immanenten Welt und nicht zur Transzendenz gebaut.

Das Wissen über den Menschen und über die Welt wird immer umfangreicher und grenzt bereits ans Grenzenlose. Aufgrund seines All-Wissens versteht sich der Mensch als all-mächtig, ja, zu allem fähig. „Einige Mitglieder der technischen Forschungswissenschaften sind von der Phantasie der Allmächtigkeit massiv durchdrungen worden, sodass *scire posse est* noch offenkundiger wird“ (Sanna 2006, 63). In der Voraussetzung, der Mensch könne alles (was bereits an die Aneignung der Allmächtigkeit Gottes grenzt), und anhand der Erwartung, er werde alles können, werden die Denk- und die Handlungsweise der Leute gestaltet.

Der Mensch ist immer sowohl an seinem Anfang als auch an dem eigenen Ende interessiert gewesen. Was sich dazwischen befindet, war mehr des Anfangs und des Endes halber von Belang. Es ist folglich kein Wunder, dass etliche Wissenschaften gerade die Fragen des Anfangs und des Endes zum Gegenstand ihrer Forschung machen. Und immer häufiger entstehen – freilich aufgrund der Forschungserrungenschaften – phantastische Ideen über den künftigen Menschen und über die Menschheit in der Zukunft.

Man fängt dabei an, differente Schamanen mit ihren utopischen Zusicherungen über eine baldige Lösung aller Probleme der Menschheit vor Augen zu haben. Die wissenschaftlichen Ergebnisse der Biologie, weite der Biotechnologie, der Computertechnik und der künstlichen Intelligenz stellen sich als eine humane und kulturbezogene Alternative zur Lösung aller Probleme dar, sodass ein langes Leben und sogar die Unsterblichkeit zu erwarten wären.

Bis jetzt versuchte die Philosophie, die Unendlichkeit in der Unsterblichkeit der Seele zu sehen, die Religionen aber, diese Grundfläche unserer Zivilisation, vermittelten uns verschiedene mythologische Lehren; von nun an aber dürfte die Unsterblichkeit als etwas rein Physisches erhofft werden (Sanna 2006, 85). Dafür, wie diese zukünftige Ewigkeit aufzubauen ist, gibt es folgende Modelle: Erstens: mit der plastischen Chirurgie und der Genmanipulation sollte eine permanente Jugend herbeigeschafft werden. Aufgrund der letzten Forschungen in der Genetik sollte es keine irreversiblen Ge-

schehnisse mehr geben, welche die Senilität und das Altern verursachen würden, sondern mit der Steuerung der Zellenprozesse und der DNA-Eingriffe könnten die Erbfaktoren und die Metabolismustätigkeit verändert und die Alterserscheinungen folglich gestoppt werden. Das zweite Modell ist in der Genmanipulation verankert. Es gäbe ein die Zeit messendes Gen. Mit seiner Änderung ließe es sich problemlos lange leben. Das dritte Modell gründet im Mechanismus und geht von der Idee über die Transplantation und die Umtauschung der Organe aus. Ferner wird mit der Produktion der Organe innerhalb und außerhalb des Körpers bzw. mit dem therapeutischen Klonen wie auch mit der Anwendung der Stammzellen gerechnet. Kurzum, es geht um Bio- und Nanotechnologie mit programmierten Umtauschungen des menschlichen Körpers (Sanna 2006, 65-66). Das wäre eine Art „Quasiunsterblichkeit“ und Self-Service-Organproduktion.

Wenn man ernsthafte wissenschaftliche, vor allem medizinische Überlegungen berücksichtigt und die gesamte Tradition zusammenfasst, ist es eindeutig klar, dass niemand dem Tod entfliehen kann.

Es geht weniger um bloß phantastische und traumartige Antworten auf die Frage darüber, wie der Tod zu überwinden sei, sondern vielmehr darum, wie man den Menschen nach den eigenen Grundideen, Plänen und Wünschen „erschaffen“ sollte. Der Mensch ist nicht mehr eine Person, geschweige denn ein Geschenk, jemand, dem Respekt gebührt, sondern einfach ein machbares bzw. selbstmachbares Ding. Er wird als ein Erzeugnis, als ein reines Produkt seiner selbst verstanden. Dieser Mensch - es ist beunruhigend - stammt nicht mehr aus der Beziehung zum Absoluten und hat kein Verhältnis zum Anderen. Er ist keine Gabe, kein umsonst gegebenes Geschenk sich selbst gegenüber; im Gegenteil, er ist sein eigener Erbauer.

## **Zeugung des „neuen“ Menschen**

Recht drastisch sind die Prognosen und zugleich Befürchtungen, wenn es um die Vermittlung des neuen Lebens geht. Die biomedizinische Manipulation mit Keimzellen und mit Erbmaterial, die künstlichen Befruchtungen und die pränatalen Diagnostiken zielen dahin, einen menschlichen Organismus nach eigenen Wünschen, nach einem „programmierten Profil“ zu erzeugen. Ein Menschenkind wird in diesem Fall wie ein Fahrzeug oder ein Möbelstück bestellt. In diese Richtung bewegt sich die Überlegung des Bioethikers H. T. Engelhardt, der folgendes zu sagen wagt: Wenn wir einmal die Möglichkeit entwickelt haben, mit dem genetischen Engineering nicht nur in die

somatischen Zellen, sondern auch in das Genom selbst eingreifen zu können, werden wir in der Lage sein, unsere menschliche Natur nach dem Abbild der persönlichen Vorstellungen zu wählen, zu gestalten und zu erschaffen. Dies kann am Ende eine derartig gründliche Mutation unserer menschlichen Natur bedeuten, dass unsere Nachkommen eine ganz neue Gattung darstellen werden (vgl. Engelhardt 1991, 492). Es gäbe endlich einen Menschen nach dem menschlichen Bild und Plan. Werden solche programmierten und auf diese Weise zuwege gebrachten Menschen noch Menschen sein? Wird es sich hiermit noch um die menschliche Art handeln? Der Verlust des natürlichen Triebes und die Flucht vor dem Wunsch im Hinblick auf die Kinder: sind sie nicht eine Form des Wartens darauf, dass die Wissenschaft und die Technik eines Tages dem Menschen doch die Möglichkeit anbieten, sich selber machen zu können?

Die Experimente, die Erfolge und die auf den bisherigen Erfolgen gründenden (utopische) Vorhersagen der Wissenschaft, wobei es immer um den neuen Menschen geht, haben jedoch kaum vor Augen, dass mit einem aufgrund der hohen Technologie erschaffenen Wesen die Bosheit, das Unrecht und Blutgier aus der Welt bestimmt nicht verschwinden werden. Es wird kein neues menschliches Herz geben. Die Länge des Lebens wird gewiss kein Synonym für ein glückliches Leben sein; der Hass, die Ausbeutung, der Verrat und das Gemetzel werden weiter wuchern (vgl. Sanna 2006, 66).

### **Anthropologie des Internet-Menschen**

Die heutige Welt, vor allem diejenige der letzten Generationen, ist von den modernen elektronischen Anlagen umgeben. Dazu gehören insbesondere der Computer und all das, was mit ihm möglich ist, wobei die Internet-Verbundenheit einfach nicht wegzudenken ist. Der Computer eröffnet eine virtuelle Welt und damit ein bestimmtes Bild der Wirklichkeit, freilich im Hinblick darauf, wie sie begriffen und erkannt wird. Es geht um keine „reale Wirklichkeit“, sondern um eine virtuelle Vermittlung der Wirklichkeit, um eine mediale Wirklichkeit. Es stellt sich dabei die grundsätzliche Frage nach der Wirklichkeit und jene nach der Wahrheit. Was wirklich und was wahr ist, ist auf einmal nicht mehr eindeutig klar. Die aufgrund des Computers erkannte und beobachtete Wirklichkeit ist immer diejenige unter dem Blickwinkel der Technik und nicht die natürliche Wirklichkeit der menschlichen Sinne. Diese vermittelte, so genannte Medien-Sachlichkeit wird noch fraglicher, wenn sich die Vermittlung auf den Menschen bzw. auf die Person bezieht. Da im Computer die Wirklichkeit konstruierbar wird, wobei das Geschehen und

die Geschehnisse anders beschaffen und von der Objektivität verschieden sind, fragt man sich, was die Wahrheit eigentlich ist. Die Wahrheit ist folglich nicht fest und stabil, sondern anpassungsfähig und mehrfach. Es heißt folglich: jeder kann seine eigene Wahrheit haben. Wenn die Wirklichkeit etwas Fluktuierendes ist, kann nur aporetisch ausgedrückt werden, was Wirklichkeit wäre. »Die Annahme einer eigentlichen Wirklichkeit erscheint im Horizont der neuen Medien so falsch wie die Gegenthese, dass es überhaupt nur noch Schein gibt« (Dirscherl 2006, 41).

Die Erfassung der Wirklichkeit ist durch die Medienvermittlung einerseits schwächer, andererseits aber wird sie schärfer. Schwächer ist sie, weil man eine beobachtete Wirklichkeit beobachtet; schärfer ist sie jedoch, weil es um einen anhand der Sinne unzugänglichen Zugang geht. Problematisch ist freilich die Geschwindigkeit und die Menge der Bilder, sodass es zur Oberflächlichkeit und Überfülle kommt, wobei man nicht mehr wissen kann, was eigentlich gesehen worden ist; ebenso wird das Wesen nicht erfasst. (vgl. Dirscherl 2006, 44). Immer größere Geschwindigkeit führt nicht zuletzt zu einem immer größeren Trug.

Vom anthropologischen Blickwinkel her sind die elektronischen Mittel, die eine virtuelle Wirklichkeit ermöglichen, wegen ihres Einflusses auf das Verhalten des Menschen wie auch auf das Begreifen und Erfassen seiner selbst und der Anderen recht bedeutend. Die Internet-Kommunikation ermöglicht nämlich eine leichte und einfache Herstellung der Beziehungen zu den Menschen und Personen, wo immer sie sich befinden. Diese mediale Kommunikation ist freilich ausgesprochen unpersönlich. „Es ist ein Unterschied, ob ich im Internet chatte, oder konkrete Personen vor mir habe, mit denen ich kommuniziere. Da ist es schon schwerer, sich eine andere Identität zuzulegen, als wenn ich mit einem Phantasienamen und anderer Identität in einem Chatroom auftauche« (Hundeck 2003, 159-176).

Die neue Technologie mit ihrer Beschleunigung und Überfülle sowie mit ihrer grenzenlosen Datenmenge kann freilich den Menschen besessen und abhängig machen. Es lässt sich von einer Drogenabhängigkeit reden. Dies kann dazu führen, nicht mehr realitätsfähig zu sein. Im Internet habe ich die Möglichkeit, auch selber Realitäten mitzuschaffen und mitzuprägen, mich aber auch jederzeit wieder zurückzuziehen, vorausgesetzt, ich habe diese Souveränität noch (vgl. Dirscherl 2006, 44).

Falls ich mich von der virtuellen Welt der Medien ohne Distanz beanspruchen lasse, verschwinde ich in dieser Welt, die mich aufsaugt, sodass ich nicht mehr ich selber bin, sondern zu etwas werde,

was außerhalb von mir geschieht. Und eben das ist es, was wir in der Tierwelt beobachten. Das Tier ist eins mit dem Geschehen; es gibt keine Distanz. In der realen Welt geschieht die Erkenntnis, indem ich, da ich bewusst lebe, die Distanz halte. In der virtuellen Welt aber kann diese Distanz schnell verloren gehen, und das Erleben, genauer gesagt das Miterleben tritt in den Vordergrund. Die virtuelle Welt lässt sich nämlich erleben, wobei dieses Erleben freilich nur einseitig geschieht. Die Internet-Kommunikation – mit Buchstaben, wort- oder bildmäßig vollzogen – ist nie ganzheitlich. Die Gefühle, der Ausdruck des Körpers und alle begleitenden Mitteilungen und Inhalte bleiben von der Beziehung ausgeschlossen. Wie der Computer und die dadurch möglich gemachte Kommunikation eine gute Informationserrungenschaft sind, so sind sie zugleich ein Mittel dazu, dass der Mensch asozial und betreffs der Realität des Lebens unanpassungsfähig wird. Die Folgen der unpersönlichen Kommunikationstechniken sind bezüglich des Selbstbildes und der Selbsterfassung offenkundig. Trotz der Kontakte bleibt die Person frustriert und vereinsamt, sodass man es mit der Erscheinung der sozialen Frustration zu tun hat. Meistens geht es um einen Teufelskreis: wegen eines unpersönlichen, technisierten und konsumorientierten Gesellschaftsklimas wird das Internet zu einer Art „Gesellschaftsfüllsel“; es ersetzt Eltern und persönliche Beziehungen und führt zugleich eben dorthin, wo es sie nicht gibt; es ist bloß ein Schein.

Ein in der virtuellen Welt geformtes Individuum hat in der Realität manche Schwierigkeiten im Hinblick auf die persönlichen Beziehungen mit den anderen Menschen. Eine entartete persönliche Beziehung aber ermöglicht weder die Annahme des Andersseins des Anderen noch die Freude über ihn oder die Bestätigung seines Andersseins; sie fängt vielmehr an, ein eigenes Konzept über den Anderen zu erstellen. Wenn ich nämlich ein Bild vom Anderen zuwege bringe, erwarte ich und will ich es auch, dass der Andere diesem Bild entspricht. Auf diese Weise wird er meine Wünsche erfüllen, meinen Interessen und Bedürfnissen folgen und zum Gegenstand meiner Befriedigung werden. Statt einer persönlichen Beziehung entsteht eine Besessenheit nach ihm. Wie ein Computer, so wird auch der Andere zu einer Art Rauschgift.

Weil fast alles in der virtuellen Realität beherrschbar, ausführbar und machbar ist und ohne Widerstand völlig zur Verfügung steht, wird der Mensch von dieser „anderen Realität“ mitgestaltet: er ist aggressiv, rücksichtslos, anspruchsvoll, ungeduldig und verlangt, dass sich alles nach seinem Diktat richtet. Alles muss „klickschnell gehen“. Er kennt keine Grenzen; er handelt, als ob alles erlaubt wäre, was ihm als wünschenswert einfällt, sonst wird er apathisch und desinteressiert.

Wenn es soweit kommt, ist der Andere weder ein Geschenk noch ein Geheimnis, dem die Achtung, Bewunderung und Feinfühligkeit zustehen; der Andere ist kein Mensch mit einem verletzbaaren Gesicht, wo es zu keiner Verletzung kommen darf, sondern steht er zur „Bearbeitung“ frei.

Ein Subjekt der virtuellen Welt versteht sich selber ebenso nicht als eine geschenkte, gewollte und geliebte Existenz, die in einer freien Verantwortung an sich selbst weiter bauen soll, sondern eher als ein unabhängiges Individuum, das sein Recht durchsetzt und Befriedigung seiner Neigungen, Lüste wie auch seiner Vorstellungen zwecks eines reinen Genusses fordert. Genießen in der Befriedigung aufgrund der Erlangung des Gewünschten! Der Zweck als solcher besteht im Genuss.

### **Anthropologie des Konsum-Menschen**

Der Mensch, von seinem eigenen Handeln und von der Welt, in der er lebt, bestimmt, setzt sich ununterbrochen mit der Wirtschaft auseinander. Die Ökonomie ist ein, alle Bereiche des Lebens bestimmendes, Grundprinzip (vgl. Juhant 2005, 28-30). Das Grundgesetz der Ökonomie sind Produktion und Markt, deren Zweck im Verbrauch bzw. im Konsum besteht. Es scheint, dass alle materiellen und spirituellen Tätigkeiten nach Ökonomieprinzipien gemessen und bemessen sind. Alle Programme in den Medien wie auch das gesamte gesellschaftliche und politische Angebot geschehen derart, dass möglichst viel verbraucht wird. Auch die Religion betrachtet oft den Christen als einen Dienstleistungskonsumenten (vgl. Sanna 2006, 61-62). Dieses System wird durch die Konkurrenz am Gütermarkt bestimmt. Im Grunde genommen geht es dabei um die Gewalt; mit einem aggressiven Benehmen schreitet man dem Erfolg entgegen, wobei – selbstverständlich – die Qualität der angebotenen Waren nicht wegzudenken ist. Außerdem muss die Tatsache von vornherein in Betracht gezogen werden, dass die angebotenen und verkauften Sachen bzw. Dienstleistungen eine nur relativ kurze Zeit haltbar sein dürfen, sonst müsste die Produktion aufhören. Auf diese Weise geht der Verbrauch bzw. die Nachfrage seitens des Konsumenten immer weiter, und parallel dazu läuft die Produktion der neuen Waren ebenso weiter. Die Waren müssen kaputt gehen, damit es Nachfrage geben könne; ohne neue Angebote gibt es keine neuen Bedürfnisse und darüber hinaus keinen Verbrauch. Zur Herausforderung der neuen Bedürfnisse in diesem Konsum-Markt-System dienen die Reklame, die Propaganda und die Annoncen in den Massenmedien. Es besteht folglich ein Kreis von der Produktion und dem

Markt über die mit der Reklame wachgewordenen Bedürfnisse bis hin zum Verkauf und zur Verwendung, und das gesamte Geschehen wiederholt sich. Das zentrale antreibende Element dabei ist die Profitgier, wobei die Untertanen des Kapitals sowohl der Hersteller als auch der Eigentümer und der Konsument sind.

Der Konsum verleitet indirekt zur Denkweise, dass die soziale Lage, die Verwirklichung der Freiheit und der Wohlstand von der Menge der verbrauchten Dinge abhängen.

Was für ein Mensch kommt aus der heutigen Ökonomie des freien Marktes hervor? In einer Gesellschaft der herrschenden Produktion und des kopflosen Verbrauchs ist auch der Mensch ein erzeugendes Erzeugnis und ein gebrauchter Verbraucher. Die Welt der Ökonomie erzeugt eine Welt der austauschbaren Dinge aufgrund der immer neuen Modelle, damit die alten beseitigt werden können. In einer solchen Welt wird der Mensch selber zu etwas, was, wenn einmal verschlissen und nicht mehr dienlich, wegzuerwerfen ist. Der Mensch ist bloß ein Gegenstand der Verwendung und muss, wenn abgenutzt, entfernt werden. Der Mensch ist in dem Fall kein unveräußerlicher und unaustauschbarer Wert, sondern nur ein zu jeder Zeit ersetzbares Ding. In einer Welt der kurz dauernden und austauschbaren Dinge versteht sich der Mensch noch mehr als ein flüchtiges Wesen, weswegen er sein Dasein in dieser Welt verlängern oder sogar verkürzen will. Die Dinge werden bald nutzlos, deswegen fasst er sich selber ebenso als nutzlos und überflüssig auf. Es ist folglich nicht verwunderlich, wenn es viele Depressionen, Verzweiflungen, Aggressionen und Selbstmorde (eine Aggression gegen sich selbst) gibt.

Indem die Dinge verderblich und reparaturbedürftig sind, erlebt der Mensch seine eigene Verletzbarkeit und Krankheitsanfälligkeit als einen Motivationsverlust und als Verschleiß. Hier wurzelt die allgemeine Besessenheit, was die Gesundheit und die Kurstechniken anbelangt. Die Anthropologie der Gesundheit – sei es im körperlichen oder im psychischen Sinne – ist eine Reaktion auf die Anthropologie der Bedrohtheit und des Abgeschriebenseins.

Parallel zur Verwendung der Gegenstände und zu deren Austauschbarkeit benimmt sich auch der Mensch mit derselben Konsum-Logik dem Mitmenschen gegenüber. Insbesondere wenn es um intime Beziehungen geht, kommt diese Logik deutlich an den Tag: ausgetauscht, nachdem es verbraucht worden ist.

Indem die Konsum-Kultur die Dinge ihrer Konsistenz (Festigkeit und Dauerhaftigkeit) beraubt, bedingt sie den Verlust der menschlichen Identität mit. Er wechselt ständig seine Identität; hat eine fließende Identität. Obwohl die Dinge noch nicht das Leben selbst be-

deuten und der Mensch nicht bloß für sie lebt, ist der Verlust der Gegenstände und des Raumes und der Beziehungen zu den Gegenständen zugleich ein wahrer Verlust der Kontinuität des psychischen Lebens (vgl. Sanna 2006, 102).

In der Konsum-Kultur, wo es keinen Bestand gibt, ist die Freiheit eigentlich keine Wahl einer sicheren Richtung, wodurch verlässliche Persönlichkeiten geprägt würden; die Freiheit ist bloß eine Wahl bzw. ein Austausch der Identität, wie beispielsweise die Kleidungsstücke gewählt und ausgetauscht werden. Falls die Entscheidungen keinen festen Weg und keinen Unterschied garantieren und den Verlauf der Geschehnisse nicht ändern können, wo die Irreversibilität nicht möglich ist, weil alles - sogar die Arbeit, der Nachbar, der Freund, die Liebe - austauschbar ist, da ist alles zeitweilig und unsicher. Alle Beziehungen richten sich nach der Logik des Wegwerfverbrauchs, wobei die Ehe-Beziehungen und alles, was eine Anstrengung voraussetzt, genauso dieser Logik unterliegen müssen. In dieser Welt gibt es keine persönliche Identität mehr, auf die man sich betreffs der Abschaffung des Konsums seiner negativen Folgen wegen berufen könnte. Die persönliche Identität ist verwässert, zerlegt in diverse Bedürfnisse und Wünsche, die seitens des Marktes bestimmt werden (Sanna 2006, 103). Die Vergegenständlichung des Menschen ist damit total. Der Mensch hat Konsumwaren nach seinen eigenen Vorstellungen erstellt, und die Logik und das Los der Waren bestimmen nun seine eigene Natur und sein Schicksal. Anstatt der persönlichen Beziehungen entstehen Besitzverhältnisse und ein Zustand der Untertänigkeit und der Sklaverei. In derartig zugrunde gegangenen zwischenmenschlichen Beziehungen gibt es niemanden mehr, der souverän wäre, der geschätzt, geachtet, bewundert und geliebt würde; jedermann ist nur ein Gegenstand des Besitzes und des Verbrauches. Der Mensch wird nicht mehr als eine Person in seiner transzendent-transzendentalen Ehre, sondern eher als ein Konsument verstanden.

Zum Glück darf nicht behauptet werden, der Mensch sei bloß ein Konsumwesen und nichts mehr. Über die Marktlogik hinaus begegnet man nicht wenigen Formen der Großzügigkeit und der Großherzigkeit. Die Paradigmen des Gesellschaftsinteresses und des Utilitarismus sind durchaus nicht die einzigen Mittel, wie die menschlichen Handlungen zu definieren sind. Ihnen gegenüber steht der „Geist der Opferung“, wo nicht das Interesse und die Rechnung in Frage kommen; eine intime und wesentlich persönliche Beziehung steht nun im Vordergrund.

Es wird offenkundig, dass der Mensch ein Wesen von mehreren Möglichkeiten ist. Er kann recht verschieden sein. Da er seinem We-



sen nach eine historische Kreatur ist, kann er bloß eine gewisse Zeit so sein, wie er eben ist. Da er ein freies Wesen ist, obwohl seine Freiheit sehr situationsbedingt ist, besteht die Option, dass er die Entscheidungen trifft und sich gegen sein eigenes Bild auflehnt und gegen jenen Strom schwimmt, den er selber verursacht hat. (Scognamiglio 2006, 168).

## **Die christliche Anthropologie in einer dialogischen Suche nach ihrem Beitrag**

Es ist eine statistische Tatsache, dass das Christentum seine Popularität verliert und in der vergegenständlichten und unpersönlichen Atmosphäre trotz des Kommunikationsbooms einfach nicht interessant ist. Obwohl es in seinem Grundansatz die persönliche Würde des Menschen und eine Ontologie der Beziehungen verkündet, kann es die Jugendlichen nicht begeistern. Die Antwort darauf wäre vielleicht nur darin zu suchen, dass das Christentum zu einer schönen Theorie ohne eine gelebte Erfahrung gesunken ist. Die Theorie ist einfach nicht zum Leben geworden. Jemandem, der die Theorie gut kennt, sagt Jesus: „Du bist nicht fern vom Reich Gottes“ (Mk 12,34). In dieses Reich gelangt man folglich nur aufgrund des Lebens.

Was für einen Platz hat und welche Rolle spielt die christliche Anthropologie in der heutigen Welt? Hat sie überhaupt eine gute Aussicht? Sie besteht in der festen, jedoch der dynamischen und von Gott bestimmten Schöpfungswesenheit, die sich selber durch den Geschichtsprozess hindurch in dem aufbauen soll, was sie schon immer gewesen ist und ständig dazu werden muss. Das Sein werde zur Existenz! Dabei geht es nicht um einen Plan Gottes, um einen schon im voraus geläufigen Willen Gottes, wo man – so sieht es aus – bereits weiß, wie dieser Wille beschaffen ist, wo er führt und wo er hinführt. Diese aus der statischen Welt genommene Auffassung kann heute nichts anderes als eine rein utopische Alternative sein, wo keine positive Zustimmung vergewissert ist.

In einer dynamischen Welt haben alle bisherigen Moralsysteme enorme Schwierigkeiten. Dazu gehört auch Immanuel Kants Ethik, deren Grundprinzip darin besteht, dass der Mensch als Zweck im Vordergrund steht und nie als ein reines Mittel behandelt werden darf. Hierher gehört auch die Ethik der Verantwortung, von Max Weber formuliert und heutzutage von Hans Jonas vorgeschlagen. I. Kants Auffassung hat ihren schwachen Punkt darin, dass der Mensch der eigentliche Zweck von allem ist, ja, nicht zuletzt der Zweck von seiner selbst, und eben deswegen wird er zum Mittel. Alles dient dem Menschen, deswegen dient der Mensch sich selber. Wenn der Mensch

die einzige Transzendenz ist, sinkt er bald zur Immanenz. Es muss dabei erwähnt werden, dass die zeitgenössische laienhafte Ethik sogar Tiere und Pflanzen, weiter Wasser und Luft als etwas, was nicht bloß als ein Mittel zum Verbrauch bestimmt ist, betrachten will (obwohl sie das Gegenteilige tut). Was die Moral der Verantwortung anbelangt – sie wurzelt in den Umständen der Vorausschbarkeit –, sind gerade die Wissenschaft und deren Erforschungen derart beschaffen, dass sie sich im Bereich des Vorausschbaren bewegen. Wo aber keine Vorausschbarkeit besteht, da gibt es keine bindende Verantwortung. Die heutige Unvorausschbarkeit betrifft nicht die Unkenntnis, wie es in den vergangenen Zeiten der Fall war, sondern die Entwicklung, die einfach zu weit gegangen ist, sodass mehr möglich ist, als man es voraussehen kann. Die Kraft der Beurteilung und der Wertung ist ebenso schwächer als die Macht zur Ausführung. „Die Unvorausschbarkeit der aus den wissenschaftlich-technischen Prozessen resultierenden Folgen belastet die Zweck-Ethik und die Ethik der Verantwortung, da die Vorausschbarkeit im ethischen Bereich bei weitem geringer ist als die Größe dessen, wo die Ethik als solche angewendet werden sollte“ (Galimberti 2003, 24-65; Sanna 2006, 103). Für die christliche Ethik ist eine Handlung zu bejahen, wenn sie nach dem Gewissen und aufgrund der Beurteilung im Hinblick auf den guten Zweck getan worden ist. Es besteht folglich eine moralische Entschuldigung bezüglich der Versuche mit schweren Folgen, solange sie nicht gegen das Gewissen vollzogen worden sind und insofern die Person überzeugt ist, sie handle mit einer guten Absicht. Die christliche Moral setzt freilich die Offenheit dem Heiligen Geist gegenüber, weiter seine Eingebungen und die Gnade Gottes voraus, so dass in einer bestimmten Situation ein den schwachen Menschen übersteigendes und aus Liebe vollzogenes Handeln zuwege gebracht werden kann (vgl. Sanna 2006, 70).

Der christliche Standpunkt besagt, die Natur des Menschen sei nicht eindimensional; im Gegenteil: der Mensch ist Immanenz und Transzendenz, Materie und Geist; er kann folglich nicht bloß auf eine Dimension zurückgeführt werden. Er ist weder nur Ökonomie noch reine Biologie und Genetik. Er ist ein mehrdimensionales Wesen, und keine Dimension darf vernachlässigt oder sogar ausgeschlossen werden. Es heißt ebenso, dass der transzendente Gott sich in der Immanenz offenbart, wobei die Immanenz in ihrem totalen Anderssein von Gott eben den Gott annehmen kann und dadurch vergöttlicht wird (Inkarnation).

Eine weitere Grundaussage über das menschliche Wesen teilt mit, der Mensch sei nach dem Abbild Gottes erschaffen worden; er stammt aus einer persönlichen Schöpfungsbeziehung mit Gott, und

diese Beziehung ist in alle Strukturen seiner materiellen Wirklichkeit mit eingebaut worden. Jeder Mensch ist ein von Gott geliebtes Kind, wie es Jesus Christus aufgrund seiner, für jedermann paradigmatischen und deshalb erlösenden, liebevollen Antwort dem himmlischen Vater gegenüber ist. Der Mensch ist Person, die die gesamte ihm unterstehende Welt übersteigt, obwohl er mit dieser Welt alle Dimensionen teilt. Die Würde der Person kann nicht etwas Provisorisches sein und lässt sich nicht an die Kategorien des Konsums und der Funktionalität binden, weil sie jeder psychophysischen und bewussten Tätigkeit vorgeht; das ist auch der Fall, wenn die Person ihr Bewusstsein verloren hat.

Die christliche Anthropologie behauptet immer, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen werde in Zeit und Raum zur Wirklichkeit; der Mensch könne ständig, in jedem Raum und zu jeder Zeit, zum wahren Menschen werden, und seine Kultur lasse sich ununterbrochen vermenschlichen. Die Offenheit des Menschen seiner Vermenschlichung gegenüber geht auch in der zeitgenössischen globalisierten, materialisierten, konsumorientierten, computerorganisierten, individualisierten und pluralistischen Kultur nicht ab. Und in jeder Kultur muss des Menschen kritische Haltung gegenüber allen bereits verwirklichten Formen und Vorschlägen vorhanden sein. Die Gottesebenbildlichkeit ist mit keinem Bild, das sich der Mensch über den Menschen macht, völlig identisch. Vom Blickwinkel dieses Standpunktes her wird klar, dass keine Anthropologie, sei sie wissenschaftlich, technisch, volkswirtschaftlich oder von irgendeinem sonstigen Charakter, als absolut und selbstgenügend betrachtet werden kann; jede einzelne diene nur der Ganzheit des Menschen. Und diese Aufgabe lässt sich nur im Dialog mit den anderen Anthropologien vollziehen. Die christliche Anthropologie muss ebenso einen Dialog mit den anderen Anthropologien pflegen. In unserem Fall bedeutet es, dass sie die positive Rolle der heutigen wissenschaftlichen Errungenschaften, Eingriffe und Orientierungen zugunsten einer besseren Qualität des menschlichen, sowohl persönlichen als auch gesellschaftlichen Lebens und nicht zuletzt zugunsten der gesamten Schöpfung schätzt, unterstützt und anerkennt. Sie muss freilich ihren Beitrag zwecks Bestimmung dessen, was die Qualität des Lebens der menschlichen Person eigentlich ist, entsprechend leisten. Dabei darf jedoch Maurice Blondels Festlegung, die Aufgabe des Christentums bestehe nicht darin, die Zivilisation aufzubauen, sondern den Menschen und seine Kultur zu humanisieren, als eine leitende Regel gelten.

Der Beitrag der christlichen Anthropologie der heutigen Kultur gegenüber wäre unter anderem die Offenheit der Person für all das,

was die Person übersteigt, nämlich die Offenheit für das Göttliche, das eigentlich ein persönlich sprechendes Mysterium ist, wo nur die Selbsthingabe aufgrund einer nichts erwartenden Liebe möglich ist.

Die christliche Anthropologie könnte diese Kultur mit einer lebendigen Dimension der universalen christlichen Bruderschaft bereichern, wo die Menschen vom Boden der Anonymität, Einsamkeit und der Bedeutungslosigkeit emporgehoben werden, indem sie die Würde der eigenen Person und die Achtung ihrer Ganzheit wiederholt erleben können.

In der heutigen Kultur könnte die christliche Anthropologie ein lebendiges Gespür für die nichts erwartende Hingabe und für die Bescheidenheit entwickeln, und zwar aufgrund der Erfahrung, der Reichtum des menschlichen Lebens bestehe nicht im Besitz von unzähligen Dingen.

Die wesentlich zu enge Auffassung des Lebens als einer Genussgier auf der materiell-biologischen und psychischen Ebene kann und muss sogar mit anderen Qualitäten überwunden werden.

Endlich könnte der Dialog über den unschätzbaren Wert der Liebe, der aus der christlichen Anthropologie folgt, die gegenseitigen Beziehungen in Familie und Gesellschaft bereichern, zur Offenheit für neues Leben anspornen und das Verhältnis zu allen Kategorien der Menschen und der Dinge korrigieren. Die Hierarchie der Werte und der Wahrheiten würde in dem Fall anders aussehen.

## Literatur

- Dirscherl, Erwin. 2006. *Grundriss Theologischer Anthropologie: die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Engelhardt, H.T. 1991. *Manuale di bioetica*. Milano: Il Saggiatore.
- Galimberti, U. 2000. *Orme del sacro: il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*. Milano: Feltrinelli.
- Hundeck, M. »Kompensation narzisstischer Kränkungen: Anthropotechnik und die Frage nach dem Menschen.« V: S. Dungs in U. Gerber. Hg. *Der Mensch im virtuellen Zeitalter*. Frankfurt/M. 2003.
- Juhant, Janez. 2005. *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*. Münster: Lit.
- Sanna, Ignazio. 2006. *L'identit aperta: il cristianesimo e la questione antropologica*. Brescia: Queriniana.
- Scognamiglio, Edoardo. 2006. *Il volto dell' uomo: Saggio di antropologia trinitaria*. Torino: San Paolo.

Tina Rahne, Tomaž Erzar

## Pomen in izzivi priprave na zakon z vidika teorije navezanosti

*Povzetek:* V članku je predstavljena teorija navezanosti angleškega psihoanalitika Johna Bowlbyja z vidika preoblikovanja navezanosti iz izvorne družine v odraslih intimnih odnosih. Nadalje je predstavljen pomen priprave za zakon za preoblikovanje ne-varnih oblik navezanosti v varno obliko, ki med drugim omogoča ponotranjenje verskih vrednot in drž ter medgeneracijski prenos teh vrednot. Drugi del članka pri naša rezultate raziskave, ki je bila opravljena na vzorcu mladih parov, ki obiskujejo enoletni program priprave na zakon v eni od ljubljanskih župnij. Raziskava je poleg značilnosti vzorca in elementov varne navezanosti pokazala tudi potencialne elemente ne-varne navezanosti v odnosu mladega para.

*Gljučne besede:* teorija navezanosti, priprava na zakon, prenos vrednot, varna in ne-varna navezanost.

*Abstract:* **Meaning and challenges of premarital counseling from the viewpoint of the theory of attachment**

In the article Bowlby's theory of attachment is presented from the viewpoint of how styles of attachment from childhood are transformed in adult romantic relationships. Next, the value and meaning of premarital counseling is discussed from the perspective of underlying insecure attachment styles and development of strategies for coping with insecurity and avoidance in future marital relationships. Also presented is the value of secure relationships in families for intergenerational transmission of religious values and attitude. In the second part of the article the study on a sample of couples attending a one-year premarital counseling program in a parish in Ljubljana is described, focusing on characteristics of the sample and potential elements of insecure attachment styles in relationships.

*Key words:* theory of attachment, premarital counseling, transmission of values, insecure and secure styles of attachment.

---

### UVOD

#### Osnove teorije navezanosti

V šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja je teorija navezanosti angleškega psihoanalitika Johna Bowlbyja (1907-1990) obrnila na glavo tedanje pojmovanje otrokovega razvoja in osrednje motivacije tega razvoja. Bowlby je dognal, da otrokovega razvoja in vedenja ne motivira iskanje hrane ali zadovoljevanje neposrednih fizioloških potreb, ampak iskanje enkratnega in izključujočega stika

z materjo oziroma skrbnikom, kar je poimenoval navezanost (*attachment*).

Bowlby definira navezanost kot del evolucijsko prilagoditvenega vedenja človeške vrste, ki pojasnjuje, kako otrok vzpostavlja in vzdržuje stik s svojimi starši ali skrbniki in kako ravna v primeru prekinitve tega stika. Če je navezanost varna, potem bo otrok v odnosu s starši lahko iskal bližino, ohranil občutek, da ima pribežališče, kamor se lahko zateče v stiski, in razvil notranjepsihični delovni model (*internal working model*) varnega zavetja, se pravi ponotranjeno shemo sebe v odnosu do osrednje osebe, na katero je navezan in ki mu daje občutje varnosti pri raziskovanju zunanjega sveta (Bowlby 1969).

Ta zadnji vidik navezanosti, ki je sicer najmanj opazen, ko gre za vedenje, je kljub temu najpomembnejši, saj pojasnjuje, kako se individualne izkušnje glede navezanosti iz izvornih družin ponotranjijo in postanejo izhodišče za odrasle strategije regulacije afekta v intimnih odnosih (Hazan in Shaver 1987). Pojem notranjepsihičnega delovnega modela opisuje globino stika s sabo in pomembnimi drugimi ter nezavedno dinamiko reguliranja bližine, ki se aktivira v intimnih odnosih (Pietromonaco in Feldman Barrett 2000). Poenostavljeno bi mu lahko rekli kar »kompas intimne«. Čeprav notranjepsihične delovne modele pogosto opisujejo kot mentalne sheme, ti ne vključujejo le mentalnih reprezentacij sebe in drugih, kot na primer pričakovanja, implicitno vednost, prepričanja, pripisovanja in spomine, ampak tudi kognitivne in afektivne mehanizme, ki regulirajo in soustvarjajo človeški medosebni svet (Bretherton in Munholland 1999). Notranjepsihični modeli imajo moč, da v bližnjih sprožijo reakcije in vedenje, ki v nezavedni globini odgovarjajo našim čustvenim reakcijam in vedenju, kar pomeni, da aktivno sooblikujejo človeške odnose in delujejo kot napovedi, ki se uresničujejo same od sebe (Shorey in Snyder 2006). Če se na primer nekdo boji svojih sodelavcev in jim ne zaupa, bo s svojim previdnim ravnanjem nehote prebudil pri njih občutek nelagodja, sumničavosti in previdnosti, kar bo naposled lahko pripeljalo do tega, da ti sodelavci res ne bodo več iskreni in vredni zaupanja.

Poleg ukvarjanja s filogenetskimi vidiki navezanosti je Bowlby odkril pomembne individualne razlike v njenem delovanju. Ugotovil je, da na razlike v navezovalnem vedenju med otroki najbolj vpliva to, v kakšni meri in kako so jim bili starši na razpolago. Mary Ainsworth (1973) je s pomočjo posebne raziskovalne metode, poimenovane Preizkus z neobičajno situacijo (*Strange Situation Test*) identificirala tri otroške stile navezanosti – varen, tesnobno-ambivalenten in izogibajoč. Nadaljnje študije so pokazale, da lahko stile razumemo kot funkcije dveh dejavnikov, tesnobe in izogibanja (Bartholomew

in Horowitz 1991; Brennan, Clark in Shaver 1998). Kjer sta oba dejavnika prisotna v majhni meri, v odnosih navezanosti prevladuje občutek varnosti in sproščenost glede bližine in medsebojne odvisnosti, kar ustreza otroški 'varni' navezanosti. Kjer je močno prisotna tesnoba, govorimo o enem od treh ne-varnih stilov navezanosti, in sicer o tesnobnem stilu, ki ga zaznamuje pretirano aktiviranje navezovalnih strategij, močno izražena potreba po bližini, zaskrbljenost glede dostopnosti in razpoložljivosti oseb, na katere je posameznik navezan, ter strah pred zavrtnitvijo. Kjer je močno prisotno izogibanje, govorimo o ne-varni izogibajoči navezanosti, ki jo zaznamuje minimalna uporaba navezovalnih strategij, ohranjanje čustvene razdalje do oseb, na katere je posameznik navezan, in pretirano zanašanje nase. In kjer sta močno prisotna tako tesnoba kot izogibanje, govorimo o prestrašeno izogibajoči (*fearful avoidant*) navezanosti, za katero je značilno kaotično izmenjevanje obeh ne-varnih stilov, ki ne kaže nobenega konsistentnega vzorca vedenja.

### **Preoblikovanje navezanosti v odraslih intimnih odnosih**

Bowlby je med drugim ugotovil, da je otrokovo doživljanje sebe usklajeno s tem, kako vrednega in sprejetega se je počutil s strani oseb, na katere je bil navezan (1969). Kasnejše raziskave so ta vpliv še poglobile: otrokovo doživljanje sebe in ravnanje s samim seboj sledi vzorcem regulacije afektov, ki so bili prisotni tako v odnosih med otrokom in starši kot v odnosu med staršema ter v načinu, kako so starši doživljali in obravnavali sebe (Firestone 1985). Prav to je jedro vzajemne regulacije afekta v intimnih odnosih, za katero je značilno, da nikoli ne poteka enosmerno, ampak v vseh smereh hkrati. Konkretno to pomeni, da že od najzgodnejših let naprej ne regulira samo mati otrokovih neprijetnih in nevrzdržnih stanj, ampak hkrati regulira tudi lastna stanja, ki se jih bo kasneje naučil regulirati tudi njen otrok, pri čemer ima pomembno vlogo še njen odnos s partnerjem in njena materinska samopodoba (Beebe in Lachmann 1988).

Ker način, kako otrok doživlja sprejetost oziroma nesprejetost od oseb, na katere je navezan, oblikuje njegovo doživljanje sebe, bo njegova samopodoba taka, da bo opravičevala vedenje njegovih staršev. Imel bo občutek, da si je tako ravnanje 'zaslužil', ali pa da ga je sam sprožil oziroma povzročil. Naučil se bo, da je njegova varnost v odnosu odvisna od tega, kako se vede v odnosu oziroma kako doživlja odnos in osebe navezanosti (Pietromonaco in Feldman Barrett 2000). Še več, kar se ne bo ujemalo s tem naučenim načinom iskanja varnosti, bo preprosto izključil iz svojega doživljanja. Ta mehanizem je Bowlby poimenoval obrambna izključitev (*defensive exclusion*) in med

drugim pomeni, da otrok nekatera negativna čutenja preusmeri bodisi na manj intimne osebe (na primer vrstnike, avtoritete, sorodnike) bodisi nase (samokritika, razvrednotenje sebe, samodestruktivno vedenje). Številne študije so pokazale, da izogibajoče navezani otroci o svojih starših pogosto govorijo zelo na splošno in jih idealizirajo, s čimer prikrivajo in potiskajo na stran negativne izkušnje, kot so zanemarjenost ali zavrženost (Fraley, Davis in Shaver 1998).

Obrambna drža in vzorci ne-varnega iskanja bližine se kažejo tudi v kasnejših odnosih teh otrok. Največkrat bodo pretirano skrbeli za druge ali poskušali skriti svoje potrebe po navezanosti na kak drug način, najbolj ranljivi pa bodo prav takrat, ko bi kdo lahko opazil te potrebe (Bowlby 1979). S tega vidika je izziv in cilj odraslih intimnih odnosov preoblikovanje zgodnjih oblik ne-varne navezanosti, ki naj razširi paleto čustvenih vzorcev iskanja stika in tako omogoči posamezniku, da vsakič znova preveri, ali vzorec, ki trenutno prevladuje v nekem njegovem odnosu, ustreza čustveni realnosti tega odnosa ali pa ima svoje korenine v preteklosti. Začetek intimnega odnosa v mladi odraslosti predstavlja preizkus, v katerem se začetna zaljubljenost lahko izteče v medsebojno sprejemanje, prijateljstvo in skupno rast, s pogojem, da je čustvena realnost odnosa predmet iskrenega pogovora in prizadevanja, ali pa v medsebojno zavračanje, razočaranje in pripisovanje vsega negativnega partnerju (Fraley in Davis 1997). Ta prehod je še posebej težaven za izrazito ne-varno navezane otroke, saj terja čimprejšnjo bolj funkcionalno regulacijo afektov, povezanih z bolečimi izkušnjami izdanosti, ogroženosti, zanemarjenosti in zapuščenosti. Te izkušnje imajo največkrat svoje korenine v odnosih med njihovimi starši in starši njihovih staršev, zato so ostale neverbalizirane in čustveno neovrednotene.

Otroci takih staršev so se bolj kot za svoje čustvene potrebe naučili poskrbeti za čustvene potrebe svojih staršev. Ta pojav je sistemska teorija poimenovala 'postaršenje' (Boszormenyi-Nagy in Spark 1973; Hooper 2007), teorija navezanosti pa 'obrnjena navezanost' (Zeanah in dr. 1993). Starši postaršenih otrok poskušajo svoj primanjkljaj navezanosti ali svojo ne-varno navezanost iz izvornih družin nehote in nezavedno »nadoknaditi« v odnosu do svojih otrok. S tem ko se varno navežejo na svoje otroke, otroke oropajo možnosti, da bi se ti varno navezali nanje, saj postanejo tako rekoč starši svojih staršev. Ti otroci bodo ob odhodu od doma doživljali vsa tista občutja, ki so jih doživljali njihovi starši, ko so njihovi starši odhajali od njih, a zanje takrat ni bilo besed niti čustvenega prostora. Imeli bodo občutek, da starše z odhodom od doma izdajajo, da jih zapuščajo v najbolj nepravem času, da so staršem premalo hvaležni ali da niso izpolnili njihovih pričakovanj (Golomb 1992). V svojih novih odnosih bodo ti otroci



še naprej skrivali svoja prava čutenja in potrebe, kakor so se naučili doma. Zato se bodo kmalu počutili ujete, nerazumljene, osamljene in izkoriščane. Stalno bodo na preži in stalno se bodo prilagajali. Brž ko se bodo v odnosu pokazala znamenja nestrinjanja ali nezadovoljstva, se bodo branili s tem, da se bodo počutili pretirano odgovorne in krive za nastalo situacijo, ali pa bodo čutenja nevrednosti, neustreznosti in nezaželenosti skrili za masko narcisistične neobčutljivosti, neranljivosti in arogance (Martens 2005). Tako bodo v teh odnosih nehote ponovno soustvarili občutja iz svojih izvornih družin, ki bodo potrdila negativno podobo, ki jo imajo o sebi ali jo pripisujejo partnerju (Schultheiss in Blustein 1994).

Raziskave kažejo, da so uspešni pari tisti, kjer imata oba visoko stopnjo zaupanja vase in asertivnosti ter nizko stopnjo izogibanja in nadvladanja partnerja (Olson 1997). To so torej v prvi vrsti pari varno navezanih posameznikov. Iz tega seveda ne sledi, da tudi drugi pari ne morejo biti uspešni. Obsežne raziskave z merskim instrumentom PREPARE so odkrile štiri tipe parov (vitalni, harmonični, tradicionalni in konfliktni), za katere se je po treh letih izkazalo, da imajo vsi določen, čeprav različen odstotek ločitev (npr. 17% pri vitalnih, 49% pri konfliktnih) in vsi tudi določen, spet različen odstotek srečno poročenih parov (npr. 60% pri vitalnih in 17% pri konfliktnih), kar nakazuje, da kvaliteta predzakonskega odnosa sicer napoveduje kvaliteto odnosa v zakonu, a ne v celoti (Stanley in Markman 1995).

### **Pomen priprave na zakon**

V zadnjem času se spričo visokega odstotka ločitev (do 50%) in zakonov v stiski raziskovalci in terapevti čedalje bolj zavedajo pomembnosti priprave na poroko in zakon (Groom 2001; Silliman in Schumm 2000). Priprava na zakon po svetu in tudi pri nas še vedno poteka v pretežni meri v okviru pastorele različnih veroizpovedi. Uspeh teh in drugih priprav je težko izmeriti: čeprav bi se kar 90% udeležencev priprave udeležilo znova, če bi imeli možnost, kar pomeni, da so pari zelo zadovoljni s pripravo, in čeprav je dokazano, da so pari, ki so se v zadnjih 5 letih udeležili priprave, manj razmišljali o ločitvi in imeli več zaupanja v to, da bodo skupaj gradili svojo prihodnost (Sullivan in Bradbury 1997), raziskave doslej niso uspele dokazati dolgoročne učinkovitosti, zlasti ko gre za to, ali bo par ostal skupaj ali ne (Stanley in Markman 1995; Stanley idr. 2001; Daw 2007). Raziskovalci medgeneracijskega prenosa tveganja za ločitev so ugotovili, da imajo otroci ločenih staršev kar trikrat večjo možnost, da se tudi sami ločijo, pri čemer se je izkazalo, da ločitev staršev neposredno vpliva na medosebno vedenje in doživljanje mladega para (tak

par ima več težav z ljubosumnostjo, občutkom izdanosti, prevaranosti in zapuščenosti, s komunikacijo, iskrenostjo, izvenzakonsko nezvestobo), ne pa tudi na njuno zavestno držo in pojmovanje poroke in ločitve (Amato 1996, 638). Predpostavljamo lahko, da je tudi za učinkovitost priprave na zakon pomembno, da se priprava dotakne ne le pogledov na poroko, zakon, vzgojo otrok, verske dogme, značajske in osebnostne poteze ipd., ampak da pare nauči pogovarjati se o svojih občutjih in kako z njimi živeti (Stanley 2001, 276).

Dejavnikov, ki povečujejo tveganje za ločitev in težaven zakon, je precej (osebnostne poteze, ženina zaposlenost in višina plače, življenjske skupaj pred poroko, vzkipljivost namesto konstruktivnega pogovora, ločitev staršev, predhodna ločitev moža, umik iz pogovora, obrambna drža in stopnjevanje konflikta, nezadovoljstvo s partnerjevo osebnostjo in navadami, visoka stopnja sovražnosti in odsotnost toplote, težave pri reševanju konfliktov, verska različnost, ločene finance, kratkotrajno poznavanje drug drugega pred poroko, poroka v zgodnji odraslosti, nizka ali različna stopnja izobrazbe, ponovna poročenost, nosečnost pred poroko) (povzeto po Stanley 2001, 276), toda z vidika navezanosti lahko predpostavljamo, da je v ozadju večine dejavnikov odsotnost varnega in zaupnega odnosa med partnerjema, ki bi omogočal medsebojno oporo in sočutje ter nabiranje pozitivnih izkušenj. O tem posredno govorijo raziskave učinkov priprave na zakon, ki kažejo, da je eden od pomembnejših učinkov tudi ta, da pari na varen način poiščejo zase pomoč oziroma se naučijo, da lahko ljudem zaupajo svoje težave in da jih nekdo v težavah razume in spremlja (Bader in dr. 1980). Ta vidik je še posebej pomemben, ko gre za pripravo na zakon v okviru pastorale, saj imajo osebe, ki izvajajo to pripravo, status zaupnih oseb in varuhov zakona (Stanley 2001, 275). Pari, ki so se udeležili priprave na zakon v okviru katoliške Cerkve v ZDA, so v obsežni raziskavi Centra za poroko in družino na univerzi Creighton med področji, ki so jim bila pri pripravi najbolj koristna, izbrali: komunikacija (73,5 %), zaveza (70,4 %) in reševanje konfliktov (67,2 %) (Center for marriage and family 1995). Tudi med raziskovalci in izvajalci najbolj razširjenih programov priprave na zakon prevladuje prepričanje, da je najbolj učinkovita tehnika trening reševanja sporov s pomočjo strukturirane komunikacije in aktivnega feedbacka (Groom 2001). Iz vseh teh raziskav lahko sklepamo, da je ključni element priprave na zakon ustvarjanje varnega prostora med partnerjema za reševanje čustveno zahtevnih ali nabitih situacij, pri čemer je pomembno, da to reševanje preraste v trajen proces, v katerem si par pridobi pozitivne izkušnje.

Pridobivanje pozitivnih izkušenj je izjemno pomembno, saj kaže, 1) da si je par uspel ustvariti prostor, kjer lahko drug drugemu ovred-

notita dejansko vedenje, čustvovanje in stanje odnosa, 2) da se poleg negativnega doživljanja sebe in partnerja, ki ima največkrat korenine v izvorni družini, odpira možnost drugačne samopodobe in doživljanja sebe, kar pomeni, da lahko uspehe v odnosu zdaj pripišeta sebi, in da 3) sta začela proces spreminjanja odnosa, ki ne samo daje prve rezultate, ampak se v njem čedalje bolj doživljata kot dejavna in iniciativna soustvarjalca. Pozitivne in negativne izkušnje, ugotavljajo raziskovalci, so namreč povezane v dva kroga, točneje, v dve spirali: v prvi, pozitivni, se uspešno rešeni konflikti spreminjajo v čedalje večjo samozavest in asertivnost, kar vodi do nadaljnjih uspešno rešenih konfliktov, v drugi, negativni, pa se nerešeni in nakopičeni konflikti spremenijo v negativno samopodobo ali negativno dožemanje partnerja, kar povzroči umik oziroma izogibanje konfliktom pri enem od partnerjev, pri drugem pa poskuse nadvlade in pritiska (Olson in Olson 1999). Prav zaradi te dinamike se večina parov, ki so skupaj že več let, odloči za pomoč, ko se njihova spirala strmo spušča navzdol in ko komaj še prenašajo stisko ali pa ko jih k temu prisilijo oblike odvisnosti, zakonska nezvestoba in izstopajoče vedenje otrok. Pomen priprave na zakon je s tega vidika zelo ključen, saj nagovarja pare v času, ko v odnosu še ni prevladala in se kronično utrdila nobena negativna dinamika (Stanley 2001; Groom 2001). (Druga plat tega pa je, da nagovarja tudi pare, ki sami morda niso bili dovolj motivirani za delo na lastnem odnosu in so pripravo dojeli kot nevarnost ali grožnjo njihovi, morda idealizirani podobi o sebi, partnerju in odnosu.) Od tod potreba, da izvajalci priprave hkrati s pripravo izmerijo tudi tip ali kvaliteto odnosa mladih parov, saj lahko tako identificirajo pare, ki imajo visoko tveganje za težave v odnosu oziroma ločitev in jim učinkovito pomagajo (Stanley 2001, 278). Prav ti pari so v skupinah za pripravo na zakon zelo slabo zastopani.

### **Priprava na zakon in utrjevanje verskih vrednot in drž**

Nadaljnje vprašanje v zvezi s pripravo na zakon v katoliški Cerkvi, ki ne želi govoriti le o čustvenih težavah mladega para, ampak tudi o njenem duhovnem življenju, je, kako sta obe področji povezani. Iz že omenjene ameriške raziskave je razvidno, da si pari želijo, da pripravo izvaja ekipa, v katero so vključeni poleg duhovnika še laični par in strokovnjaki iz občestva. Pari so posebej poudarili, da bi bila odsotnost duhovnika škodljiva. Hkrati se je pokazalo, da so pripravo bolje ocenili tisti, ki so bili pred tem vključeni v versko izobraževanje in vzgojo, kar pomeni, da mora biti priprava del trajnega verskega izobraževanja na srednjih šolah ali za odrasle in ne sme postati izoliran, enkratni program (Center for Marriage and Family 1995). Posa-

mezniki, ki so bili dejavni v Cerкви že pred pripravo na zakon in so imeli večji občutek pripadnosti, so pripisali pripravi tudi večjo vrednost in imeli od nje večja pričakovanja (Lawler in Risch 2002, 35). V tem pogledu lahko pripravo na zakon postavimo v širši kontekst življenja Cerkve, kjer verni med seboj soustvarjajo čut za pripadnost in občutek za to, da njihova dejavnost šteje in ima pomembne učinke. Preprosto rečeno, če pari mislijo in čutijo, da lahko na pripravi veliko pridobijo in bistveno spremenijo svoj odnos do poroke, zakona in partnerja, potem je verjetnost, da se to zgodi, bistveno večja kot takrat, ko nimajo takih pozitivnih pričakovanj. Ta pričakovanja, ki jih lahko spodbudijo tudi sami izvajalci priprave, kolikor imajo sami pozitivno izkušnjo oziroma iz drugih razlogov verjamejo v učinke takega dela, so seveda zasidrana v dosedanjih izkušnjah in angažiranju vernikov v Cerкви. Tako kot druge dejavnosti v Cerкви tudi priprava na zakon omogoča identifikacijo s cerkvenimi programi in oblikami pomoči, kolikor ljudje to obliko dojamejo tako, da spodbuja njihovo avtonomijo, individualnost, kompetenco, povezanost in ponos.

Posebna pozornost bi v pripravi zato morala biti namenjena parom, ki nimajo veliko pozitivnih izkušenj s Cerkvijo in vero, saj prav ti najhitreje opustijo verske programe in obiskovanje maše. Na pripravo na zakon pridejo z najmanjšimi pričakovanji, in čeprav odidejo s pozitivnimi občutji, je ta učinek zelo kratkotrajen. Prav ti pari, med njimi je najbrž tudi največ takih, kjer ima eden pozitivne, drugi pa nimajo nobene izkušnje s Cerkvijo, predstavljajo poleg rizičnih parov za ločitev največji izziv pripravi na zakon. Že omenjena ameriška raziskava je med drugim pokazala, da se v medverskih zakonih ženske še bolj oddaljijo od Cerkve kot moški, kar je najbrž pogubno za prenos verskih vrednot na otroke, saj je vpliv matere na zgodnji verski razvoj otroka največji (Center for Marriage and Family 1995).

## **RAZISKAVA**

### **Cilj raziskave in raziskovalna vprašanja**

V naši raziskavi smo želeli preveriti domnevo, da se predzakonskih skupin v eni od ljubljanskih župnij udeležujejo pretežno pari iz tradicionalno vernih družin, v katerih je vladala zmerna ali srednja stopnja zaupanja in povezanosti s starši. Nadalje smo domnevali, da gre za posameznike, katerih odnos do vere je poglobljen in osebni, ki so notranje motivirani za obiskovanje skupine in obredov in ki so bili že pred pripravo dejavni v Cerкви (obisk duhovnih vaj, skupin ipd.). Na medosebni ravni smo želeli preveriti, ali in kako se verske in medosebne izkušnje iz domačih družin, zlasti varna ali ne-varna naveza-

nost, prenesejo in pokažejo v sedanjem odnosu in ali obstajajo kake teme, ki bi jih lahko razumeli kot znanilce bodočih ali sedanjih konfliktov v paru. Nadalje smo želeli preveriti, kako je s pari, ki nimajo tega družinskega in verskega ozadja.

Pri raziskovanju družinskega življenja in odnosa do vere v domačih družinah mladih parov smo sledili temu, kako so oni doživljali svoje starše in njihov odnos do vere. Na podlagi drugih raziskav smo domnevali, da se kvaliteta starševstva in vernosti meri prek ponotranjenega doživljanja pri odraslih otrocih in da to doživljanje vpliva na njihovo bodoče starševstvo in odnose s partnerjem (Rossi in Rossi 1990; Silverstein idr. 2002; Pleck in Masciadrelli 2004). Prav tako smo domnevali, da je kvaliteta vere povezana z naravo medosebnih odnosov v družini; kjer so bili ti iskreni, topli in spodbujajoči in so bili otroci varno navezani na starše, je vera otrok tako ponotranjena, da ni oprta samo na krivdo, na dobesedno sledenje pravilom, na strah pred posledicami in na čut dolžnosti (Ryan, Rigby in King 1993). Le v takih primerih kvantitativni vidiki vernosti (pogostost obiskovanja maše ipd.) odražajo tudi kvaliteto vernosti (poglobljenost molitve, notranji razlogi za obisk maše ipd.).

### **Inštrument**

Udeležencem priprave na zakon smo na enem od majskih srečanj razdelili obsežen vprašalnik, ki je bil sestavljen za to raziskavo in vsebuje 55 vprašanj, od katerih se jih 7 še naprej členi na posamezna podvprašanja. Vprašanja so bila razdeljena v sklope, ki zajemajo obisk maše, doživljanje staršev ter vernost v domači družini (pogostost, občutja, vzdušje, navajanje razlogov za obisk maše, oceno vernosti staršev ter njihovega odnosa do maše, cerkveno poroko in ločitev staršev, doživljanje odnosa med staršema in odnosa sin/hči), obisk maše in vernost zdaj (pogostost, občutja, razumevanje maše, označitev lastne vere) in v paru (pogostost, občutja, želja po skupni maši, označitev vere dekleta ali fanta, odnos do cerkvene poroke), raven in kvaliteto pogovora o verskih temah in vrednotah med fantom in dekletom ter odnos do obiska maše in razlogov zanje pri bodočih skupnih otrocih. Poleg dveh odprtih vprašanj je bila večina vprašanj postavljena v obliki trditev (npr. »Glede hoje k maši sem sproščen«), odgovori pa so bili izmerjeni s petstopenjsko Likertovo lestvico. Po danem soglasju so udeleženci, vsak zase, izpolnjevali vprašalnik približno 30 minut. Verodostojnost odgovorov smo preverili pri vsebinsko podobnih vprašanjih in pri vprašanjih, kjer sta predzakonca ocenila pogostost skupnega obiska maše ( $r = 0.80$  in več). Vprašalnik je bil zasnovan tako, da so se enaka vprašanja oziroma podvprašanja

ponovila v različnih sklopih. Udeleženci so npr. ocenjevali, kakšne razloge so jim domači navajali za obisk maše, in kakšne razloge bi sami navedli svojim otrokom.

### **Splošne značilnosti vzorca**

Končni vzorec popolno izpolnjenih vprašalnikov zajema 96 posameznikov oziroma 48 parov. Povprečna starost udeležencev skupine je 26,2 leti, SD je 3,8 let, razpon od 19 do 40 let.

#### *Obisk maše v domači družini:*

Doma je mašo redno (1x ali večkrat tedensko) obiskovalo 75 udeležencev (78%), 17 (18%) je mašo obiskovalo enkrat mesečno ali nekajkrat na leto, 4-je (4%) pa maše doma niso obiskovali. V skupini je od skupno 48 parov 31 (65%) takih, kjer sta oba v paru mašo doma obiskovala redno (enkrat ali večkrat tedensko), 10 (21%) je parov, kjer je eden od njiju doma hodil redno k maši (1x tedensko), drugi neredno (nekajkrat letno ali enkrat mesečno), pri 3 parih (6%) pa sta oba doma hodila k maši neredno (nekajkrat letno ali enkrat mesečno). V skupini so tudi 3 pari (6%), kjer je eden od njiju hodil redno k maši, drugi pa se maše doma ni nikoli udeležil, ter 1 par (2%), kjer je eden doma mašo nekajkrat letno obiskoval, drugi v paru pa je ni obiskal nikoli.

Skupino v večji meri sestavljajo posamezniki iz vernih družin, kjer sta bila starša cerkveno poročena in so v družini (otroci) mašo redno obiskovali. Parov, ki jih sestavljata dva taka posameznika, je skoraj dve tretjini, dobra četrtina je takih, kjer imata njuni družini glede obiska maše različne navade (ena redno – druga neredno ali nikoli), dvanajstina parov pa takih, za katere ne bi mogli reči, da partnerja izhajata iz družine, kjer so bili tradicionalno verni.

#### *Obisk maše sedaj*

Sedaj mašo redno obiskuje 82 posameznikov (85,5%), 12 (12,5%) je takih, ki mašo obiskujejo enkrat mesečno oziroma nekajkrat na leto, 2 (2%) pa maše ne obiskujeta. Med rednimi obiskovalci maše je 73 (76%) takih, kjer so ti tudi doma redno hodili k maši in 9 (9%) takih, kjer doma maše niso redno obiskovali. Med tistimi, ki sedaj mašo obiskujejo neredno (enkrat mesečno ali nekajkrat na leto), sta 2 (2%) posameznika, ki sta doma hodila k maši redno, 8 (8%) je takih, kjer imajo enako izkušnjo obiskovanja maše tudi doma, in 2 (2%) taka, ki se doma maše nikoli nista udeležila. Od tistih dveh, ki zdaj maše ne obiskujeta, imata oba (2%) enako izkušnjo že od doma.

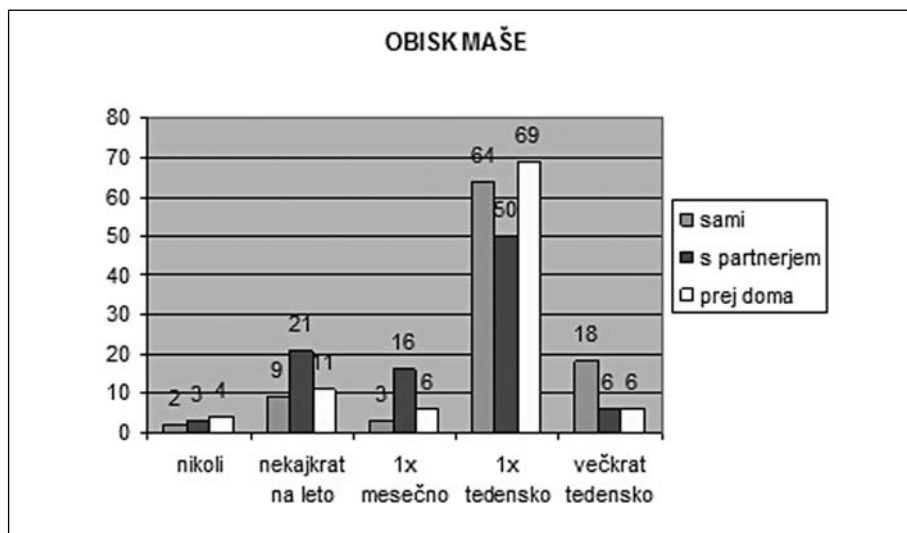
V skupini je 38 parov (79%), kjer oba v paru mašo obiskujeta redno (enkrat ali večkrat tedensko), 5 (10%) parov, kjer oba hodita k

maši neredno (enkrat mesečno ali nekajkrat letno), 3 (6%) pari, kjer eden mašo obiskuje redno, drugi iz para pa neredno, in 2 (4%) para, kjer eden od partnerjev mašo obiskuje redno enkrat tedensko, drugi pa se maše nikoli ne udeleži.

*Skupen obisk maše z dekletom ali fantom:*

Skupaj mašo redno obiskuje 27 parov (56%), 12 (25%) parov je takih, kjer se posameznika skupaj udeležita maše enkrat mesečno, 7 (15%) takih, kjer mašo skupaj obiščeta nekajkrat letno in 2 (4%) taka, ki se maše skupaj nikoli ne udeležita.

Iz podatkov je razvidno, da se je tako število posameznikov kot tudi parov, ki hodijo sedaj bolj redno k maši glede na izkušnje iz družine, povišalo. Zdaj hodi redno k maši 7 posameznikov več kot nekoč v družini in več je glede na izkušnje iz družine tudi parov (7 več), kjer posameznika oba redno hodita k maši. Torej lahko sklepamo, da je 7 parov (15%) svojo hojo k maši utrdilo izven družine, najverjetneje preko odnosa z dekletom ali fantom ali preko katehumenata. To je razvidno tudi iz podatka, da je med rednimi obiskovalci maše 9 takih, kjer te izkušnje od doma niso imeli (so k maši doma hodili neredno). Pogostost obiskovanja maše nekoč in danes je prikazana na sliki 1.

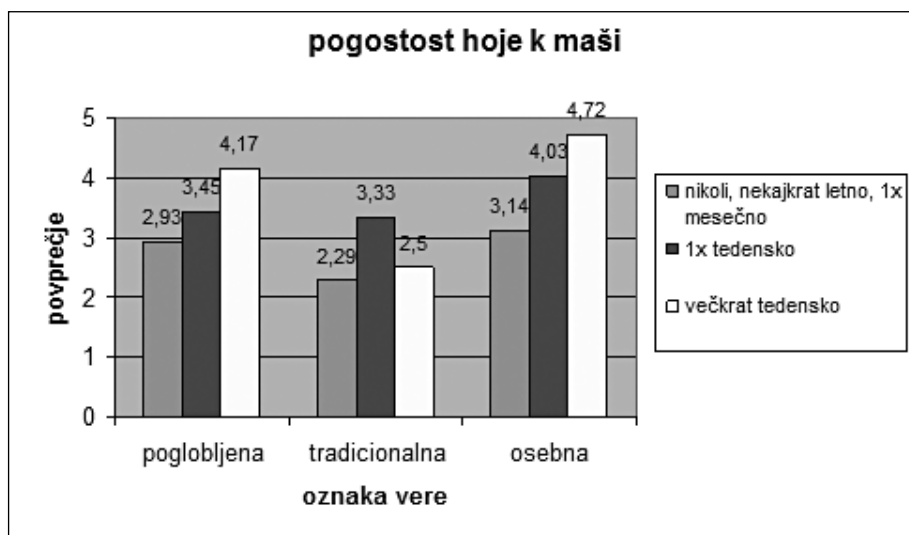


Slika 1: Pogostost obiskovanja maše (posamično, s partnerjem in prej doma)

## Rezultati

### Pogostost hoje k maši glede na oznako vere

Izkazalo se je, da mašo najpogosteje (večkrat ali enkrat na teden) obiskujejo tisti, ki so svojo vero ocenili za poglobljeno oz. osebno, medtem ko ti, ki svojo vero označujejo za tradicionalno, mašo navadno obiskujejo enkrat tedensko. Iz tega lahko sklepamo, da oznaka lastne vere pri udeležencih odraža tako notranjo držo do vere kot aktivno obiskovanje obredov.



Slika 2: Pogostost hoje k maši glede na oznako vere

### Doživljanje ob hoji k maši

V skupini na splošno so srednje vrednosti pokazale naslednje: posamezniki so glede hoje k maši sproščeni ( $M= 4,5$ ), k maši gredo radi ( $M= 4,2$ ) in si želijo, da bi tudi fant oz. dekle hodil/a z njimi k maši ( $M= 4,4$ ). Ta želja ni povezana s tem, da se to spodobi ( $M= 1,9$ ), pri skupni maši bi bili sproščeni ( $M= 4,5$ ) ter jih ne bi bilo sram ( $M= 1,1$ ). Pri veliki večini to tudi ni predmet spora, ki še ni razrešen ( $M= 1,1$ ). Udeleženci se o veri brez težav pogovarjajo z dekletom ali fantom ( $M= 4,5$ ), le-temu/tej lahko povedo, kaj jih pri njegovi/njeni veri moti ( $M= 4,3$ ) in bi se o veri, če bi bila v partnerstvu vir konflikta, z drugim o tem lahko pogovorili ( $M= 4,4$ ). V večji meri njihov fant oz. njihovo dekle razume, kaj posameznik pri maši doživlja ( $M= 3,8$ ), večino pa hkrati zanima, kaj si o njihovi hoji k maši misli partner/ka ( $M=$



3,6). Udeleženci čutijo, da jim fant oz. dekle v njihovem osebnem življenju daje veliko opore ( $M= 4,5$ ).

Ob primerjavi srednjih vrednostih so opazne manjše razlike med moškimi in ženskami v naslednjih postavkah: dekleta grede nekoliko raje k maši, fantu lažje povedo, kaj jih pri njegovi veri moti in bi si tudi bolj želele, da bi z njimi k maši hodil tudi fant. Vendar pa pri nobeni od zgoraj navedenih postavk t-test ni potrdil, da bi bile razlike med spoloma tudi statistično pomembne.

### **Cerkvena poroka in ločitev staršev**

V skupino je vključenih 87 posameznikov (91%), katerih starši so bili cerkveno poročeni in 9 (9%) takih, kjer niso bili cerkveno poročeni, pri 9 (9%) pa sta se starša ločila. Na vprašanje, da je cerkvena poroka mojim staršem pomagala ostati skupaj in graditi boljši odnos, so udeleženci odgovorili, da to delno drži ( $M= 3,0$ ). Velika večina od njih bi se želelo cerkveno poročiti, tudi če za to ne bi bilo nobenih zunanjih razlogov ( $M= 4,5$ ).

### **Vrednote**

Najpomembnejši vrednoti, o katerih bi mladi pari radi dosegli soglasje, so otroci in poroka, sledijo jim vera in stanovanje ter prijateljstvo in spolnost. Manj pomembne vrednote so jim stiki s starši, karijera in denar, na dnu lestvice pa je politika.

### *Razporeditev vrednot glede na spol (od najbolj do najmanj pomembnih - prvih 5)*

moški	ženske
otroci	poroka
poroka	otroci
prijateljstvo	vera
stanovanje	stanovanje
vera	spolnost

Pri pregledu srednjih vrednosti danih vrednot je najpomembnejša razlika med spoloma vidna pri vrednoti vere ( $M(m)= 4,9$ ;  $M(ž)= 4,0$ ), vendar t-test ni potrdil statistično pomembne razlike med spoloma.

### **Ocene vere**

Večina udeležencev je lastno vero opredelila kot osebno ( $M= 4,0$ ), poglobljeno ( $M= 3,5$ ) in tradicionalno ( $M= 3,0$ ). Med oceno lastne

vere in oceno vere, ki bi jo pripisal fantu oz. dekletu, ni vidnejših razlik, saj je tudi vera le-te(ga) največkrat ocenjena kot osebna ( $M=3,8$ ), poglobljena ( $M=3,6$ ) in tradicionalna ( $M=3,3$ ). T-test pokaže statistično pomembno razliko v oceni vere partnerja glede na spol, in sicer so fantje veri deklet dali precej višje vrednosti kot one njim. Fantje so vero deklet večkrat ocenili za osebno in poglobljeno, kot pa so dekleta ocenila vero fantov.

V skupini na splošno udeleženci svojo vero ocenjujejo višje, kot mislijo, da bi jo ocenil njihov fant ali dekle, predvsem pri oznaki osebna, kjer je povprečje pri lastni oceni  $M=4,0$ , povprečje pri oceni, ki bi mi jo po mojem mnenju pripisal fant ali dekle, pa  $M=3,5$ .

Do zanimivih razlik med spoloma je prišlo pri ugotavljanju korelacij med oceno, ki bi mi jo po mojem mnenju pripisal moj fant oz. dekle, in dejansko oceno moje vere s strani mojega fanta oz. dekleta. Fantje veri deklet glede oznake osebna in poglobljena dajo veliko višje vrednosti, kot to pričakujejo same. Te korelacije prikazuje tabela 1.

oznaka vere	poglobljena	tradicionalna	osebna
dekleta	0,363*	0,229	0,490**
fantje	0,514**	0,358*	0,559**

\*stopnja verjetnosti  $p=0,05$

\*\*stopnja verjetnosti  $p=0,01$

Tabela 1 Korelacije med ocenami lastne vere in ocenami te vere s strani fanta oz. dekleta

Tabela 2 prikazuje korelacije med tem, kako sta ocenila vero drug drugega, in tem, kako mislita, da bi ju ocenil njun fant oz. dekle, se pravi med tem, kako ju drugi v resnici vidi, in tem, kako mislita, da ju drugi vidi.

oznaka vere	poglobljena	tradicionalna	osebna
dekleta	0,387**	0,241	0,280
fantje	0,661**	0,671**	0,738**

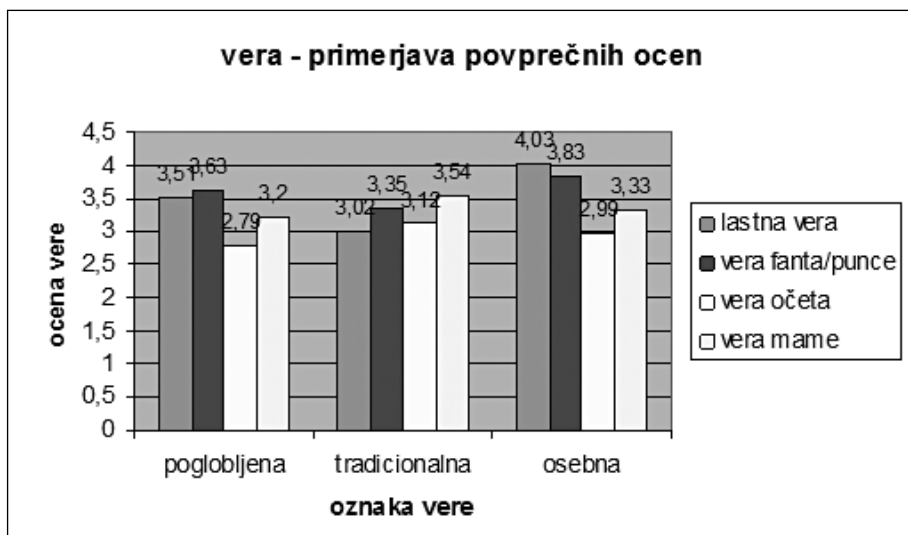
\*\*stopnja verjetnosti  $p=0,01$

Tabela 2 Korelacije med dejanskimi ocenami vere pri drug drugem in ocenami, za katere mislita, da bi jima jih dal fant oz. dekle

### Ocena vere staršev

Razlike med spoloma se kažejo tudi v oceni vere staršev. Na splošno so udeleženci raziskave pri oceni vere mami dali precej višje vrednosti kot očetu: največ jih je le-to ocenilo kot tradicionalno ( $M=3,5$ ),

osebno ( $M=3,3$ ) in poglobljeno ( $M=3,2$ ). Očetovo vero so mladi ocenili kot tradicionalno ( $M=3,1$ ), osebno ( $M=2,99$ ) in poglobljeno ( $M=2,8$ ).

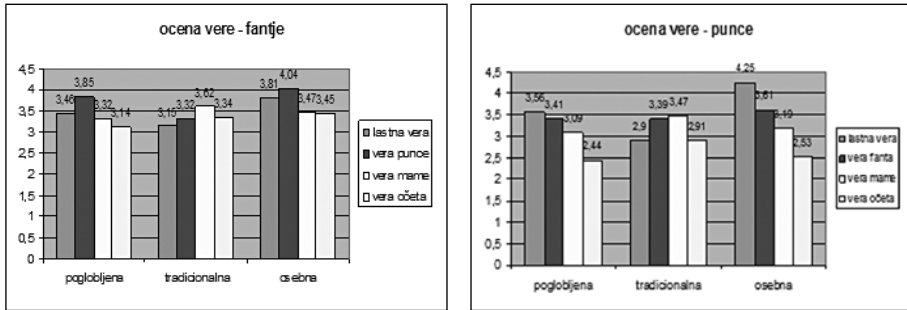


Slika 3: Ocena lastne vere, vere fanta/dekleta in vere staršev

Ko pa naredimo razrez po spolu glede na srednje vrednosti, ugotovimo, da so dekleta nasploh bolj kritična pri oceni vere (fanta, mame ali očeta). Največji razkorak med ocenami pa nastane prav pri oceni očetove vere, kjer dekleta veliko nižje ocenijo očetovo vero (tradicionalna ( $M=2,9$ ) osebna ( $M=2,5$ ) in poglobljena ( $M=2,4$ ), to razliko z oceno fantov glede očetove vere potrjuje tudi t-test za neodvisne vzorce.

### Doživljanje maše doma in družinsko vzdušje

Starši naj bi bili, kot so to doživljali udeleženci, glede hoje k maši precej sproščeni ( $M=3,7$ ), k maši sta šla navadno rada ( $M=3,5$ ) in sta imela glede obiska maše pretežno enako mnenje ( $M=3,4$ ). Otroci so doživljali, da so bili v družini med sabo navadno povezani ( $M=3,6$ ) in da ozračje v družini največkrat ni bilo konfliktno. V zvezi z vero in hojo k maši jih večina nima negativnih izkušenj od doma ( $M=1,7$ ) in le v posameznih družinah so starši v zvezi z vero govorili eno in počeli drugo ( $M=1,8$ ). Vendar pa starši otrokom navadno niso ali pa so le delno razložili pomen maše in svoje razloge za obisk le-te ( $M=2,8$ ). Glede na srednje vrednosti starši navadno tudi niso imeli do-



Sliki 4 in 5: Ocena lastne vere, vere dekleta in vere staršev s strani fantov in deklet

brega vpogleda v otrokovo počutje in doživljanje (Starša sta vedela, kako se počutim in kaj doživljam:  $M = 2,5$ , kar označuje trditvi malo oz. delno drži). Ko so šli v otroštvu k maši, so bili pri tem sami navadno sproščeni ( $M = 3,7$ ), le redko jim je bilo neprijetno ( $M = 1,7$ ) oz. so bili napeti ( $M = 1,8$ ).

Ko primerjamo odgovore glede na spol, je tudi tu opazno, da so dekleta glede sproščenosti staršev ob hoji k maši in enakega mnenja med staršema glede maše precej bolj kritična od fantov, predvsem pa se od fantov razlikujejo v mnenju, da sta šla starša k maši rada ( $M(m) = 3,9$ ;  $M(ž) = 3,1$ ). Razliko v rezultatu med moškimi in ženskami za to trditev potrjuje tudi t-test. Dekleta so bolj kritično ocenila še ozračje v družini (povezanost in stopnjo konflikta), starševsko ravnanje (v zvezi z vero imam od doma negativne izkušnje, v zvezi z vero so doma govorili eno in delali drugo ter starši so mi razložili pomen maše in svoje razloge za hojo k maši) in so bila, ko so šli doma k maši, manj sproščena kot fantje, vendar statistično pomembnih razlik med spoloma v teh trditvah t-test ni potrdil.

### Razlogi za hojo k maši

Udeleženci so največkrat hodili v otroštvu k maši, ker so k maši hodili vsi domači ( $M = 3,4$ ), ker jim je bilo pri maši lepo ( $M = 3,3$ ) in so imeli tako družbo ( $M = 3,1$ ) ter so jim tako rekli starši ( $M = 3,1$ ). K ostalim razlogom, ki so k obisku maše doma prispevali, nekateri sedaj prištevajo še dejstvo, da so k maši hodili, ker se to spodobi ( $M = 2,6$ ) oz. se o teh razlogih niso spraševali ( $M = 2,6$ ). Le redko pa so mašo obiskovali, ker so jih k temu silili ( $M = 2,1$ ) ali ker so se bali ( $M = 1,3$ ). Večjih razlik v odgovorih po spolu ni opaziti.

Na vprašanje, ali bi želeli, da bi njihovi otroci hodili k maši, jih je velika večina odgovorila pritrdilno ( $M = 4,6$ ). Razlogi, ki so jih za to navedli, sovpadajo z razlogi, zaradi katerih so v otroštvu sami hodili k maši - najpogosteje zato, ker jim bo lepo ( $M = 3,8$ ) in bodo imeli druž-

bo ( $M= 3,2$ ) ter ker gremo k maši vsi domači ( $M= 2,3$ ). Čeprav so si fantje in dekleta v poglavitnih razlogih enotni, je opaziti razlike v odgovorih pri upoštevanju srednjih vrednosti. Tako dajo fantje večji pomen bolj »zunanjim« razlogom - »ker gremo k maši vsi domači« ( $M(m)= 2,5$ ;  $M(\check{z})= 2,1$ ) in »ker se to spodobi« ( $M(m)= 2,1$ ;  $M(\check{z})= 1,6$ ), dekleta pa bolj »notranjim« - »ker jim bo lepo« ( $M(m)= 3,6$ ;  $M(\check{z})= 4,0$ ). Vendar pa statistično pomembnih razlik med spoloma t-test ni potrdil.

### Uspešnost in zadovoljstvo staršev ter stik z njimi

Del vprašalnika je zajemalo tudi doživljanje očetove in materine vloge v družini. Udeleženci raziskave so ocenili, da je bil oče s svojo službo navadno zadovoljen in pri delu uspešen ( $M= 3,7$ ), podobno so doživljali mamo ( $M= 3,6$ ). Med očetom in mamo navadno v izobrazbi ni bilo bistvenih razlik ( $M= 3,6$ ), prav tako ne glede dohodkov in sposobnosti ( $M= 3,2$ ). Pri teh vprašanjih so dekleta za vse zgornje postavke (o uspešnosti in enakopravnosti med očetom in mamo) dala nižje vrednosti. T-test je pokazal, da obstaja statistično pomembna razlika med spoloma v dojemanju staršev glede uspešnosti in zadovoljstva pri delu. Dekleta so bolj kritično ocenila tako očetovo kot mamino zadovoljstvo in uspešnost pri delu.

Tako mami ( $M= 2,6$ ) kot tudi očetu ( $M= 1,8$ ) so udeleženci dali precej nizko oceno pri vprašanju, ali so se z njima lahko pogovorili o spolu in spolnosti. Ta komunikacija je bila še najboljša med mamo in hčerko ( $M(\check{z})= 2,9$ ), medtem ko je bila med očetom in hčerko minimalna ( $M(\check{z})= 1,5$ ).

### Vrednota vere

Izračun korelacij je pokazal, da obstaja srednje visoka povezanost med oceno, ki so jo udeleženci dali vrednoti vere, in tem, da gredo k maši radi, da so pri maši sproščeni in bi si želeli iti k maši tudi skupaj z dekletom ali fantom. Vrednota vere srednje močno korelira tudi s postavko, da so bili v družini med sabo povezani, da so šli doma starši k maši radi in da so starši o maši imeli enako mnenje. Nadalje pozitivno korelira tudi z oceno poglobljenosti matine vere, še močnejšo povezavo pa ima tu ocena poglobljenosti očetove vere. Vrednota vere pozitivno korelira še z mnenjem, da je cerkvena poroka pomagala staršem ostati skupaj in graditi boljši odnos in da bi si posameznik želel, da hodijo k maši tudi njegovi otroci, ker jim bo tam lepo in bodo imeli družbo. Vrednota vere negativno korelira z vrednoto denarja in kariere.

## RAZPRAVA

Naša domneva glede sestave skupine je bila potrjena: skupino obiskujejo pretežno pari iz družin s pozitivno izkušnjo vere ter sprejemajočimi in varnimi medsebojnimi odnosi. V skupini je le majhen delež posameznikov in parov, ki teh izkušenj nimajo in ki bi jih lahko uvrstili med rizične pare tako glede vere kot poroke.

Potrdila se je tudi hipoteza o povezanosti med kvaliteto odnosov doma in kvaliteto ter kvantiteto njihove vere: vera mladih parov je tako s kvalitativnega kot kvantitativnega vidika močna in ponotranjena, kar se ujema s tem, kako so doživljali vero svojih staršev, odnose staršev do sebe ter med njima, ter tudi s tem, da so pripravljeni to vero na poglobljen, ponotranjen način prenesti na svoje otroke. Nadalje se je potrdila hipoteza o medgeneracijskem prenosu vere, saj so posamezniki, ki so svojo vero ocenili kot poglobljeno in osebno, tako ocenili tudi vero staršev; poleg tega pa so pozitivno ocenili še vzdušje pri hoji k maši v domači družini, držo staršev do hoje k maši ter njuno povezanost v splošnem ter glede hoje k maši. Ta medgeneracijska vez se odraža tudi na ravni vrednot, kjer se je pokazala srednja visoka pozitivna korelacija med vrednoto vere in vzdušjem doma ter povezanostjo med staršema.

V splošnem bi zato lahko rekli, da gre najverjetneje za pare, ki imajo od doma izkušnjo varne navezanosti ter pozitivno izkušnjo vere in, posledično, udejstvovanja v Cerkvi. Tako vsaj ti pari doživljajo sebe in svoje najbližje. Tudi za svojega fanta ali dekle pravijo, da se z njim/njo lahko pomenijo o vsem in da se zanj/o zanimajo.

Če bi hoteli to pozitivno sliko o udeležencih priprave na zakon še podkrepiti, bi morali tudi na ravni njihove navezanosti na starše, stika s starši in njihove samopodobe najti podobne rezultate. Z vidika navezanosti smo predpostavljali, da bo otrokov odnos do sebe v prvi vrsti odražal odnos njegovih staršev do njega. V tem pogledu rezultati raziskave niso enoznačni, saj se izza varne navezanosti na starše, o kateri lahko sklepamo na podlagi že omenjenih (morda zaradi idealiziranja tudi pretiranih) ocen o vzdušju doma in povezanosti med družinskimi člani, kažejo znaki manj varne (izogibajoče) navezanosti. Eden od teh znakov bi lahko bilo že samo idealiziranje, ki bi utegnilo kazati na neprijetne in boleče čustvene vsebine iz domače družine. Nadaljnji znaki slabše povezanosti s starši bi lahko bili srednje nizka ocena pri vprašanih, ali so starši vedeli, kaj doživljam in kako se počutim, ali so mi razložili svojo držo do hoje k maši in ali sem se z njimi lahko pogovoril o spolnosti.

O elementih ne-varne navezanosti po našem mnenju govori tudi razkorak med spoloma pri ocenah vere. Korelacije med oceno lastne

vere pri dekletih in oceno, ki jim jo pripisuje fant, so nižje kot pri fantih, kar lahko pomeni, da so posledično dekleta bolj negotova glede tega, kako dobro mnenje ali vpogled imajo fantje glede njihove vere in v kakšni meri se fantje res zanimajo zanje. Razkorak med spoloma je še očitnejši, če primerjamo korelacije med oceno moje vere, ki mi jo dejansko pripisuje moj fant ali dekle, in oceno, za katero mislim, da bi mi jo pripisal/a. Domnevamo lahko, da je samopodoba ali doživljanje deklet glede vere (najverjetneje pa to velja tudi za druge vidike njihovega doživljanja) brez pravega korektiva ali odziva s strani fanta, medtem ko fantje s strani deklet dobijo odziv, ki se bistveno bolj ujema s tem, kar si o sebi mislijo sami. Iz tega lahko nastane v odnosu pravi začarani krog, kolikor si predstavljamo, da se fantje zaradi ujemanja še manj zanimajo za mnenje deklet, medtem ko se dekleta zaradi neujemanja zelo zanimajo za mnenje fantov, ki pa je zanje neuporabno, ker ne naslavlja njihovega doživljanja. Ker so dekleta veliko bolj izpostavljena temu, da se njihova ocena fantovega mnenja o njej (in njeni veri) izkaže za napačno, lahko to vpliva na njihovo samopodobo. Samopodoba deklet lahko v odnosu nevarno zaniha, če je fant ne podpre s svojim zanimanjem za dekleta in/ali izražanjem o sebi ter svojem doživljanju.

Ta razkorak si lahko delno pojasnimo s splošno razliko med spoloma. Rezultati raziskav o razlikah med spoloma kažejo, da ženske točneje zaznavajo čustvena stanja in osebnostne poteze kot moški in so do tega tudi bolj kritične (Bernieri idr. 1994; Funder 1995, Lippa in Dietz 2000). Toda tu najbrž ne gre samo za splošno razliko med spoloma, saj lahko ta razkorak z vidika naših rezultatov in teorije navezanosti povežemo s tem, da so dekleta slabo ocenila stik med njimi in očeti in bolj kritično ocenila stik med staršema, iz česar lahko sklepamo, da slabša samopodoba deklet ne izhaja samo iz sedanjega odnosa s fantom, ampak ima korenine tudi v manjšem zanimanju očeta zanje ter slabih izkušnjah glede tega, da bo njihova kritičnost oziroma mnenje razumljeno in upoštevano. Prav neupoštevanje ženinega vpliva oziroma ženin obup nad tem, da bi bilo njeno mnenje in doživljanje v zakonu upoštevano, pa je, kot kažejo dolgoletne raziskave rizičnih parov, zanesljiv znak slabega odnosa (Carrere in Gottman 1999, 297).

## Literatura

- Ainsworth, Mary D. S. *The Development of Infant-Mother Attachment*. Urednika B.M. Caldwell in H.N. Ricciuti. Let. 3, Review of Child Development Research. Chicago: University of Chicago Press, 1973. Ponatis.
- Amato, P.R. "Explaining the Intergenerational Transmission of Divorce." *Journal of Marriage and Family* 58 (1996): 628-40.
- Bader, E., G. Microys, C. Sinclair, E. Willett in B. Conway. "Do Marriage Preparation Programmes Really Work? A Canadian Experiment." *Journal of Marital and Family Therapy* 6, št. 2 (1980): 171-79.
- Bartholomew, Kim in L.M. Horowitz. "Attachment Styles among Young Adults: A Test of a Four Category Model." *Journal of Personality and Social Psychology* 61 (1991): 226-44.
- Beebe, Beatrice in F.M. Lachmann. "The Contribution of Mother-Infant Mutual Influence to the Origins of Self and Other Object Representations." *Psychoanalytic Psychology* 11 (1988): 127-65.
- Bernieri, F.J., J.M. Davis, R. Rosenthal in C.R. Knee. "Interactional Synchrony and Rapport: Measuring Synchrony in Displays Devoid of Sound & Facial Affect." *Journal of Personality and Social Psychology* 29 (1994): 303-11.
- Boszormenyi-Nagy, I. in G. Spark. *Invisible Loyalties: Reciprocity in Intergenerational Family Therapy*. Hagerstown: Harper and Rowe, 1973.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss: Vol. 1: Attachment*. New York: Basic Books, 1969.
- . *The Making and Breaking of Affectional Bonds*. London: Tavistock, 1979.
- Brennan, K.A., C.L. Clark in P. R. Shaver. "Self-Report Measurement of Adult Attachment: An Integrative Overview." V *Attachment Theory and Close Relationships*, urednika Jeffrey A. Simpson in Steven W. Rholes, 46-76. New York: Guilford Press, 1998.
- Bretherton, I. in K.A. Munholland. "Internal Working Models in Attachment Relationships: A Construct Revisited." V *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications*, urednika J. Cassidy in P. R. Shaver, 89-111. New York: Guilford Press., 1999.
- Carrere, S. in John M. Gottman. "Predicting Divorce among Newlyweds from the First Three Minutes of a Marital Conflict Discussion." *Family Process* 38, št. 3 (1999): 293-301.
- Daw, Jennifer. "Saving Marriages: How to Do It? Viewpoints of Therapists." AAMFT, 2002. [http://www.aamft.org/press\\_room/press\\_releases/marriages.asp](http://www.aamft.org/press_room/press_releases/marriages.asp)
- Center for Marriage and Family. "Getting It Right: Marriage Preparation in the Catholic Church: A Study of the Value of Marriage Preparation in the Catholic Church for Couples Married One through Eight Years." Omaha, Nevada: Creighton University, 1995.
- Firestone, R. *The Fantasy Bond: Structure of Psychological Defenses*. New York: Human Sciences Press, 1985.
- Fraley, R.C. in D. Davis. "Attachment Formation and Transfer in Young Adults' Close Friendships and Romantic Relationships." *Personal Relationships* 4 (1997): 131-244.
- Fraley, R.C., D. Davis in P. R. Shaver. "Dismissing -Avoidance and the Defensive Organization of Emotion, Cognition, and Behavior." V *Attachment Theory and Close Relationships*, urednika Jeffrey A. Simpson in Steven W. Rholes, 249-79. New York: Guilford Press, 1998.
- Funder, D.C. "On the Accuracy of Personality Judgement: A Realistic Approach." *Psychological Review* 102 (1995): 652-70.
- Golomb, E. *Trapped in the Mirror: Adult Children of Narcissists in Their Struggle for Self*. New York: Morrow, 1992.



- Groom, Joan. "What Works in Premarital Counseling?" *Journal of Pastoral Counseling* 36 (2001): 46-63.
- Hazan, Cindy in P. R. Shaver. "Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process." *Journal of Personality and Social Psychology* 52 (1987): 511-24.
- Hooper, L.M. "The Application of Attachment Theory and Family Systems Theory to the Phenomena of Parentification." *The Family Journal* 15, št. 3 (2007): 217-23.
- Lawler, M.G. in G.S. Risch. "Marriage Preparation and Enrichment." *The Priest* 58 (2002): 34-36.
- Lippa, R.A. in J.K. Dietz. "The Relation of Gender, Personality, and Intelligence to Judges' Accuracy in Judging Strangers' Personality from Brief Video Segments." *Journal of Nonverbal Behavior* 24 (2000): 25-43.
- Martens, W.H.J. "Shame and Narcissism: Therapeutic Relevance of Conflicting Dimensions of Excessive Self-Esteem, Pride, and Pathological Vulnerable Self." *Annals of the American Psychotherapy Association* 8, št. 2 (2005): 10-17.
- Olson, David H. *Prepare/Enrich Counselor's Manual*. Minneapolis: Life Innovations, 1997.
- Olson, David H. in A.K. Olson. "Prepare/Enrich Program: Version 2000." V *Preventive Approaches in Couples Therapy*, urednika R. Berger in M.T. Hannah, 196-216. Philadelphia: Brunner/Mazel, 1999.
- Pietromonaco, P.R. in L. Feldman Barrett. "The Internal Working Model Concept: What Do We Really Know About the Self in Relation to Others?" *Review of General Psychology* 4, št. 2 (2000): 155-75.
- Pleck, J.H. in B.P. Masciadrelli. "Paternal Involvement by U.S. Residential Fathers: Levels, Sources, Consequences." V *The Role of the Father in Child Development*, urednik M.E. Lamb, 222-71. New York: Wiley, 2004.
- Rossi, A.S. in P.H. Rossi. *Of Human Bonding: Parent-Child Relations across the Life Course*. New York: Aldine de Gruyter, 1990.
- Ryan, R.M., S. Rigby in K. King. "Two Types of Religious Internalization and Their Relations to Religious Orientations and Mental Health." *Journal of Personality and Social Psychology* 65 (1993): 586-96.
- Schultheiss, D.E.P. in D.L. Blustein. "Contributions of Family Relationship Factors to the Identity Formation Process." *Journal of Counseling and Development* 73 (1994): 579-99.
- Shorey, H.S. in C.R. Snyder. "The Role of Adult Attachment Styles in Psychopathology and Psychotherapy Outcomes." *Review of General Psychology* 10, št. 1 (2006): 1-20.
- Silliman, B. in W.R. Schumm. "Marriage Preparation Programs: Literature Review." *Family Journal* 8, št. 2 (2000): 128-37.
- Silverstein, M., S.J. Conroy, H. Wang, R. Giarrusso in V.L. Bengtson. "Reciprocity in Parent-Child Relations over the Adult Life Course." *Journal of Gerontology* 57B, št. 1 (2002): S3-S13.
- Stanley, S. . "Making the Case for Premarital Training." *Family Relations* 50 (2001): 75-88.
- Stanley, Scott M. in Howard J. Markman. "Strengthening Marriages and Preventing Divorce." *Family Relations* 44, št. 4 (1995): 392-402.
- Sullivan, K.T. in T.N. Bradbury. "Are Premarital Prevention Programs Reaching Couples at Risk for Marital Dysfunction?" *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 65 (1997): 24-30.
- Zeanah, C., O. Mammen in A. F. Lieberman. "Disorders of Attachment." V *Handbook of Infant Mental Health*, urednik C. Zeanah, 332-49. New York: Guilford Press, 1993.



Jože Krašovec

## The History of Forms in Judeo-Christian Sources and Tradition

### Continuation of Research

*Abstract:* The Research group of the Faculty of Theology covering the fields of Biblical studies, Systematic Theology, Church History and Literature as a whole will use the achieved results by the research work to date for more focused efforts in the project of the new commented translation of the Bible – a project which is extremely important to every nation, and which is also extremely demanding. The research will be carried out in the framework of the Research Agency of the Republic of Slovenia (ARRS). The programme group worked to a lesser extent under the guidance of Jože Krašovec already from 1998-2003 in the framework of the programme entitled Guilt and Reconciliation; the research was focused on the area of Bible studies. From 2004-2008 it was greatly broadened out to include researchers of Church history, systematic theology and literature in general. This meant that the research became more inter-disciplinary and more distinguished both in home and abroad.

*Key words:* Biblical studies, Systematic Theology, Church History, Literature, translation of the Bible, Research Agency

*Povzetek:* **Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji: nadaljevanje raziskovanja.**

Raziskovalna skupina Teološke fakultete, ki pokriva področja bibličnih študij, sistematične teologije, cerkvene zgodovine in literature, bo uporabila dosedanje dosežene rezultate raziskovanja za večji poudarek na projektu novega komentiranega prevoda Svetega pisma – projektu, ki je izredno pomemben za vsak narod, a je tudi zelo zahteven. Raziskovanje bo potekalo v okviru Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). Programska skupina je v manjšem obsegu delovala pod vodstvom Jožeta Krašovca že v letih 1998-2003 v okviru programa z naslovom Krivda in sprava; raziskovanje je bilo osredotočeno na področje bibličnih študij. Za obdobje 2004-2008 je bila precej povečana, da so bili vključeni raziskovalci cerkvene zgodovine, sistematične teologije in literature. Tako je raziskovanje postalo bolj interdisciplinarno in bolj razpoznavno doma in v tujini.

*Ključne besede:* biblične študije, sistematična teologija, cerkvena zgodovina, literatura, prevod Svetega pisma, raziskovalna agencija

---

During the next six years the emphasis will be on researching the forms of the fundamental biblical and theological concepts in the framework of preparing a new commented translation of the Bible, as well as on researching Slovenian cultural history in the broader sense. Research will be carried out with a mind to constant reciprocity between research of the foundations and practical applications. Research

conducted to date shows that the majority of members of the programme group have cooperated greatly in the framework of international scientific associations, published abroad and presented at international scientific conferences. In the next years the institutional framework will not be formalized international research and development programmes and projects, but concrete research and presentations in the framework of international academic meetings, academic institutions and libraries. Research in the framework of the programme group is of utmost importance for the promotion of Slovenian theological science abroad and for augmenting the quality of pedagogical work at the Faculty of Theology, as well as, indirectly, other areas of the humanities in Slovenia. All research is either directly or indirectly included in the study programme of the Faculty of Theology, especially under the new Bologna accord, which will come into effect next year.

The research environment is comparable to that of recognized European universities. The technical support and quality of the library of the Faculty of Theology is improving from year to year, with guest lectures at foreign universities and interlibrary loans helping to fill gaps. The research group is well-linked, and the leader ensures that coordination is uninterrupted, while encouraging and helping in the organization of guest lectures and publications. Cooperation in study programmes in the framework of the Faculty of Theology, other faculty and various academic societies allows cooperation with other research groups at home and abroad.<sup>1</sup>

## **Translation of the Bible and Standardization of Biblical Terminology**

Twelve years after the publication of the new translation of the Bible there has been felt, in expert circles, the encouragement for a fundamental revision of the translation, introduction, notes, references and other additions with the aim, in the context of the rich tradition of our linguistic and literary culture and quickly-developing Biblical sciences, of establishing uniformity in the process of standardizing Biblical terminology in the broader contexts of the fundamental Biblical and theological concepts – while respecting the original sources and tradition. However, each attempt, in harmony with ge-

<sup>1</sup> The programme leader Jože Krašovec was, from 2000 to 2006, the Slovenian representative in the European science foundation and greatly accelerated the inclusion of Slovenian humanities in ERIH. Since 2006 he has been the president of the Academic council ARRS for the humanities, which means that he has a special mission in affiliating research work in the area of the humanities in Slovenia and internationally.

neral practice in the world, to confirm systematically the accuracy of the translation in relation to the original, to critical variations which exist for the oldest translations of the Bible, and to the religious and cultural tradition as a whole, actually leads to a new translation. Especially important is the awareness of the harmony between the original and the translation in terms of style, the structure of literary forms and the textual tradition. Attention is particularly demanded in the comparison of literary forms of previous Slovenian Bible translations and the search for an adequate translation solution with consideration to the development of literary studies, history, and theology. The entirely new plan for a new commented translation of the Bible was the decision for the first time in Slovenian history to translate and comment a series of books which are contained in the Orthodox, but not in the Catholic and Protestant canons of the Bible:

**a) Books in the Greek and the Old Slavonic translations of the Bible:**

- the First Book of Ezra, referred to in the Old Slavonic translation as the Second Book of Ezra, in the Appendix to the Vulgate as the Third Book of Ezra,
- The Prayer of Manasseh, the first text in the Appendix in the Vulgate,
- Psalm 151, referred to in LXX as Psalm 150,
- The Third Book of Maccabees;

**b) books which are included in the Old Slavonic Bible and in the Latin Vulgate Appendix:**

- The Second Book of Ezra, translated in Old Slavonic as the Third Book of Ezra, and in the Appendix to the Vulgate as the Fourth Book of Ezra;

**c) the book included in the Appendix to the Greek Bible:**

- The Fourth Book of Maccabees

The fundamental guide of faithfulness to Hebrew, Aramaic and Greek original of the Bible includes the most important aspect of faithfulness to the original: respecting the style of the original text. The method is literary-critical and comparatively linguistic. In the confronting of antique and modern languages in the framework of a holistic semantic field the basic biblical-theological concepts give rise to both minor and greater dilemmas. Translating is primarily a matter of three tasks: the process of uncovering the original meaning

according to the principle of primary research; the invention of appropriate forms of expression in the target language; codification of vocabulary and other forms of expression in the given culture. The most crucial aspect in presenting the creation of European standard translations of the Bible is increasing the awareness that a translation must be most in harmony with the original in a linguistic and literary/stylistic regard. The fundamental task of our revision of the translation of the biblical text can be summed up in six points:

- greater accuracy of the translation in general;
- increased respecting of the biblical literary types, style and rhetoric;
- complete uniformity of set phrases and quotations from the Old Testament in the New Testament;
- complete uniformity of vocabulary of a technical nature;
- relative uniformity of vocabulary of a theological nature;
- consistent standardization of proper names.<sup>22</sup>

### **Translation of the Bible and Standardization of Proper Names**

In 2007 Jože Krašovec published a seminal work about the phonetic issues related to the development of Biblical proper names. The monograph examines the phonetic relations among the main Bible languages in the original and in ancient translations: Hebrew, Aramaic, Greek, Latin, etc. During the next few years the author will prepare a philological dictionary of all biblical proper names in the relation between the original languages in terms of the accepted basic form and the many variations. No such dictionary of biblical pro-

<sup>22</sup> For diversing views of translation challenge see Kenneth L. Barker, ed., *The Making of a Contemporary Translation: New International Version* (London / Sydney / Auckland / Toronto: Hodder & Stroughton, 1987); artin Buber and Franz Rosenzweig, transl. Lawrence Rosenwald and Everett Fox, *Scripture and Translation* (Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 1994); Jean Delsle and Judith Woodsworth, ed., *Translators through History* (Amsterdam/ Philadelphia, Pen.: J. Benjamins, 1995); Hans-Christoph Askani, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig: Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Beuber-Rosenzweigschen Übersetzungen* (Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1997); Michael A. Knibb, *Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament* (Schweich Lectures of the British Academy 1995; Oxford: British Academy / Oxford University Press, 1999); Stanley E. Porter and Richard S. Hess, *Translating the Bible: Problems and Prospects* (JSNT.S 173; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); R. M. Liuzza, *The Old English Version of the Gospels, II: Notes and Glossary* (for Early English Text Society; Oxford / New York: Oxford University Press, 2000).

per names has been published in any language. For this reason Jože Krašovec, while preparing the new translation and revision of the Bible, set himself the task of examining the Hebrew, Greek and Latin variations in order to arrive at a definitive and truly substantiated standardization of Slovenian forms of biblical names and create a reference work that would facilitate the standardization of names elsewhere in the world. For ecumenical reasons, the preparation of a comparative dictionary of the forms of biblical names respects not only all the Protocanonical and Deuterocanonical/Apocryphal books, but also the books in the broader Orthodox canon, which are based on the broader canon of the Septuagint and the Vulgate.

The consistent standardization of proper names is in progress with consideration of comparative principles in the preparation of a comparative dictionary of forms of names in the four source languages: Hebrew, Aramaic, Greek and Latin. The complex phonetic relations among Hebrew/Aramaic, Greek and Latin have, to date, not been systematically and comparatively dealt with on the basis of the main sources of all these languages in connection with biblical proper names. Experience to date shows that for a reliable standardization of names there is a veritable need for the compiling of a comparative dictionary of the forms of biblical proper names for all the Hebrew/Aramaic, Greek and Latin forms that are found in the Hebrew Bible, LXX and the Latin Vulgate. This means not only an accepted form in the majority of European standard translations of the Bible, but also all the variant forms that we find throughout these three Bibles. The greatest importance is the complete list of all forms of the same name found in all the existing places in the Bible in the newest critical editions of the Bible in these languages. This means that each biblical proper name must be physically checked and dissected in all the existing sections of the Bible in all three/four languages. An overview from the perspective of the entire form will very clearly show which form of an individual proper name we can call a family reading, which a folk reading, and which the majority reading. The variant spellings of a proper name from the modern translations will be raised as a fairly complete reflection of phonetic legitimacy.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Many important findings about the phonetic relationship between the Hebrew/Aramaic, Greek and at least partly Latin languages are comprised in the monographs or articles by: Henry Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*; Franz Wutz, "Die Bedeutung der Transkriptionen in der LXX," *Biblische Zeitschrift* 16 (1924), 194-203; idem, *Die Transkriptionen von der LXX bis zum Hieronymus* (Stuttgart: Hohlhammer, 1933); Borée, *Die alten Ortsnamen Palästinas*; Sperber, *Hebrew Based upon Greek and Latin Transliterations*; Gerhard Lisowsky, *Die Transcription der hebräischen Eigennamen des Pentateuch in der Sptuaginta*; Joseph Ziegler, "Transkriptionen in der Ier.-LXXX: Transkription der Eigennamen (EN)," 59-86; A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting*; Ran Zadok, *The Pre-hellent-*

## Investigating Relationships at the Anthropological and Theological Levels

The Bible devotes great attention to the description of the origins and development of interpersonal relationships. Relations within the family are important: fatherly relations, maternal relations, fraternal relations; this extends to relations with friends; towards strangers. Awareness of the revelation of God enriches human relationships, adding new aspects to them, and shedding light on their depth. Researching these relations in the Bible and in the Jewish tradition will, by using appropriate methods, allow for a deepening of the original anthropology and offer new sources of understanding and dialogue for present day man and modern society. In the framework of the Chair of Bible Studies and Judaism, these issues will be researched primarily by Mirjana Filipič, Maria Carmela Palmisano and Terezija Večko. The intertwining of the anthropological and theological perspectives on relations is especially evident in the theology of the Holy Trinity. This viewpoint will be researched by the representative of systematic theology in line with the motto: "The Trinitization of Interpersonal and Societal Relations"; some important viewpoints have already been examined in the framework of the programme to date; four monographs have been published, and another is ready for print. All of these works are initial (and thus original) systematic overviews of important areas pertaining to social and personal existence in a Trinitarian light and thus open new perspectives on existence and behaviour. In the next programme research of this variety will continue, and the researchers will extend their work to include other perspectives. Recently, Avguštin Lah completed a monograph entitled *V znamenju osebe (A Sign of the Individual)*. The monographs about the Holy Trinity will also in the future be published in the academic collection TRINITAS, which is original in the broadest international context.<sup>44</sup>

---

*stic Israelite Anthroponymy and Prosopography*; Emanuel Tov, "Loan-words, Homophony, and Transliterations in the Septuagint," *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (V.T.S 72; Leiden / Boston / Köln: Brill, 1999), 165-182; idem, "Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions: A Further Characteristic of the Kaige-th Revision?," *The Greek and Hebrew Bible*, 501-12; Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*; Pietro A. Kaswaller OFM, *Onomastica Biblica: Fonti scritte e ricerca archeologica* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2002); Yoel Elitzur, *Ancient Place Names in the Holy Land*.

<sup>44</sup> Members of the Chair of Dogmatic Theology of the Faculty of Theology of the University of Ljubljana became known both at home and abroad for the results of the research on the Trinitization of interpersonal and societal relations. Ciril Sorč's study on Trinitarian Perichoresis has been taken into account and cited by numerous foreign authors in their essays and books.



From all the freedom of individuals in their scientific work, the key topics of research will be: relationships in general; the semantic field of the concept of agape; the semantic ranges of the concepts of kenosis and perichoresis; hope and eschatology. Here Bible scholars and adherents of systematic theology investigate something that is of great importance for humankind and society. All will emerge from biblical sources and classical Christian tradition, and all researchers will cooperate in the preparation of a new commented translation of the Bible. The thematic approaches in researching the primary and secondary sources of spiritual literature often call for extensive comparative research covering human history from the beginning to the present. For this reason in all fundamental themes there are limitless possibilities for up-to-date research. Because theology was never isolated from general historical and societal events, the fundamental research means an organic encroachment into general existential, historical, sociological and educational streams.

### **Interpretation of Sources from the Field of Church History**

To study Church history is to see the hand of God at work amidst the strife, transgression and glory of human ways. The group of Church historians in the programme would like to add their contribution to research and the correct interpreting of historical sources, events and protagonists that in particular periods marked the religious life of people on Slovenian soil as well as their integration into the European context. Christianity is deeply rooted in history. Understanding the institution of the Christian Church helps us to separate fiction and fads from the facts and doctrine of the true Christian faith. The activities of the Church historians, who in their cooperation plan to attract also other interested historians, will focus in the next programme period on the following areas:

- scientific research activities and the re-publishing of newly discovered historical sources;
- the publication and application of new findings in history books and textbooks;
- publications (*Acta ecclesiastica Sloveniae*, essay collections...);
- organizing academic conferences and symposiums (at home and

---

Similarly, Anton Štrukelj's publications on Balthasar's kenotic theology have been recognized by international experts from the field. The recognition of results to date is encouraging for continued research into the sources, traditions and interpretations of the topic.

- abroad);
- cooperation (lecturing) at scientific conferences and symposiums (at home and abroad);
  - international cooperation and exchange of scientific findings;
  - interdisciplinary cooperation with the aid of historical science (archaeology, sphragistics, heraldry...) and with other sciences linked to history (anthropology, philosophy, theology, art history, ethnology, sociology, religious studies...);
  - the uncovering and researching of new sources for the history of the Church in Slovenia (in domestic and, especially, in foreign archives; of relevance are all historical periods);
  - mediating Christian contents of Slovenian missionaries in the countries of their missions or their role and the contribution to intercultural exchange between the homeland and countries of the third world;
  - ethnological, sociological, political and culture application of religious life (comparative approach); beliefs of yesteryear and today;
  - Slovenian encounters with Islam throughout history;
  - history and the importance of theological educational institutes in Slovenia
  - the engaging of Young Researchers

The goals of researching Church history are:

- more objective recognition of the causes and consequences of fundamental events in the history of the Church in Slovenia and abroad;
- the creation of interpretatively correct cause-and-effect links between individual events and protagonists;
- understanding historical events and processes generated by the Church
- evaluating the influence of the spiritual dimension of Christianity on Slovenian culture.<sup>55</sup>

The basis of the actions of the Church in terms of content has been marked in all ages by God's word, which is written in the Bible. In essence this is the question of applying biblical contents to the concrete form of life of the Church as such; it is a matter of practising biblical principles, commandments, religious traditions, etc., in the everyday life of the individual and in various forms of societal life, which to a great extent is determined by Christian belief. The specific nature of the approach of Church historians lies in the expe-

<sup>5</sup> This plan was communicated by Dr. Matjaž Ambrožič.

rience based upon memory, practical judgement, and cultural tradition. This implies, as Francis Schüssler Fiorenza states, that fundamental theology cannot appeal to a transcendental experience as primal experience prior to the encounter with the religious tradition. Such an experience stands within the effective history of that tradition. Therefore, fundamental theology is faced with the problem that, on the one hand, the tradition can only be known and interpreted insofar as one acknowledges its truth claims, to be accepted or to be rejected and that on the other, contemporary experience is not an independent source or criterion that is totally free from the tradition itself. The way through the impasse is to develop a reconstructive hermeneutic that implies a method of justification commonly called a wide reflective equilibrium.<sup>66</sup>

The truth cannot be adequately explained by scientific method because the truth on human origin and goal transcends the limits of methodological interpretation. The truth of historical events may be revealed when we discover the conditions for understanding its meaning.

### **A Comparative Examination of the Theme of Longing and Temptation in Literature**

In the framework of European and world cultural history in general and in literature in particular there are certain archetypes of this thematic that are found in folk and high literary traditions of the old Middle East, old Greece, old Far East and throughout all periods of European folk and high literature and other genres of arts. Some sources are of a religious nature and we find them in similar forms in the Bible, the Koran and in the broader Jewish, Christian as well as Islamic tradition, and others appear in world literature. For all of these types of literature there is a characteristic repetition of fundamental motifs in different variations, which itself shows the topicality and the importance of texts within various cultures. Because Slovenian folk and high literature grew organically into European religious and world literature, it is best examined comparatively in the broader European and, to a certain extent, world context.<sup>77</sup>

Characteristic for a modern examination of the source, meaning and goal of religious and secular cultural history is the generally valid demand for a comparative approach for the diachronic and syn-

<sup>66</sup> See *Foundational Theology: Jesus and the Church* (New York: Crossroad, 1984), 300-3001.

<sup>77</sup> Dr. Irena Avsenik Nabergoj has been working already about two years in this topic and has prepared a fairly detailed plan for the next years.

chronic range of the available material. In the 20th century, the generally comparative principle greatly encouraged research into biblical texts and Israeli cultures with cultures of the old Middle East. Comparative studies were sometimes more, sometimes less, convincing. Researchers often followed individual elements of similarity or sameness of historical, literary and artistic sources, and then failed to see the essential differences, which become evident only from the whole of the points of departure, assumptions and goals generally followed by the authors. For this reason, many literary critics and researchers of the phenomena of religion and theology rightly emphasize similarities and differences, common characteristics and peculiarities can only be seen from a holistic consideration of the extant material as a whole. Research in the area of literature all the more calls for searching for the most essential common points that are uncovered by various literary works from different cultures and periods.<sup>8</sup>

### **Concluding Remarks**

Every in-depth study of the human being as a person and of human history as a whole shows that human development depends not so much on ratio as on the state of feelings and morality. This same field of all our highest inclinations and values is where we meet our fellow man. Such meeting entails inspiring a sense for a fertile tradition, continuity in culture, and the right relation between continuity and change. The collapse of sensitivity, the division of the sense from thought, the loss of a sense for internal and external order, and the decline of the classical and Christian cultural framework are characteristics of modern European civilization. The holistic examination of the basis of the programme is aimed at the raising of awareness about interpersonal action between the culture of the individual and of society as a whole. Culture as a whole, the holistic way of living, manifests itself especially in religion, art, laws and intellectu-

---

<sup>8</sup> A comparative study of formal genres and of related forms of the documents, of their structures it is possible to established both likenesses and unlikenesses of tales, legends and other literary forms expressing these themes. The more it is manifest that literary documents do not follow culture areas or language boundaries the more it is manifest that some other principle must be taken into account. The universal existential impact is evident. The book of Genesis in the Bible gives two versions of a creation myth with worldwide analogies. Another perennial question concerns human life in interpersonal relationships in love, marriage, fidelity and infidelity. In this context, the topic of longing and temptation is best placed.

al activities. Society as a whole and all social organizations are dependent on tradition.<sup>9</sup> The culture of the individual cannot be isolated from the culture of the society as a whole. The research programme groups cover the most important fields of theological study, and as such also set the foundations for educating specialized theological workers and educating broader circles of citizens in the framework of the specialized education programme of the Faculty of Theology, scientific and popular publications as well as public appearances, especially in the media.

## Recent Publications of the Research Group

- Ambrožič Matjaž, Mitja Ferenc, and Gojko Zupan. *V objemu stoletij: kronika župnije Kočevska Reka*. Ljubljana: Družina, 2007.
- . “Ustanovitve zasebnih kanonikatov ljubljanskega stolnega kapitlja.” In: *Stolnica sv. Nikolaja v Ljubljani: 1707*, ur. Metod Benedik, 48-84. Ljubljana: Stolna župnija sv. Nikolaja: Inštitut za zgodovino Cerke pri Teološki fakulteti; Celje: Mohorjeva družba, 2008.
  - . “Prošti, dekani in kanoniki ljubljanskega stolnega kapitlja.” In: *Stolnica sv. Nikolaja v Ljubljani: 1707*, 85-103.
- Avsenik Nabergoj, Irena. “Hermenevtika v razmerju do splošnega in specifičnega pomena motiva preizkušnje.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 343-354.
- . “Nasilje ljudi v Svetem pismu in v delih Ivana Cankarja.” In: *Religija in nasilje*, ed. Iztok Simoniti and Peter Kovačič Peršin, 31-50. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede / Revija 2000, 2008.
  - . “Nasilje v Cankarjevi drami *Kralj na Betajnovi* in medbesedilni stiki z evropsko literaturo.” In: *Jezik in slovstvo* 53 (2008): 33-47.
  - . *Mirror of Reality and Dreams: Stories and Confessions by Ivan Cankar*. Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Publishing Group, 2008.
- Benedik, Metod, ed. *Stolnica sv. Nikolaja v Ljubljani: 1707*. Ljubljana: Stolna župnija sv. Nikolaja v Ljubljani / Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti UL; Celje: Mohorjeva družba, 2008.
- Filipič, Mirjana. “Pavlov zgled oznanjevanja Kristusa.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 407-416.
- Kolar, Bogdan. *Salezijanci med begunci: delo salezijancev med slovenskimi begunci v begunskih taboriščih Avstrije in Italije 1945-1950*. Ljubljana: Salve, 2008.
- . “Temeljne značilnosti razvoja organizacijskih struktur Katoliške cerkve na Slovenskem.” In: *Lex localis* 6 (2008): 3-39.
  - . “La percezione dell’azione educative salesiana nell’ambiente Sloveno prima della grande Guerra mondiale.” In: *Ricerche di storia Salesiana* 27 (2008): 61-98.
- Krašovec, Jože. “Beseda v prevodu: revizija ali novi prevod Svetega pisma.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 315-342.

<sup>9</sup> Tradition is a spiritual bond between the present and the past between the individual and the greater fellowship in space and time. A tradition lives as long as any practical interest is connected with it. In the humanities we are confronted with an interaction of oral and written transmission. Tradition is a dynamic collection of material that points to the ongoing human struggle for survival and meaning in real-life situations.

- . *Svetopisemska lastna imena: fonetika, etimologija prevajanje in transliteriranje = Biblical Proper Names: Phonetics, Etymology, Translation and Transliteration*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede = Academia scientiarum et artium Slovenica, Classis II: Philologia et litterae: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC, 2007.
- . “Vojna, mir in zgodovinski spomin v Svetem pismu.” In: *Religija in nasilje: eseji in razprave*, ed. Iztok Simoniti and Peter Kovačič Peršin, 227-240. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede / Revija 2000, 2008.
- Lah, Avguštin. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Inštitut za sistematično teologijo / Družina, 2008.
- Matjaž, Maksimilijan. “Od Besede k Osebi: Relacijski vidik Janezove kristologije.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 393-405.
- . “Isusova objava Božjeg kraljestva i demoni.” In: *U službi Riječi i Božjega naroda: zbornik radova u čast mons. Dr. Mati Zovkiću u povodom 70. obljetnice života i 35 godina profesorskog djelovanja*, ed. Marko Josipović et. al., 573-587. Studia Vrhbosnensia, 14. Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2007.
- Palmisano, Maria Carmela. “*Salvaci, Dio dell'universo!*”: *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17*. *Analecta biblica* 163. Roma: Editrice Pontificio istituto biblico, 2006.
- . “Beseda življenja pri prerokih: Jeremija, prerok vstajenja.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 365-375.
- Potočnik, Vinko, ed. *Thomas Luckmann. Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Knjižna zbirka Claritas, 49. Ljubljana: Študentska založba, 2007.
- Sorč, Ciril. *Od kod in kam?: stvarstvo in zgodovina trinitarnih razsežnosti*. Znanstvena knjižnica, Oddelek Trinitas, 11, 3. Ljubljana: Družina / Teološka fakulteta, Inštitut za sistematično teologijo, 2007.
- . “Perihoreza u službi trinitarizacije.” In: *Bog pred križem: zbornik u čast Jürgena Moltmana*, ed. Zoran Grozdanov, 175-210. Biblioteka Ecumenica. Rijeka: Ex libris, 2007.
- Špelič, Miran. “Sveto pismo kot temelj oznanila in teologije cerkvenih očetov.” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 417-430.
- Štrukelj, Anton. “Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: l'unità di due opere.” In: *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, ed. Rino Fisichella, 75-93. Dibattito per il millenio, 6. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2007.
- . *Trojica in Cerkev*. Znanstvena knjižnica, Oddelek Trinitas, 10, 2. Ljubljana: Družina, 2007.
- Turnšek, Marjan. “Today's Relevance of Blessed Anton Martin Slomšek's (1800-1862) Vision of the Role of Religion in Coexistence of Nations and Peoples.” In: *Religion and European Integration: Religion as a Factor of Stability and Development in South Eastern Europe: Proceedings of Contributions from the Maribor Symposium 2005*, ed. Miroslav Polzer et al., 253-263. Edition Weimar, Book Series of European Academy of Sciences and Arts, vol. 6. Weimar: VDG, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2007.
- . “Slomšek in Celje.” In: *V soju zlatih zvezd: zbornik ob ustanovitvi celjske škofije 2006-2007*, ed. Metod Benedik and Jože Kužnik, 111-130. Celje: Mohorjeva družba, 2008.
- Večko, T. Snežna. “Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24-50).” In: *Bogoslovni vestnik* 67 (2007): 377-391.
- Zupet, Janez, transl. *Kumranski rokopisi*. Študijska zbirka, 5. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2006.

Leon Debevec

## Sveto pismo in Plečnikova sakralna arhitektura

*Povzetek:* Prispevek se z deskriptivno metodo loteva prepoznavanja svetopisemskih vsebin v sakralnem opusu arhitekta Plečnika. V uvodnem delu sta izpostavljeni dve razmerji – med vero in umetnostjo ter med umetnikovo duhovnostjo in njegovim ustvarjanjem, ki določata širši okvir problema. Raziskava členu obravnavano razmerje na tri vsebinske sklope: Plečnikovo duhovno podobo – globoko religiozno in asketsko, njegov odnos do arhitekturnega ustvarjanja, ki se kaže v popolni zlitosti samotarskega življenja z ustvarjanjem, in značilnosti njegove sakralne arhitekture. Slednja kaže tri ravni prisotnosti svetopisemskih vsebin: raven citatov, s katero oživilja klasično tradicijo; raven ikonografije, ki zaživi v izvorni prostorski interpretaciji; raven arhitekturnih arhetipov, na kateri odkrivamo tako neposredno sorodnost s starozaveznim svetiščem kot tudi posredno prek zgodnjekrščanske arhitekture z judovsko sinagogo. Predstavljene ravni tako dokazujejo kompleksno prežetost in žlahtno harmonijo med Plečnikovo sakralno arhitekturo in Svetim pismom.

*Gljučne besede:* Sveto pismo, Jože Plečnik, krščanska umetnost, sakralna arhitektura, arhetipi.

### *Abstract: The Bible and the Sacred Architecture of Jože Plečnik*

The paper uses the descriptive method to recognize the biblical contents in the religious work of the architect Jože Plečnik. The introduction exposes two relations that define a broader framework of the problem, namely the relation between faith and art and the relation between the artist's spirituality and his work. This relationship is analyzed in three parts: Plečnik's spiritual image, which was very religious and ascetic; his attitude to architectural work, which is shown in a complete fusion of his solitary life and his work; and the characteristics of his sacred architecture. The latter shows three levels of the presence of biblical contents: the level of citations livening up the classical tradition, the level of iconography that comes to life in an original spatial interpretation, and the level of architectural archetypes where a direct relation to the Old Testament temple as well as an indirect relation, via the early Christian architecture, with the Jewish synagogue can be discovered. The described levels prove a complex pervasion and a noble harmony between Plečnik's sacred architecture and the Bible.

*Key words:* Bible, Jože Plečnik, Christian art, sacred architecture, archetypes.

## Uvod

Na začetku pričujoče razprave naj opozorim na to, da je pisati o arhitektu Jožetu Plečniku dokaj kočljivo, saj gre za zelo komplicirano, bogato umetniško in tudi religiozno osebnost. Zato je sleherno pisanje o tako intimnem razmerju, kot je razmerje med duhovnostjo oziroma religioznostjo umetnika takega formata in njegovim umetniškim delom,

obsojeno na bolj ali manj opravičljivo poenostavljanje, še posebej, ko je po obsegu omejeno. Zadrego stopnjuje dejstvo, da ni Plečnik nikoli teoretično utemeljeval in razlagal svoje arhitekture, na kar bi bilo mogoče danes trdno opreti nova spoznanja o njegovem arhitekturnem ustvarjanju. Akademik prof. dr. Anton Trstenjak, soavtor Plečnikove *Architecture perennis*, poudarja, da »Plečnik ni maral filozofirati. Ni bil teoretik. Vedno je samo označeval, opisoval to, kar je že realiziral ali že v celoti gledal pred seboj« (Peterle 1987, 10). In nenazadnje gre za nezogibno nevarnost poenostavitve arhitekture kot kompleksnega prostorskega organizma ob slehernem poskusu ubesedenja. Zato je potrebno pričujočo razpravo razumeti zgolj kot poskus opisati in sistemizirati lastna spoznanja ob motrenju Plečnikove sakralne arhitekture.

V podtonu naslova, ki mi ga je organizator simpozija o Svetem pismu in kulturi ponudil za pripravo prispevka o tem velikanu krščanske umetnosti 20. stoletja, se kažeta splošnejši, pa zato nič manj pomembni razmerji: razmerje med vero in umetnostjo in razmerje med umetnikom oziroma njegovim odnosom do sveta ter njegovim umetniškim ustvarjanjem.

## Vera in umetnost

Že bežen pogled na pisanost religij, ki so skozi tisočletja zaznamovale človeško zgodovino, nam kaže stalnost njihovega sicer raznolikega sožitja z umetnostjo. Z institucionalizacijo religije pa se povezanost posamezne verske skupnosti z umetnostjo še okrepi. Skozi umetnost se namreč lahko na prepričljiv način 'inkarnira' specifičnost odgovorov na temeljna vprašanja o smislu človekovega bivanja in po njej tudi identiteta verske skupnosti. Pomen umetnosti kot žlahtnega prevodnika med božanskim misterijem in osebo ter kot nezamenljivega oblikovalca prepoznavnosti verske skupnosti sta dejstvi, zaradi katerih vključuje sleherni verstvo svoje poglede na vlogo umetnosti v svojo teološko zgradbo. Krščanstvo v tem pogledu ni nobena izjema. S tem ko vesoljni koncil v Konstituciji o svetem bogoslužju opredeli smoter, tipologijo in posebne vrednostne kriterije krščanske umetnosti, zarisuje v prostorje umetnosti prostorske koordinate identitete tovrstnega ustvarjanja. Kakovostni vrhunec krščanske umetnosti je opredeljen kot cerkvena ali liturgična umetnost, tematsko vezana na zgodovino odrešenja, s tem pa tudi neposredno vkoreninjena v Svetem pismu – razodeti Božji besedi. Povedano vodi do skoraj samoumevne, danes žal prepogosto prezrte, ugotovitve o nujni povezanosti Svetega pisma in pristne krščanske umetnosti. Taka povezanost torej ne more biti stvar presoje posameznega ustvarjalca, temveč je le-ta vraščena v samo jedro njene identitete.



## Umetnik in umetniško ustvarjanje

Papež Janez Pavel II. v svojem Pismu umetnikom opredeli umetnika - 'človeškega mojstra' - kot odsev podobe Boga stvarnika (Joannes Paulus II. 1999, 10) ter hkrati poudarja pomembno kakovostno razliko med njima. Medtem ko Stvarnik »daje bit samo, priklicuje nekaj iz nič (ex nihilo sui et subiecti)«, pa mojster »uporablja nekaj, kar že obstaja, in temu daje obliko in pomen« (10). Kljub nepremostljivi razliki se, kot pravi papež, človek prav s svojo umetniško ustvarjalnostjo bolj kot kjerkoli »razodeva kot 'Božja podoba' in to nalogo opravlja predvsem, ko oblikuje čudovit 'material' svoje človeške narave in ustvarjalno gospoduje nad vesoljem, ki ga obdaja« (10). Njegovo delo za Cerkev osmišlja božje učlovečenje v osebi Jezusa Kristusa. V tem razkritju »Boga, ki je skrivnost« (13), postaja tudi Sveto pismo po besedah Paula Claudela 'velikansko besedišče' oziroma po Marcu Chagallu 'ikonografski atlas', iz katerega črpa krščanska umetnost. V tej luči se kaže kot pomembna, celo bistvena, tudi pogojenost krščanske umetnosti z moralno oziroma etično razsežnostjo umetnikove osebnosti. Ko namreč umetnik ustvarja, izraža samega sebe v tolikšni meri, da postane njegovo delo edinstveno razkritje njegovega bitja, tega, kâr on je in kakó je, kar je (11). Težo povedanega razkriva že predstavljena opredelitev krščanske umetnosti v cerkvenih dokumentih. Leta ni opredeljena zgolj kot ikonografsko oziroma tematsko prepoznavno polje znotraj umetnosti nasploh, temveč kot umetnost z jasnim smotrom: izraziti neskončno božjo lepoto in človekov duh pobožno dvigati k Bogu (B 122). Razkritje lastnega bitja, kateremu se umetnik ne more izogniti, ne da bi žrtvoval prepričljivost svojih stvaritev, v krščanski umetnosti tako ni zgolj poklicna kuriozitet ali celo neke vrste samoterapija, temveč vsebinska razsežnost, postavljena v službo skupnega blagra.

Predstavljeni miselni utrinki razčlenjujejo poskus osvetlitve razmerja med Svetim pismom in Plečnikovo sakralno arhitekturo v tri vidike: Plečnikova duhovna podoba, Plečnikov odnos do arhitekturnega ustvarjanja in značilnosti Plečnikovega sakralnega opusa.

## Plečnikova duhovna podoba

Plečnikovo duhovno podobo do neke mere razkrivajo spomini tistih, ki so se z njim srečevali: študentov njegovega seminarja, obrtnikov, s katerimi je uresničeval svoje zamisli, in naročnikov, do katerih je gojil zelo osebni odnos. Posebno dragocen uvid v Plečnikovo duhovno naravo pa predstavljajo njegova pisma, zlasti bratu Andreju, v katerih se nam razkriva kot globoko religiozna osebnost. Trstenjak

nam opiše njegovo religioznost kot v jedru otroško (Peterle 1987, 11). Njegova z umetniško občutljivostjo pogojena čustvena impulzivnost razkriva predanost Božjemu. Z Dunaja piše bratu: »Dan na dan se v meni potrjuje zavest – vera je vse – brez nje je vse tako neizrečeno – brez krvi ...« (Berčon 2003, 71). Vera se mu zdi nekaj tako samo-umevnega in hkrati nujnega, kot je kri za človeško telo. Svoje vernosti pa ne vidi kot nekaj dokončnega, kot nekaj že doseženega, temveč kot težko dosegljiv ideal, ki se mu je moč približati z vztrajnostjo in askezo. Svojega nečaka Karla Matkoviča vzpodbuja: »Rečem le: vzgorej voljo – to je vlado nad sabo, harmonično z drugimi potrebnimi lastnostmi. Bodite veseli z veselimi – žalostni z žalostnimi = apel na voljo. Moli in delaj = apel na voljo. Počivaj = apel na voljo. Ljubi svojega bližnjega, 4. božja zapoved, Ljubite se med seboj = vse to in vse drugo je apel na voljo« (82). Kako resno je mislil z askezo, kaže njegova odločitev za samski stan. Ta ni bil beg iz sveta, temveč izraz odgovornega premisleka o smislu življenja. Pred to pomembno odločitvijo, ki je, sodeč po pismih, ni kasneje nikoli odkrito obžaloval, piše bratu: »Moli za mojo duhovno moč – za pogum – za vzdržljivost – za čistost – Bog ne želi, da stopim v zakon – katerega se bojim – skratka: nekoč bi rad postal pravi kristjan« (Prelovšek 1999, 33). Ko zbiramo drobce iz njegovega zasebnega življenja, se nam to vse bolj riše kot meniško, predano umetniškemu poslanstvu. Zdi se, da mu je bila vernost – se pravi življenje iz vere, iz Boga in za Boga – nekaj samo po sebi umevnega. V tej Plečnikovi askezi in svojevrstni kontemplaciji je Sveto pismo pomembna, če že ne osrednja duhovna os. V enem izmed pisem, v katerem se bratu zahvaljuje za molitev, dodaja v njemu lastnem slogu: »Mej tem sem jaz čital na večer psalme – dragi moj – to mi je bilo v očitvidno pomoč – to mi je dajalo silo in vero in umirjen sem« (Berčon 2003, 92). Sveto pismo mu je bilo torej pomembna opora pri njegovi duhovni rasti, pa tudi vir navdiha za prenekatero arhitekturno stvaritev.

## **Plečnikov odnos do arhitekturnega ustvarjanja**

Že sama odločitev za neporočeno življenje kaže na resnost in odgovornost, ki jo je Plečnik čutil do svojega poklica in poslanstva, da kot umetnik bogati okolje, v katerem živi. Za njegov odnos do arhitekturnega ustvarjanja je značilna zlitost celotne njegove osebnosti z željo po ustvarjanju. Zanj arhitekturno ustvarjanje ni služba, ni nekakšna obveznost, ni ukvarjanje z umetnostjo po 'službeni dolžnosti', obveznost, ki bi ji namenil določen del dneva. Arhitekturno ustvarjanje je za Plečnika način življenja, je popolna predanost, ob zavesti, da mu je dano slutiti 'krila večnosti'. Tak odnos je pričakoval tudi od



Podoba 1: Bogojina, ž.c. Gospodovega vnebohoda, prižnica

svojih sodelavcev, zlasti od študentov. V uresničevanju tega plemenitega poslanstva so mu bile materialne koristi povsem tuje. Tozadevno preračunljivost je tudi pri drugih težko prenašal. Ko piše župniku Dragu Oberžanu v zvezi z nastajajočim ciborijem, potoži: »Povem samo, da bi zahteval dobre obdelovalce – te pa je danes težko najti, ker se premalo misli na Kristusove besede: S polno mero dajaj, z vrhano se ti bo povračalo...« (Berčon 2003, 117). Podobnih svetopisemskih izrekov v Plečnikovih pismih kar mrgoli, kar kaže na to, kako globoko je bilo prepleteno premišljevanje Svetega pisma z njegovim umetniškim ustvarjanjem. Iz Rima navdušeno piše bratu: »Kadar greš v Rim, ne vzemi več Bedäckerja v Vatikan, marveč Sveto Pismo – srečen se čutim, da berem, srečen nad zaušnicami, katere dobivam! Moli za to, da ne lažem, da sad ne izostane ... in v Pavlu najdem vse – vse – Zakričal bi – da bi me Bog slišal« (91).

Zaradi predstavljene nerazločljive povezanosti Plečnika kot osebe in njegovega umetniškega ustvarjanja je mogoče opredeliti njegovo sakralno arhitekturo kot svojevrstno vizualizacijo njegove vere. To je tudi sam vsaj dvakrat direktno povedal. Prvič že leta 1906 v pismu bratu, v katerem z nekoliko melanholije zapiše: »V pesku se bo izteklo moje življenje – zato ne zaveži ušes mojim besedam in želji, da nekaj ostane po meni – par spominov na dela – katera so zvečine molitev« (Berčon 2003, 80). Domala enako izkušnjo opisuje v svojih spominih frančiškan Martin Perc, ki je pri Plečniku naročil kelih: »... ko sem ta kelih že posvečen prinesel iz ordinariata profesorju in ga tam postavil



Podoba 2: Šentvid, ž. c. sv. Vida, krstni kamen

na mizo, sva molče sedela skoro celo uro ob njem in ga gledala. Ko se je bilo treba posloviti, da pridem pravočasno na vlak, je vstal, kelih še enkrat pogledal in dejal: 'Vsak človek Boga moli, kakor ga po svoje more, ve in zna, Plečnik ga pač takole'« (Perc 1957, 13). Lahko bi rekli, da pomeni Plečniku arhitekturno ustvarjanje najvišjo obliko kontemplacije. Prav zato zanj ni bilo velikih in obrobnih arhitekturnih naročil, saj je znal iz še tako prozaičnega problema razviti domiselno arhitekturno rešitev. V njegovih arhitekturnih stvaritvah z vidika skrbnosti obdelave ne najdemo delov, ki bi bili prepuščeni naključni ali celo nedomišljeni arhitekturni interpretaciji. Njegova dela kažejo, da je v vsaki nalogi iskal popolnost, tako kot je vzpodbujal svoje študente: »Kjer hočete doseči najvišjo umetnost, tam mora botrovati nekaj skrivnostnega /.../ Če človek projektira kakšno zgradbo, bi moral najti v njej tako idejo, da bi se tresel pred njo« (Omahen 1976, 45 in 76).

### Značilnosti Plečnikovega sakralnega opusa

Plečnikova globoka vernost in na njej utemeljena visoka moralna načela, zaradi katerih je vse svoje življenje posvetil in podredil arhitekturnemu ustvarjanju, so dejstva, ki pomembno osmišljajo raziskovanje svetopisemskih vsebin v njegovi sakralni arhitekturi. Smiselnost dodatno utrjujeta Plečnikovo prepričanje, da »je bila in bo sakralna arhitektura vzornica in smernica profani« na eni strani ter čistost in neposrednost krščanskega oznanila v Svetem pismu, ki ga Plečnikova tenkočutna kontemplativna narava ni mogla spregledati, na drugi.



Podoba 3: Stranje pri Kamniku, ž.c. sv. Benedikta

Prvenstvo sakralne arhitekture, ki ga kot stalnico prepoznavamo v domala vseh kulturah, je za Plečnika neizpodbitno dejstvo, s katerim utemeljuje tudi potrebo po vrhunskem oblikovanju, najboljših materialih in izvedbi za stvari, namenjene bogočastju. V tem prepričanju je bil ob agresivnosti moderne precej osamljen. Znana je njegova misel: »Za Boga ni nobena stvar dovolj dobra.« Ta klic ni izraz želje po vzpostavitvi nekakšnega institucionalnega ekskluzivizma Cerkve na ravni arhitekturnega ustvarjanja ali celo nepotešenega osebnega ekshibicionizma, temveč prepričanja o pomembnosti vloge umetnosti pri posredovanju razodete Božje besede krščanskemu občestvu. Ob snovanju enega izmed mnogih kelihov piše bratu: »Vedno se mi zdi, kelih mora biti vreden skoz naš duh – kateri je del božjega duha – Da naj je materija, skozi katero se javlja ta duh, dostojna – to se razume. Vendar naj ne odločuje borsova cena kamena« (Berčon 2003, 78). Plečnik torej pronicljivo razume, da je oblikovanje materije nujno zavezano čim bolj žlahtnemu 'javljanju Duha', z drugimi besedami, komunikaciji. Papež Janez Pavel II. v svojem pismu umetnikom podobno predstavi umetnika kot osebo, ki s svojimi deli »ogovarja druge in navezuje stike z njimi« (Joannes Paulus II. 1999, 11). V luči takó razumljene vloge krščanske umetnosti, ki je bila, kot vidimo tudi Plečniku zelo domača že v času pred koncilom, dobiva prisotnost sveto-pisemskih vsebin v njegovi sakralni arhitekturi poseben pomen.

Motrenje Plečnikovega sakralnega opusa nam odkriva vsaj tri možne ravni prepoznavanja sveto-pisemskih vsebin v njegovem ustvar-



Podoba 4: Ponikve, ž.c. Obiskanja Device Marije, oltar

janju. Po načelu od konkretnega k abstraktnemu jih je mogoče razvrstiti v naslednji sistem:

- raven citatov,
- raven ikonografije in
- raven arhitekturnih arhetipov.

### **Raven citatov**

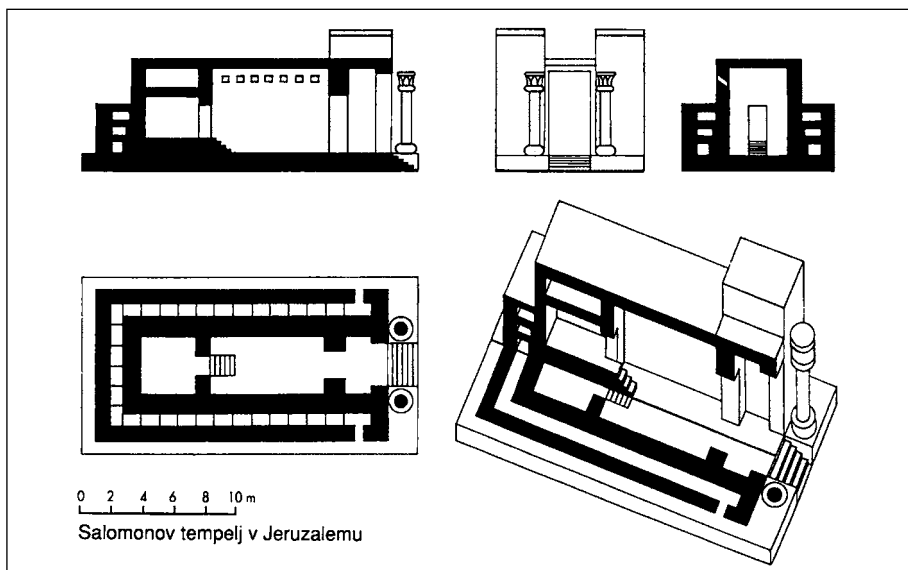
Raven citatov je treba razumeti kot arhitekturno prakso vključevanja tekstualnih vsebin v arhitekturo. Raba napisa v arhitekturi ni novost, ki bi jo v arhitekturno ustvarjanje uvedel šele Plečnik, temveč prvina bogatega klasičnega izročila. Prisotnosti besede oziroma napisa v arhitekturi lahko domala neprekinjeno sledimo od egipčanskih svetišč, kjer so napisi v obliki hieroglifov ključni element obdelave sten, grških svetiščnih kompleksov, preko rimske arhitekture slavalokov, spominskih stebrov in mavzolejev do zgodnjekrščanskih sarkofagov, bizantinskih mozaikov, srednjeveških napisnih trakov ter baročnih kartuš. Plečnik je to izročilo podrobno poznal in ga, izvirno preoblikovanega, redno vključeval v svoje arhitekturne zamisli. Vloga napisa v arhitekturi pa se v vrednostnem pogledu spreminja. Tovrstne arhitekturne rešitve so lahko izraz neinventivne arhitektove slabokrvnosti, zaradi katere se pojavlja napis kot mašilo za izpovedno nemoč in nelogičnost arhitekture, katere del je; lahko pa premišljeno oblikovan napis stopnjuje pomensko plastovitost arhitekture. Učin-



Podoba 5: Nevlje, ž.c. sv. Jurija, krstni kamen

kovitost besede s svojo neposrednostjo in praviloma enostavno razumljivostjo v nasprotju z jezikom oziroma z zmešnjavo jezikov v sodobni arhitekturi je nesporna. Plečnik je moč besede, pa četudi zgolj v mislih prebrane, nedvomno poznal. Njegova sakralna arhitektura kaže, da se je zavedal, kako opazovalec ne more ločevati napisa od arhitekturnega elementa, katerega del je, na dve izključujoči sestavini. Da bi namreč gledal arhitekturni element in ne istočasno tudi prebral napisa, ki ga krasi oziroma bral napis in ne hkrati zaznal oblikovnih značilnosti elementa samega. Z napisom (vklesanim, vrezanim, vgraviranim ali apliciranim) obogateni arhitekturni element vedno učinkuje celostno: s svojo obliko, materialom, teksturo, z odnosom do celote in s pomenom napisa hkrati.

Razlogov za Plečnikovo uporabo svetopisemskih citatov v sakralni arhitekturi je gotovo več. Ob nespornem dejstvu njegove naklonjenosti klasični arhitekturi, ki jo je izvirno preoblikoval v povsem samosvoje prostorske organizme, ni mogel prezreti napisa kot njene pogoste prvine. Kot tenkočutni ustvarjalec je gotovo kmalu dognal kompozicijske in oblikovalske prednosti uporabe napisa v arhitekturni kompoziciji. Naklonjenost tovrstni praksi, ki je še posebej pogosta v njegovi sakralni arhitekturi, vsaj do neke mere osvetljuje njegov pogled na njeno vlogo in je lepo izražena v naslednji misli: »Naredimo kaj lepega za cerkve, kar bo dvigalo preproste duše, ki vso umetnost in lepoto vidijo morda samo v svoji cerkvi. V cerkvi lepo zgrajeni in lepo opremljeni najde veren in preprost človek največji



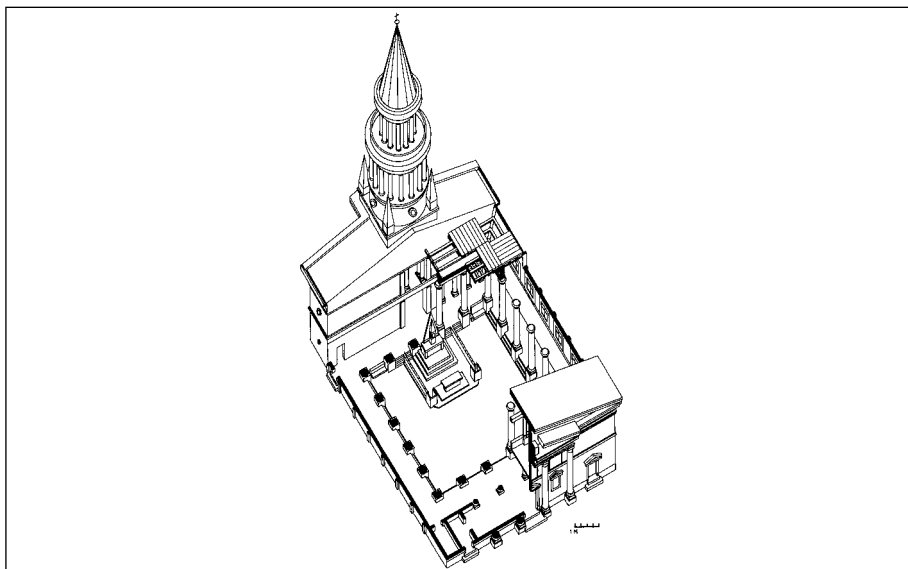
Podoba 6: Jeruzalem, risarska rekonstrukcija Salomonovega templja

užitek, katerega mu moramo nuditi« (Vovk 1957, 2). Plečniku je šlo vedno najprej za preprostega človeka. Z vključevanjem napisov v arhitekturo bogoslužnih prostorov, praviloma izpisanih v razumljivem maternem jeziku, je poleg estetskih učinkov tudi najpreprostejšemu verniku pomagal spoznavati globlje pomenske in simbolne plasti njegovih arhitekturnih umetnin.

Svetopisemski citati so praviloma kratki, njihov izbor domišljen. Tako preberemo na Koroščevem kelihu »Ostani z nami« (NOBISCVM MANE) ali pa na kelihu iz leta 1956 dele molitve Oče naš (»Oče naš kateri si / v nebesih posvečeno / bodi tvoje ime / pridi k nam tvoje / kraljestvo zgodi se / tvoja volja«). Na bogojnski prižnici krasi kamnit baldahin napis: »Tvoja beseda je luč na moji stezi« (*podoba 1*). Na gongu ob zakristijskih vratih pa nas nagovarja njegovi funkciji primeren svetopisemski izrek: »Kdor se boji Boga, bo delal dobro: in kdor se pravice drži« (QUI TIMET DEUM, FACIET BONA: ET QUI CONTINENS EST IUSTITIAE). Mogočna preklada v prezbiteriju cerkve sv. Anton Padovanskega v Beogradu, sredi katere stoji razpelo, nosi napisni trak, na katerem preberemo: »Kad budem podignut od zemlje sve ću privući k sebi«. Podstavek sedmeroramnega svečnika v Stranjah krasi vstajenski napis: »Jaz sem vstajenje in življenje«.

Zdi se, kot bi želel verniku pokazati vsebinski poudarek, ki se mu je zdel za razumevanje določene arhitekturne celote najpomembnejši. Zato tovrstne napise najdemo na premišljeno odbranih mestih; na pročelju vhodne fasade, na slavoločni in oltarni steni, oltarnemu križu, v





Podoba 7: Ljubljana, ž.c. sv. Frančiška

sklopu oltarja, prižnice, krstnega kamna oziroma v krstilnici, posebej pogosto na kelihu (*podoba 2*). Zaradi domišljenosti svetopisemski citati dodatno stopnjujejo hierarhičnost krščanskega bogoslužnega prostora v pregleden in bogato sporočilen prostorski organizem.

## Raven ikonografije

Ikonografija je posebna plast sakralne arhitekture, preko katere se v veliki meri vzpostavlja njena identiteta: identiteta sakralnega kot nasprotje profanemu, pa tudi nič manj pomembna identiteta pripadnosti posamezne sakralne stavbe določeni religiji. Zaradi praviloma močne simbolne govorice je kot sestavina sakralne arhitekture nepogrešljiv in učinkovit vmesnik oziroma pretvornik med abstraktnostjo misterija Transcendence in omejenostjo posameznikovega uvida v njegovo naravo. Kot svojevrsten dokaz o pomenu ikonografije za sakralni prostor je mogoče izpostaviti nemoč moderne sakralne arhitekture, ki se je znašla v popolni anemičnosti in nerazpoznavnosti v svojem krčevitem zavračanju ornamenta, na polje katerega posega tudi ikonografija, in ob povečevanju golote praznega prostora. V tem pogledu je Plečnikova sakralna arhitektura popolno nasprotje sočasni moderni arhitekturi. Z ikonografskimi vsebinami je tako obogatena, da povsem izniči moč, pri verniku pogosto tako ljube dremave brezcilnosti (*podoba 3*). Ob podrobnejšem motrenju opazimo, da je celotni, na prvi pogled sicer raznorodni ikonografski okras, uglasen na bistvo doga-



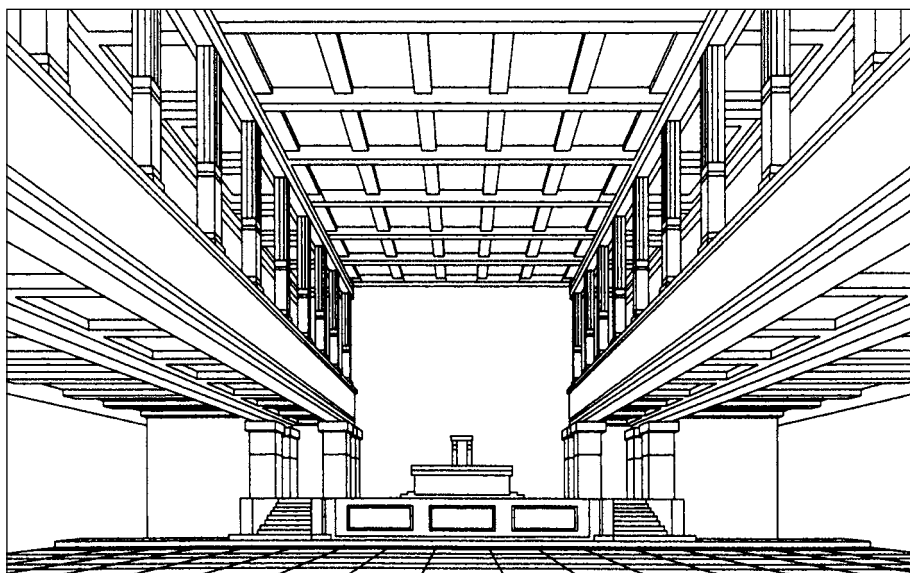
Podoba 8: Ponikve, ž.c. Obiskanja Device Marije

janja v bogoslužnem prostoru – na evharistijo. Zato je pretežni del ikonografije, s katero Plečnik pomensko bogati svojo sakralno arhitekturo, povezan s Svetim pismom (*podobi 4 in 5*). Posebej domišljeni so v ikonografskem pogledu njegovi kelih. Na Omanovem kelihu so upodobljene štiri svetopisemske daritve: Melkizedekova, Abelova, Abrahama in Kristusova daritev (Krečič 1993, 136); na Škorjančevem kelihu z zlatnikom je upodobljeno na eni strani Jezusovo rojstvo, na drugi pa Janezov krst; na kelihu, ki ga je škof Vovk podaril župniji Ponikve ob posvetitvi po vojni prenovljene župnijske cerkve, pa najdemo motiv oljčnih vejic. Med priljubljenimi ikonografskimi motivi najdemo v Plečnikovi sakralni arhitekturi naslednje: križ v nešteti izvirnih preoblikovanjih, angele, vinsko trto, črki alfa in omega, motiv ptic (goloba), rib, žebļjev in krone. Neprikrito asociacijo na starozavezno judovsko tradicijo kažejo motivi ladje, roga, Elijevega voza, grozda obilja iz kananske dežele, zlasti pa stranjski sedmeroramni svečnik.

S pretežno svetopisemsko uglašeni ikonografskimi prvinami je uspelo Plečniku na njemu lasten način reinterpretirati koncept sakralnega prostora kot 'biblia pauperum'. S tem ko je to reinterpretacijo izpeljal na arhitekturi lasten – prostorski – način je dosegel njeno maksimalno učinkovitost (*glej podobo 3*).

### **Raven arhitekturnih arhetipov**

Kot zadnje bi se v tej razpravi na kratko dotaknili še ravni arhitekturnih arhetipov. Mogoče je govoriti o neposredni in posredni povezavi

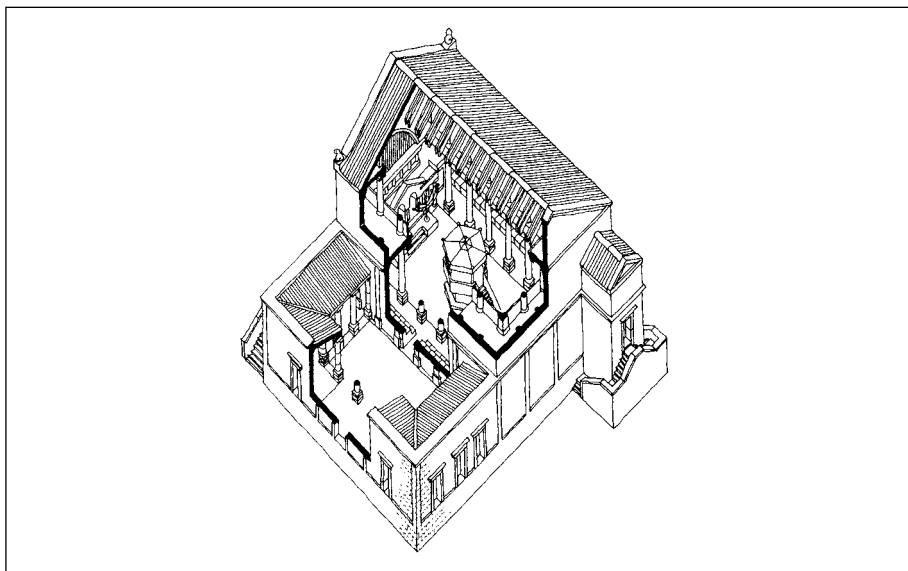


Podoba 9: Dunaj, ž.c. Sv. Duha

med Svetim pismom in Plečnikovo sakralno arhitekturo. Preden pojasnimo to dvojnost, pa je potrebno nameniti nekaj besed samemu pojmu arhitekturnega arhetipa. Ko govorimo o arhitekturnih arhetipih, imamo v mislih praoblike, praprincipe judovsko-krščanskega sakralnega prostora. S tem smo že pristali na določeno zožitev problematike, saj raziskovanje arhetipskega v arhitekturi kaže, da jih generirajo vsaj tri žarišča: človekova pogojenost s Presežnim, religija kot konsistenten sistem odgovorov na temeljna vprašanja, in Cerkev kot institucionalizirana oblika religije, ki s kodificiranjem svoje specifičnosti vzpostavlja in zagotavlja lastno identiteto. Vsaka polnokrvna sakralna arhitektura v svojem jedru nosi prvine vseh treh arhetipskih plasti. V pričujočem prikazu se bomo glede na obravnavano temo omejili predvsem na zadnji dve.

Zdaj pa k že omenjeni neposredni in posredni povezanosti sveto-pisemskih vsebin in Plečnikove sakralne arhitekture. Za prikaz neposredne povezanosti se zdi zanimiva primerjava Plečnikovega sakralnega opusa z najpomembnejšo sakralno arhitekturo izraelskega ljudstva – s Salomonovim templjem in njegovim predhodnikom svetim šotorom (*podoba 6*). Čeprav gre za po obsegu in strukturi zelo različni arhitekturi, pa odkrijemo v njunih arhetipskih plasteh nekaj skupnih potez, ki bi jih bilo mogoče urediti v naslednji nabor:

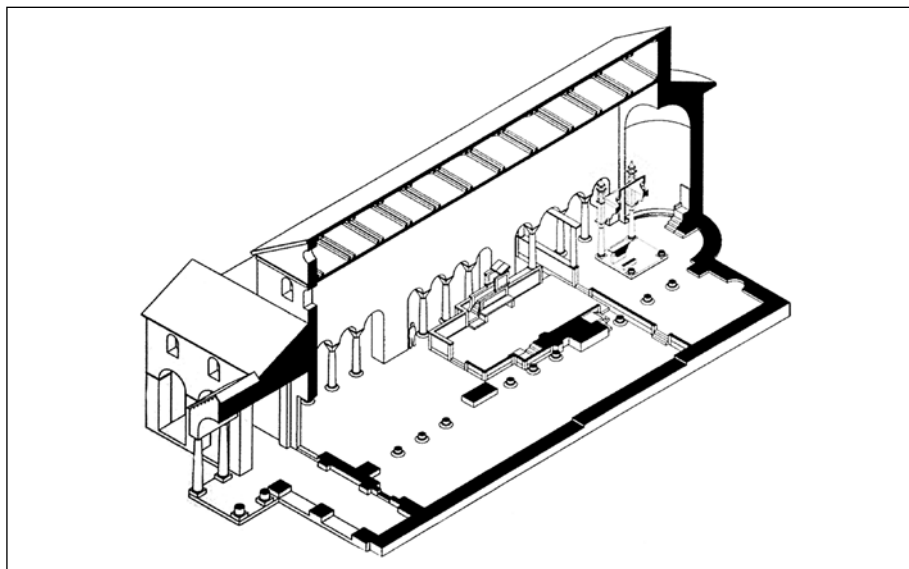
- posebnost lokacije,
- nizanje prostorskih sekvenc vzdolž ene osi,
- hierarhičnost arhitekturne kompozicije,
- hierarhična dvodelnost svetišča.



Podoba 10: Judovska sinagoga

Vse naštete poteze odkrivamo v Plečnikovi sakralni arhitekturi, seveda reinterpretirane na njemu lasten način. V tej zvezi postaja pomembna še ena lastnost njegove sakralne arhitekture. Domala vse novozgrajene pa tudi po njegovi zamisli preurejene cerkve dajejo vtis svetišča (templja) (*podoba 7*). Gre za zavestno in domišljeno odločitev, celo prepričanje, ki se kaže v enem izmed pisem bratu v času snovanja poslovilnega kompleksa na ljubljanskih Žalah. V njem Plečnik z zaskrbljenostjo ugotavlja: »Po britofih družga ne vidiš kakor sentimentaliteto. Ta pa nima ne tu ne v cerkvi prostora. To je za v kot – za doma – v teh prostorih in krajih pa potrebuje človek pozitivnega – mogočnega – vznesenega – magari veselega« (Berčon 2003, 109). Sakralni prostor je bil zanj podobno kot v Stari zavezi najprej bivališče Boga. Trdnost takega prepričanja dokazuje tudi dejstvo, da je bil pripravljen za prepričljivost vtisa svetišča včasih žrtvovati tudi določeno mero udobja vernikov (nasprotovanje ogrevanju cerkva, postavitve klopi za vernike in njihova načrtna neudobnost).

Bistvena za razumevanje posredne povezanosti svetopisemskih prvin s Plečnikovo sakralno arhitekturo na arhetipski ravni je določitev 'vmesnika', ki vzpostavlja iskani most med arhitekturo in bibličnimi vsebinami. Vloga takega vmesnika v primeru Plečnika nedvomno pripada zgodnjekrščanski sakralni arhitekturi. Podrobnejša analiza Plečnikove sakralne arhitekture nam kaže, da je le-ta v pretežni meri izvirna reinterpretacija zgodnjekrščanskih izhodišč (*podobi 8 in 9*). V tej sorodnosti tiči razlog, zaradi katerega velja Plečnik za



Podoba 11: Rim, Santa Maria in Cosmedin

ustvarjalca, ki je že pred liturgično reformo drugega vatikanskega koncila snoval v jedru reformno sakralno arhitekturo. Reformno zato, ker je črpala iz zgodnjekrščanskih izhodišč, v katerih je tudi Cerkev prepoznala bogat humus, iz katerega je zrasel sodoben sakralni arhitekturni prostor, ki omogoča dejavno sodelovanje vernikov. Svojo naklonjenost zgodnjekrščanski umetnosti je tudi sam Plečnik neposredno izrazil v enem izmed pisem nečaku Matkoviču. Ko mu priporoča študij umetnosti, ki naj bi mu razširila miselna obzorja, dodaja: »Naj ti ne bo v škodo – zakaj umetnost je včasih – oh preprosto nevarna otrovna vlačuga – Zato dobro premišljeno tako rad poukazujem na z revščino zasnebena umetnost starokrščansko / razen grške in egiptске /« (Berčon 2003, 86).

S tem pa smo sicer zelo na kratko pojasnili zgolj en pol obravnavane posredne povezanosti. Njen drugi pol pa se tiče sorodnosti zgodnjekrščanske arhitekture s svetopisemskimi izhodišči. Tudi ta sorodnost je večplastna. Začeti je mogoče že z dejstvom, da je zgodnjekrščanski sakralni kompleks prvi in zato najčistejši arhitekturni model novozavezne religije – krščanstva. Zanj je značilna kristocentričnost, ki je utemeljena na najpomembnejših novozaveznih dogodkih: Jezusovem trpljenju, smrti in vstajenju. Zgodnjekrščanska bazilika je nadalje povezana s Svetim pismom preko novozavezne vizije kristjana kot svetišča živega Boga in na njej utemeljenega pomena krščanskega občestva, ki se zbira okrog oltarja, na katerem se ponavzočuje Kristusova krvava daritev. Povezuje ju simbolna moč vode kot očiščevalne

prvine, v zgodnjekrščanskem kompleksu monumentalno poudarjene v arhitekturi krstilnice, in nenazadnje starozavezno očiščujoče romanje Izraelcev iz suženjstva v obljubljeno domovino, ki ga odkrivamo v simbolnih plasteh vzdolžnih zasnov zgodnjekrščanskih bazilik, ki s svojo orientiranostjo proti vzhodu kažejo na usmerjenost krščanskega občestva h Kristusu – »soncu, ki vzhaja z višave« (Lk 1,78).

Posebno zanimivo sorodnost z zgodnjekrščansko baziliko pa predstavlja judovska sinagoga, prostor zbiranja judovske skupnosti k branju, premišljevanju in razlagi judovske postave (*podoba 10*). V času babilonske sužnosti, ko je bilo onemogočeno opravljanje daritev v templju, postanejo sinagoge žarišča duhovnosti posamezne judovske skupnosti. Za sinagogo je značilna njena orientiranost proti jeruzalemskemu templju, notranjost pa obvladujeta dve simbolni žarišči: skrinja s svitki Svetega pisma, postavljena ob steno, obrnjeno proti Jeruzalemu in zastrta z zaveso, ter dvignjeno mesto sredi sinagoge za branje postave (Tore). V zgodnjekrščanskem prostoru prepoznavamo v primerjavi s sinagogo tri bistvene spremembe: orientiranost proti vzhodu, središčnost enega samega oltarja, postavljenega v apsidu, in razslojitev simboličnega pomena skrinje s postavo, ki jo nadomestita škofovska katedra in ambon. Kljub tem spremembam je sorodnost med njima več kot očitna (*podoba 11*) (Ratzinger 2000, 62-73; Murray 1996, 562). Zgodnjekrščanski sakralni kompleks je tako materialni izraz novozavezne dopolnitve starozaveznega pogleda na človeka in njegovega odnosa do Boga.

## Sklep

Predstavljeno razmerje med Svetim pismom in Plečnikovo sakralno arhitekturo samo po sebi ponuja nekaj ugotovitev pa tudi iztočnic za nadaljnje razmišljanje.

Prvič: Plečnik se je zavedal pomembnosti vključevanja svetopi-semskih vsebin v sodobno arhitekturno snovanje sakralnih prostorov. Pri tem je za razliko od svojih sodobnikov uporabljal široko paleto učinkovitih arhitekturnih prijemov, od arhetipov do citata ter z njihovo izvirno reinterpretacijo ustvaril povsem samosvoj, pomensko bogat in verniku dojemljiv arhitekturni izraz.

Drugič: proučevanje razmerja med Svetim pismom in Plečnikovo sakralno arhitekturo nakazuje možnost za nadaljnje raziskave in spoznanja novih plasti njegovega arhitekturnega razumevanja ter interpretacij bogastva njegove arhitekture.

Tretjič: razprava je pokazala, da je polnokrvnost krščanske umetnosti neizogibno odvisna od njene vraščenosti v rodovitni svetopi-semški humus. To pa ne pomeni, da je kakovost krščanske umetnosti

dosegljiva z umetnikovo uporabo Svetega pisma kot tehničnega priročnika, temveč postavlja umetnike skupaj z ostalimi odgovornimi za kakovost krščanske umetnosti pred izziv skupnega iskanja, proučevanja in kontemplacije svetopisemskih vsebin, ki morejo ob izvirni umetniški interpretaciji nagovoriti tudi sodobnega človeka.

*Avtor fotografij in risb:*  
Leon Debevec

## Seznam literature

- Berčon, Anton. 2003. *Arhitekt Jože Plečnik – mož vere*. Magistrska naloga, Ljubljana.
- Joannes Paulus II, papež. 1999. *Pismo umetnikom*. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina, 1980. (B – Koncilska konstitucija o bogoslužju).
- Krečič, Peter. 1993. *Plečnikovi kelih*. Ljubljana: Rokus.
- Murray, Peter and Linda Murray. 1996. *A Dictionary of Christian Art*. New York: Oxford University Press.
- Omahen, Janko. 1976. *Izpoved*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Perc, Martin. 1957. In piam memoriam. *Poročila Slovenske frančiškanske province sv. Križa* 11: 10 – 16.
- Peterle, Lojze. 1987. *Architectura perennis. Tretji dan*, Letnik 16: 10-12.
- Prelovšek, Damjan. 1999. *Plečnikova sakralna umetnost*. Koper: Ognjišče.
- Ratzinger, Joseph. 2000. *The Spirit of the Liturgy*. San Francisco: Ignatius Press.
- Vovk, Anton. *Mojstru – arhitektu Jožetu Plečniku ob grobu*. 1957. Šal/fasc. 80, IV. 3/39.





Bogdan Kolar SDB

## The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries

*Abstract:* The priestly patriotic associations used to be a part of the every day life of the Catholic Church in the Eastern European countries where after World War II Communist Parties seized power putting in their programmes the elimination of the Catholic Church from the public life and in the final analysis the destruction of the religion in general. In spite of the fact that the associations were considered professional guilds of progressive priests with a particular national mission they were planned by their founders or instigators (mainly coming from various secret services and the offices for religious affairs) as a means of internal dissension among priests, among priests and bishops, among local Churches and the Holy See, and in the final stage also among the leaders of church communities and their members. A special attention of the totalitarian authorities was dedicated to the priests because they were in touch with the population and the most vulnerable part of the Church structures. To perform their duties became impossible if their relations with the local authorities as well as with the repressive institutions were not regulated or if the latter set obstacles in fulfilling their priestly work. Taking into account the necessary historic and social context, the overview of the state of the matters in Yugoslavia (Slovenia, Bosnia and Herzegovina, and Croatia), Hungary, Poland and Czechoslovakia demonstrates that the instigators of the priestly patriotic societies followed the same pattern, used the same methods and defined the same goals of their activities. From the side of the official Church leadership the societies were looked on with suspicion, sometimes with complete rejection.

*Key words:* the Catholic Church, priests, the priestly patriotic associations, Communist countries, the Holy See.

### **Povzetek: Domoljubna duhovniška združenja v vzhodnoevropskih državah**

Nastajanje domoljubnih duhovniških stanovskih združenj je bilo v desetletjih po drugi svetovni vojni sestavina obstoja Katoliške cerkve v vseh državah vzhodne Evrope, kjer so prišle na oblast komunistične partije in so med programske cilje svoje oblasti uvedle izločitev Cerkve iz javnega življenja ter v končnem pogledu uničenje religije nasploh. Čeprav so društva veljalo kot poklicna združenja naprednih duhovnikov, s poudarjenim narodnim poslanstvom, so njihovi pobudniki, predvsem so to bile različne tajne službe in uradi za verske skupnosti, z njimi želeli prinesiti notranjo diferenciacijo med duhovnike, med duhovnike in škofe, med krajevno Cerkvijo in Svetim sedežem, v končni analizi pa tudi med voditelje Cerkve in člane cerkvenih občestev. Totalitarne oblasti so največjo pozornost namenjale duhovnikom, ker so ti imeli stike z ljudmi in so bili tudi najbolj ranljivi pri opravljanju svojega poslanstva. Njihovo delo je bilo nemogoče, če so pri tem srečevali ovire s strani državnih uradnikov in represivnih ustanov. Čeprav je nujno upoštevati razlike med posameznimi državami, vendarle pregled stanja v Jugoslaviji (Slovenija, Bosna in Hercegovina, Hrvaška), Madžarski, Poljski in Češkoslovaški kaže, da so duhovniška patriotska združenja nastajala po istem vzorcu, z istimi nameni in da so njihovi pobudniki uporabljali iste metode. S strani vodstva Cerkve je njihovo nastajanje spremljalo nezaupanje, v nekaterih okoljih pa popolna zavrnitev.

*Ključne besede:* Katoliška cerkev, duhovniki, duhovniška narodna združenja, države komunističnega bloka, Sveti sedež.

## Introduction

The primary method of incapacitating the Catholic Church in Communist European countries was by provoking schisms within the Church's structure. According to internal information given by a senior Communist Party official in Slovenia in 1953, "our entire policy regarding the Church is essentially a combination of different ways of segregating it; it is a question of deepening various existing conflicts. These include on one hand conflicts among the higher clergy and the Vatican, and also conflicts in the Yugoslav episcopacy itself. The Slovenian bishops play a positive role in the latter, because they encourage the Yugoslav bishops to take a stronger stance against the bishops of Dalmatia. There is further discord among the three Slovenian bishops, of whom the bishop of Maribor plays the most positive role as one who has not been exiled and has the cleanest history. /.../ Moreover, there is dissent among the unorganized clerics, who have a negative attitude toward us and are right-wing, as well as among the priests who are organized in the Cyril-Methodius Society (CMD). The Cyril-Methodius Society is an organized power which involves half of the clergy and represents an exceptionally strong means of further creating factions inside the Roman-Catholic Church. The basic purpose of such segregation and deepening of conflicts is, of course, the isolation of the faithful from a certain clerical influence" (Zdešar 2006: 16).

Now that archival documents are increasingly available, it has become easier to discuss patriotic clerical societies in the Communist context, and how they were as a means internally dividing the Catholic Churches within Communist East European countries. Such a study necessarily examines an institution with an efficient repressive objective, but without much credibility. In a number of eastern European states which adopted communism after 1945, and where the rule of the Communist party brought an end to the multi-party system, the Catholic Church remained the only institution exempt from direct party influence and control.<sup>1</sup> Other religious communities with their traditional state ties were already subjected to the new regime and did not represent any threat. The Catholic Church, on the other hand, stood as a pillar of opposition for the new political structures.

---

<sup>1</sup> Very rich bibliography on this topic has appeared in the recent years. Among many titles see Robert A. Graham, *The Vatican and Communism during World War II. What Really Happened* (San Francisco, 1996); Owen Chadwick, *The Christian Church in the Cold War* (London, 1993); Hansjakob Stehle, *Die Ostpolitik des Vatikans* (München-Zürich, 1975); engl. translation: *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979* (Athens, 1981); J. Luxmoore-J. Babiuch, *The Vatican and the Red Flag. The Struggle for the Soul of Eastern Europe* (London, 1999).

Many saw it as something which needed to be eradicated from public life, and tried to lessen its moral respectability and ruin it economically. To achieve this, a system of repressive measures was established. Operations were planned at the top of the party structure and carried out by the secret police, which had a special department for clergy and devout laymen. Those performing of the most important tasks in this field were educated at the Dzerzhinsky Soviet Party School and used fixed methods of manipulation and touted principles of Communist ideology regarding religion. The primary motivating factor behind these deeds was Lenin's claim that religion would be destroyed by the infiltration of the class-fight inside the Church more efficiently than by any external attack (Martin 1979: 84).

Certainly, a different scholarly approach is necessary with regards to specific conditions in each country, and at the same time one must also take into account the manner in which the Communist Party came into power.<sup>2</sup> Cautiously, at least some common denominators may be found among the various Communist countries which may facilitate comprehension of the whole picture. This picture shows that the fundamental approach toward the Catholic Church was a negative one and that the fight against it, even in different places, was based on similar principles.

An important medium for the internal supervision of the Church's structure was the infiltration of undercover agents into Church ranks. Such agents were positioned in official jobs where they had good access to information: members of the diocesan chancery, officials in bishop's offices, members of the bishops' secretarial conferences, heads of the former ecclesiastical benevolent society, and so forth. In such positions, they could influence decisions regarding church life. Also integrated into the socialist system of Church control were the so called Offices for Ecclesiastical Affairs, similar to the Soviet Department of Religious Affairs. Such an office was established in Slovenia in December 1944 and in Czechoslovakia in October 1949. Under the guise of working in favour of the religious communities, they attempted to control their activities by influencing Church appointments, extorting the priests' collaboration with the secret services prior to permitting them to work in certain social milieus, imposing new and strict measures on the leaders of the local

---

<sup>2</sup> For the situation in Yugoslavia, a valuable study is that by Stella Alexander conducted in the late sixties and early seventies, when she had the possibility to discuss very controversial topics among the state and Church representatives, clergy and laity as one of the first historians coming from the West. The study was published in 1979 under the title *Church and State in Yugoslavia since 1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Churches, and implementing party ideology concerning the role of religion in society. In reality, however, these offices (occasionally also called Commissions for Religious Affairs) were anti-religious and their main objective was to make the practice of religious convictions as difficult as possible. Their directors were either important members of the executive power and the party structures, which was usually the case, or priests, not uncommonly called 'Trojan horses' by the Church hierarchy.

For a better understanding of the Church's situation in the Communist countries as well as the Vatican's attitude towards questions of Church-state relations, the recent publication of Cardinal Agostino Casaroli's memoirs, *Martyrdom of Patience: the Holy See and the Communist Countries (1963-1989)* (*Il Martirio della Pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti*) is of immense importance. It holds particular importance because of the inaccessibility of Vatican archival documents from the post-war period. Card. Casaroli (1914-1988) was an important protagonist of the Holy See's foreign policy for almost thirty years and was a very close collaborator of Popes John XXIII and Paul VI. Between 1979 and 1990 he served as Secretary of State to Pope John Paul II, and remained an influential figure in the Vatican curia after his retirement.<sup>3</sup> With the help of public archives, periodicals, and other sources, including archives of some diocesan and state offices, a nearly complete picture of Church-state relations in Communist countries can be elucidated, keeping in mind that additional official and private documents will likely surface in the future.

## Priests as Main Targets

Bishops, priests, and other Church officials were particularly attractive and sensitive targets of the new system implemented against religious institutions. One of the structures whose intention was to give rise to and execute internal strife within the ranks of clergy,

<sup>3</sup> See Agostino Casaroli, *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-89)*. Introduzione di Achille Silvestrini (Torino, 2000). An additional and essential contribution for understanding of the Vatican's Ostpolitik and Card. Casaroli's role in that process see the volume *Il filo sottile. L'Ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli* (ed. by Alberto Melloni), preface by Card. Achille Silvestrini (Bologna, 2006). The volume includes an inventory of Card. Casaroli's archives as well as personal reports of imminent Church personalities and politicians, his colleagues, interlocutors and friends. The Associazione Centro Studi Card. A. Casaroli in Bedonia (Parma), Italy has been established for the promotion of Card. Casaroli's significance and his participation in the new direction of the Vatican international relations after 1963.

with the ultimate intention of weakening it, were the so-called Patriotic Clerical Unions (e.g. *Pacem in terris* in Czechoslovakia, *Opus Pacis* in Hungary, *Pax* in Poland). These groups were often presented as pride of rank associations whose tasks were outlined as providing for the welfare of priests - their social status, education, social and medical insurance - and building bridges between the new social order and the Church. An important dimension of such societies, more or less explicitly expressed, was to cause dissension among priests, between priests and the upper hierarchy, as well as between priests and the faithful. At the same time, the associations looked to remove their members from bishops' complete supervision, thereby diminishing their authority. By the same token, membership caused deep distrust and suspicion among priests - both members and non-members.

The associations were sponsored (and sometimes organized) by the secret services, which initiated, financed and controlled their work. Among the first members of such Clerical Unions were those who sympathized with the revolutionary party during the Second World War. They also favored plans to assume the sole right of introducing changes to the working social system, and claimed to be the only ones protecting the interests of the lowest social class. Such ideas had frequently been bred by clergymen in the past. For example, during the People's Front movement in the latter half of the 1930's, or during the Spanish Civil War and other times in between the two World Wars, they allied with left wing political groups and backed Christian socialist ideals. Their attitude toward the occupying forces during World War II was later considered a platform for their evaluation as citizens and as (un)reliable members of the newly created society. In addition, it became an excuse for the repressive measures taken against them in cases where they had sympathized with the political groups opposed to the new regime. However, state authorities categorically denied that they were persecuting the Church as an organization. Officially, they only tried and sentenced individual priests who had been criminals, who had shown sympathy with the occupiers or had collaborated, or priests who had demonstrated insufficient support for the new regime.

In *Hungary*, the clerical association was called *Opus Pacis*. The first meeting of the Priests' Peace Movement took place on August 1, 1950. Its aims were stated by a Cistercian, Richard Horváth. A year later, on May 18, 1951, a State Church office was established to address all issues regarding the place of the Church in Hungarian society, as well as the relations of the Hungarian Church with the Vatican and other Churches. Evidently, the Hungarian bishops were infor-

med of the new development; in July 1951 the bishops' conference issued a statement declaring its 'solidarity' with the Acts of the People's Republic. The conference also expressed its agreement with the Priests' Peace Movement. At the same time, extensive reorganization of the Catholic Church was taking place in which many Church officials of the old stamp were replaced with the pro-reform priests. In the summer of 1951 commissioners of the State Church Office appointed the so called 'peace priests' to be vicars and secretaries in the diocesan chanceries. Three years later (in October 1954) the Priests' Peace Movement merged with the Patriotic Popular Front, which used to be the public face of the Communist Party.

Some noticeable changes in Church-State relations were introduced during the Hungarian uprising in 1956 no sooner than the unrest was ruthlessly suppressed by the Soviet tanks. When in October of that year Card. Jozsef Mindszenty, Prince-Primate of Hungary, was released, he immediately suspended 11 leaders of the Priests' Peace Movement and ordered them to leave the capital immediately. Instead of the confrontation, the Hungarian Bishops' Conference of May 1957 decided to pave a new way of co-existence. They agreed to establish the Catholic Committee of the National Peace Council and recognized Opus Pacis as a Catholic peace movement. As a means of bolstering its image among priests and reassuring its fidelity with the Republic establishment, in May 1958 Opus Pacis invited priests to peace meetings held throughout the whole country. Because those in charge of the priests' seminaries did not agree with the official strategy of the society, they instigated a chain of repressive measures that rattled the Central Seminary in spring 1959. On March 14, 1959, at the request of the government, seminarians were expelled from the Central Seminary because of their hostile attitude towards the Priests' Peace Movement. Many students declared their solidarity with them. When the new academic year started in fall 1959 only 17 out of 100 seminarians of the previous year were allowed to remain. Perhaps most clear and indicative of the situation was when in October 1961 Bishop Havas became president of the Bishops' Conference, Opus Pacis and the Catholic Peace Council.

A new page in Church-state relations in Hungary was inaugurated in the last months of John XXIII's papacy and also on account of the activity of Vienna's Card. Franz König. A special Vatican envoy initiated actions which was realized over the next few years. The first talks between the Vatican, represented by Msgr Agostino Casaroli, deputy Secretary of State to his Holiness, and Hungary, represented by the president of the State Church Office, took place in May 1963 (Casaroli 2000: 78). Talks continued and subsequent meeting took

place in the ensuing months. The next year, on September 15, 1964, the first agreement between Hungary and the Vatican was signed (Casaroli 2000: 89-91).

In spite of these new relations, daily life of the Church communities and priests was not considerably altered. The omnipresent secret service continued its operations and the separation between the Church and state was rigorously enforced. In the very year that the first agreement was signed, there were cases in which priests were arrested for illegal work with young people. A very limited number of religious publications were available. The conditions for Hungarian Christians did not change significantly even in the 1970s "Although priests were rarely arrested now, 90 per cent had been co-opted into the communist-controlled Opus Pacis association. Church attendance had fallen drastically and demoralization was rife" (Luxmoore-Babiuch 1999: 192). With the political changes in the Eastern Europe, among the first countries that opened its doors to new ideas was Hungary, and as a result the sectarian clerical organization lost its significance. In an interview broadcast on the Vatican Radio on October 25, 1989, Msgr Laszlo Danko, Archbishop of Kalocsa, announced the abolition of the Opus Pacis association in Hungary.<sup>4</sup> The next year a new agreement between the Holy See and the Republic of Hungary was signed. Once again, Msgr Agostino Casaroli played a significant role in this (Casaroli 2000: 120-121).

In *Czechoslovakia*, the state-sponsored association of Catholic clergy was originally called the Peace Movement of Catholic Clergy (MHKD). It was founded in 1951 after Czechoslovakia officially entered the Soviet sphere. It was incorporated into the National Front for the purpose of promoting its program. "In international policy the MHKD backed in its publications and in the pulpit the Soviets and war of liberation. It denounced the threat to peace of the U.S. and its NATO allies. In domestic policy the MHKD defended collectivization and socialization and fought against national chauvinism" (Dunn 1979: 157). The political changes lent themselves to new circumstances, and the MHKD was somewhat transformed: "The successor clerical association to the MHKD in the 1960s was the Czechoslovak Association of Catholic Clergy or, more commonly, Pacem in Terris. This later name was taken from Pope John XXIII's encyclical of 1963. The Pacem in Terris priests were divided into Czech and Slovak branches" (Nyrop 1982: 176).

---

<sup>4</sup> Information taken from the official internet site of the Hungarian Catholic Church. See: [www.uj.katolikus.hu/en/kronologia](http://www.uj.katolikus.hu/en/kronologia) (Table of major events in Hungarian Church History), March 7, 2005.

The state authorities were particularly keen on promoting the patriotic priests who were regularly controlled by the state secret police (Statni Bezpecnost-StB). According to some scholars, up to 10 percent of Czechoslovak priests were cooperating with the secret police, some of them reluctantly, others free-willingly. Many more participated in the activities organized by the official clerical association sponsored by the Communist Party and controlled by the secret services. The main purpose of the society was to encourage progressive priests to distance the national Church from the Vatican, the latter being considered the biggest enemy of the new order. The official clerical society was condemned by the Holy See in March 1982 and dissolved on December 7, 1989. "It literally collapsed hand in hand with the communist regime. The Christian Peace Conference, based in Prague and long tainted by its collaboration with its communist backers, decided to continue its operations, but to try to re-define its role" (Ramet 1994).

During the decades of the society's operations, priests who did not cooperate with the association experienced severe persecution. They spent long years in prison and were absolutely banned from pastoral work after their release. In 2003 Sr Zdenka Cecilia Shellingova was beatified by Pope John Paul II for helping prepare the escape of imprisoned priests. She was sentenced to 12 years in prison for alleged treason. Together with Bishop Vasil Hopko, also a victim of Communist persecution, they were declared Catholic heroes.<sup>5</sup>

Many additional factors must be taken into consideration for a broader understanding of the complexity of the role of the Czechoslovak clerical society. For a short period during the Prague spring in 1968, the association came under attack by Aleksander Dubček. But, like the liberation movement itself, it was short-lived. Aleksander Dubček and the followers of his movement were eliminated by 1969. Following the Prague Spring, Pacem in terris changed its face and was even more strongly controlled by the Office for religious affairs (Stehle 1975: 371). The Pacem in terris association was established in November 1971 from the remnants of Fr Josef Plojhar's 'peace movement,' the MHKD. It took its name from John XXIII's encyclical. When new leaders of the dioceses and other high church offices were chosen in the 1960s and 1970s, they were selected from

---

<sup>5</sup> Bishop Vasil Hopko (born in 1904), auxiliary bishop of the Byzantine Catholic diocese of Prešov, died in 1976 after being poisoned over many years. He was appointed bishop in 1947, arrested in 1950, and released in 1968. Because of such brutal treatment he lost mind. Sr Shellingova's death came in 1955 shortly after being released. See »A frail Pope encourages his fellow Slavs,« *The Tablet*, September 20, 2003.



the ranks of *Pacem in terris*. No Church appointment was possible without the explicit 'consensus' of the association. Thus a new 'hierarchy' was created - one without canonical authority, but with strong State support (Casaroli 2000: 127).

The clerical movement became a real ruler over Church life. Any appointment not approved by it was not valid. One of the best known and questionable Church officials was Josef Vrana - the titular bishop, apostolic administrator of the Olomouc diocese and from 1971 president of the pro-regime clerical association. Upon the Vatican's demand, and in compliance with the Prague leaders, he promised to put aside his office in the society. According to the Vatican, the two offices were incompatible; as a bishop he was appointed to be shepherd of all priests and faithful, and not only of the *Pacem in terris* members. Vrana was solemnly inducted in his office in Olomouc by the Vatican foreign minister Msgr Agostino Casaroli on March 4, 1973. It was undoubtedly an eventful day: in a country where the state had been attempting to separate the Church from the Vatican for a quarter century, a high ranking Vatican diplomat installed a new bishop (Casaroli 2000: 160-163). Four days later, on March 8, 1973, Msgr Vrana in fact stepped down, but the news was not published by the official state press agency (Stehle 1975: 337-338). Nevertheless, the consecration of four *Pacem in terris* collaborators was resented by many Catholics.

Even though Msgr Vrana had been appointed only provisionally (*ad nutum Sanctae Sedis*), his appointment raised many doubts and questions. Many Catholics were convinced that the Vatican paid too high a price for certain favors and did not receive enough in return. The Vatican diplomacy did not appear to be very efficient. It seemed as if all acts of persecution by the anti-Catholic campaign were neglected in spite of the fact that years of Communist rule had reduced Czechoslovakia's Catholic clergy by 60 per cent (Luxmoore-Babiuch 1999: 189). In Msgr Casaroli's opinion the negotiations with the Prague regime was an 'impossible case'. In order to promote the *Pacem in terris* ideas, a weekly newsletter called *Katolické noviny* was published. In the early 1980's the Congregation for Clergy published a decree that was applied to *Pacem in terris* in Czechoslovakia, one in particular published in March 1982, and the Vatican officially barred priests from organizations 'undermining the authority of bishops'. In an interview to the Italian newspaper *La Repubblica* (March 11, 1982), Card. Silvio Oddi, the Congregation's prefect and earlier Vatican diplomat in Yugoslavia, declared, "We all know about the activities of this association and how brutally it interferes in the religious sphere" (Luxmoore-Babiuch 1999: 263). According to a Vatican Radio commentary, members were given a choice: either obey Rome

or renounce the priesthood. The regime leaders contradicted the decree, but in the following months several dozen priests did resign from the association. Card. František Tomášek, encouraged by the Vatican during his visit in March 1982, strongly opposed the society's operations. This meant the beginning of the disintegration of an association that strove for the isolation of the Catholic community and which worked alongside the Czechoslovak state, having brought about the community's complete dependence on domestic politics. This process of disintegration coincided with the ideas promoted by the Charter 77 movement, as well as with Pope John Paul II's resounding intervention in Church life in Eastern Europe.

In *Poland*, the clerical society Pax<sup>6</sup> carried out the same goals of encouraging progressive priests to distance the national Church from Rome and to reconcile the Christianity with Communism. Amid the many Polish priests it was not difficult to find some willing to cooperate. They were headed by Count Boleslaw Piasecki who presumably had had Nazi connections. Condemned to death by the Soviets because of his collaboration with Nazis, he was freed on the condition that he formally work to infiltrate and to subject the Catholic Church for the purpose of the Communist revolution (Martin 1979: 82-83). The Polish bishops were convinced that Pax was a secret agency that demanded rigid obedience, and that its members were obliged to follow of the orders of the Office for Religious Affairs and were paid for their service. By the same token, Piasecki was considered to be directly dependent on the Secret Service as well as on the Office for Religious Affairs, which had complete and totalitarian power over questions concerning the Catholic Church in Poland. It has been noted that, "Piasecki was careful that the publications of Pax should be orthodox. He had a messianic idea. The Pope, and therefore the world, believed that Christianity and Communism could not be reconciled. Since Communism was the best system for just shares in the wealth of the State, Christians must come to see the moral value in the Communist structure of society. And Communists must come to see how Christianity could help them to their better goals. Most Communist countries rejected God officially; most Christian countries rejected Communism. Poland was a country both Catholic and Communist. It must become the model for the world and the Church" (Chadwick 1993: 42).

In his speeches and publications Piasecki called for a reformed Church in which the laity would have an influential role. He also cal-

---

<sup>6</sup> Officially called the 'Movement of the Progressive Catholics in Poland' or 'Social Movement of Progressive Catholics'.

led for a more rationalized Church, simultaneously recognizing the transformation of society into atheists and Communists as a positive contribution. Count Piasecki and his followers were trying to win Catholic support for the Communist State while combining “a rigid Catholic conservatism, complete with elements of nationalism and anti-Semitism, with a ruthless commitment to communist aims. Its membership was clan-like and ha secret police links” (Luxmoore-Babiuch 1999: 83).

The situation was particularly painful in 1953, when the association defended the imprisonment of Card. Stefan Wyszyński and the takeover of the Catholic weekly *Tygodnik Powszechny* (founded in 1945 by Cardinal Sapieha). According to O. Chadwick, “The influence of Piasecki and Pax, though never wide, remained for decades. As late as 1975 Pax had about 15,000 members, of whom 1,800 were priests. It had several newspapers, including a small Warsaw daily. But its big influence faded at the Hungarian Revolution of 1956. That brought home to the Communists that they could not run the Church with their chosen clergymen. Willy-nilly, they had to get on with the official Church” (Chadwick 1993: 42-43). Count Piasecki exposed his ideas in the book *The Essential Problems* published in 1955; it was condemned by the Vatican Holy Office that same year. Pax particularly strove to generate public opinion regarding Church and state relations in Poland and abroad, mainly in France. The appropriation of *Tygodnik Powszechny* and its financial resources enabled Pax to publish articles (including additional volumes of the Church Fathers and the writings of some resounding Western Catholic authors, a significant achievement) and periodicals which published their stances. Young authors who had little possibility of publishing elsewhere wrote for publications issued by Pax, and in turn promoted its ideas.<sup>7</sup>

Evidently, the influence of the official Church was too strong to be overcome by a society with such an inconsistent vision. Even Piasecki’s government-endorsed Pax - which sought to preserve its pro-regime and pro-Communist attitude to the end in its attempts to be ‘more socialist than the Party, and more devout than the Pope’ - did not achieve its primary goals of separating the Catholic community from within and enlisting as many Catholics as possible for Communism. As early as the late 1950’s, Pax’s main interest was assessed as being to ‘relive the good times of 1949-56’ (Luxmoore-Babiuch 1999: 130).

---

<sup>7</sup> According to Card Casaroli’s testimony, Count Piasecki had been trying since 1945 to foster a movement of both priests and laity in favour of the new socialist system. This movement had extensive financial means, particularly in the field of publishing. See A. Casaroli, *Il martirio della pazienza*, p. 292.

From the hierarchical side, the members of the clerical societies were seen as sympathizers of the new regime and were labeled as unreliable. Among other clergy they were thought to be untrustworthy, and were marked as pro-regime. The people saw them as clergymen who were sympathetic to the Party and prepared to cooperate with enemies of religion and the Church for certain privileges and benefits. They marked them as profiteers and political sell-outs. The main aim of those types of unions was the aspiration of starting a national church which would be independent from the Vatican and from the influence of other religious spheres.

An integral part of the fight against the Catholic community, and an effort to influence public opinion, were the so called show trials organized in all Communist countries. In addition to raising fear in the population, these processes wanted to display the superiority of the new justice system and in turn stem any forms of opposition or resistance. Based on the arguments that formed an integral part of the charges in these types of hearings, it is impossible to differentiate them from similar trials staged in Nazi Germany. Priests were typically accused of two things: financial indiscretions (the use of foreign currency) and moral ones (keeping company with adolescents and homosexuality). In this manner the Communist Party tried to destroy the priesthood's moral authority and public reputation. A dimension that differed from Hitler's Germany but was of primary importance to Communist leaders was the maintenance of foreign relations particularly with the Vatican. Many priests who were either broken or threatened by these trials became willing participants at the hands of the secret services. Many of them became involved in organizing clerical organizations and other covert action against the Church and its faithful.

While an analytical study of these trials and subsequent traitor-like behavior may provide a broader understanding of events in these times, we must not overlook each individual's personal tragedies and circumstances. After all, they were victims abused and without the strength to resist the system which was by far more powerful. Those who succumbed first, succumbed forever. Once sentenced and imprisoned, they still remained victim to continuous harassment. Proceedings mounted which eventually caused mutual false accusations, such as fictitious biographies intended to gather evidence against suspects. They were often incarcerated with common criminals, the later considered their superiors who were given authority to treat them worse than other prisoners. Various National and Party holidays were staged as opportunities to show loyalty in exchange for possible amnesty. However, pardons such as the possibility of joining

a clerical society (if one had not done that before) were only granted to priests who had shown signs of earlier collaboration. They were treated as forced labourers, often working in construction building power plants, residential buildings, shops, schools, or forced to destroy churches and other religious structures. Through this work they had the opportunity to display a positive attitude towards the new social order as well as towards physical labour, as the proletariat was considered the most important and the best part of the new social order. During their imprisonment they were subject to constant brainwashing. Various methods of testing the success of political re-education were forced upon them, such as signing statements against bishops, the Vatican, or the Pope, or against various important world events (one must remember that this was during the Cold War where denouncements against western capitalist societies, American Imperialism, and its Vatican supporter were frequently mounted).

The stages of these courts also forced priests to join clerical societies as an expression of accepting the new social order and the socialist society's values. Upon joining, a priest's prison sentence was reduced or abolished. He was granted the right to return to his parish and continue his pastoral work, but before being released had to sign an oath of silence regarding what he had experienced in prison. Furthermore, he had to promise to co-operate in the gathering information as ordered by police authorities. Such a large number of priests were imprisoned in the Republic of Slovenia that a popular proverb emerged that, "Every good priest goes to prison at least once." However, people also became suspicious if a priest was not sentenced and imprisoned. At certain periods nearly ten per cent of the Slovenian clergy was detained, and in total more than two-thirds of all Catholic priests in Slovenia were imprisoned. Members of clerical societies were awarded various State medals, were able to travel abroad, or subscribe to foreign theological literature.

## **The Case of Yugoslavia**

In *Yugoslavia*, two simultaneous struggles were being waged during the Second World War. One was the resistance against occupying forces, the other a civil war over the installation of the Communist Party to power and the introduction of a revolutionary social order. Compared to the situation in other countries, Communism was not imported to Yugoslavia from abroad (eg. the Soviet Union), but grew and festered based on local conditions. Communist groups

were created soon after the First World War, after the Social-Democratic movement was radicalized.<sup>8</sup> Although the Communist Party was excluded from politics, it illegally functioned through a network of clandestine groups. It was also able to obtain sympathizers from all walks of life (including seminarians and priests). The new parliament organized by the communists first convened as early as in 1942. The following year the dissolved the monarchy, and banished King Peter II. In August 1946 the Party declared a republic and implemented the separation of religious groups from the State. A characteristic long-term policy of the Communist Party was to include representatives of the clergy and even grant them certain responsibilities into their higher echelon.

From its beginnings, the Communist regime that emerged in Yugoslavia in May 1945 had minimized the role of the Holy See in Church life and in restoration of Church structures that had been deeply affected by the war (Alexander 1979; Shepherd 1980: 315-323). Throughout the existence of the Yugoslav Socialist State, a common accusation was made against the clergy for their decision to side with occupying forces during World War II. The Catholic Church in Croatia was particularly reproached for having had a special Papal representative, Msgr Ramiro Marcone, to the Government of the Independent State of Croatia (NDH). An essential part of Tito's attitude towards the Catholic Church was to make it as disassociated from the Vatican as possible. Again and again his intention was confirmed by the members of his staff, particularly articulated by his biographer Vladimir Dedijer,<sup>9</sup> and by Jakov Blažević and Vladimir Bakarić, the Croatian members of the supreme leading group. According to the latter, the main goal and leading motive of Tito's meeting with Archbishop Msgr Alojzije Stepinac in June 1945 was to promote the idea of an autonomous Catholic Church in Yugoslavia. Tito was looking for an independent Church that would at least have its own primate (Damiš 1995: 243). Clerical associations became a form of self-organization and a means of co-operating with the new government. O. Chadwick's assessment could be taken as a summary of the situation: "In Yugoslavia, the government at first encouraged priests' associations. There were like guilds or trade unions of progres-

---

<sup>8</sup> For a more detailed treatment of that period see the first chapter »Wartime: the fateful events«, in S. Alexander, *Church and State in Yugoslavia since 1945*, pp. 7ss.

<sup>9</sup> See V. Dedijer, *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita (New Contributions to a Biography of Josip Broz Tito)*. Vol. I, (Zagreb, 1980), p. 398. Comprehensive minutes of the meeting are reported by V. Dedijer, *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita*, Vol. III, (Beograd, 1984), pp. 34-38, 95-97.

sive or radical priests who had the normal instinct that it was their duty to honour bishops and simultaneously to stop them running the Church. For a time these associations were important in all parts of Yugoslavia, for, when Tito first won power, the clergy with authority were not the bishops but the former chaplains to the partisan guerrilla armies. Milan Smiljanić was Tito's chief army chaplain in the resistance. After the war he became minister of agriculture and vice-president, though still a priest. He stood at the patriarch's right hand in official ceremonies" (Chadwick 1993: 37). A very similar role was played in Croatia by Msgr Svetozar Ritig, a high government official and leader of the Office for the Religious Affairs that had been established in each republic already before the end of the War. In Slovenia, Jože Lampret, chaplain to the partisan units during the war who was also at odds with his bishop and banned from performing his priestly duties in the Diocese of Ljubljana, was named leader of the Office for the Religious Communities and promoted to various places of the Slovenian public life. In September 1952, the Yugoslav Episcopal Conference forbade the founding of clerical associations. The authorities regarded this as a direct incursion by the Holy See on the constitutional rights of priests, like all citizens, to organize societies. The Holy See interfered with the workings of these societies in Yugoslav internal affairs, resulting in one of the reasons for the severing of diplomatic relations between Yugoslavia and the Holy See in December of 1952.

It is not my intention to depict a comprehensive picture of the Church's situation in Yugoslavia during the Communist period. Because of significant differences in the Church's position in individual republics, I will treat clerical societies in Slovenia, Bosnia and Herzegovina, and Croatia (the republics with strong Catholic communities) separately.

In *Slovenia* in 1949, after the failed attempt to separate the Church from the Vatican, the *Cyril-Methodius Society of Catholic Clergy in the Republic of Slovenia* was founded. In 1970 it was renamed as the *Slovenian Priestly Society*. Preparations for its establishment took a considerable amount of time and began soon after the new government was installed in Slovenia on May 9, 1945. The original protagonists were the priests who had worked with the Partisan movement during World War II and had openly favoured the new establishment. Patriotism was displayed first in their actions, since the recently finished war was viewed as a great patriotic act. As early as 1947, a planning committee was founded to promote the ideas of *esprit de corps* among the clergy - the necessity to work with the authorities and to distance itself from the behaviour of the Slovenian

Church during the war.<sup>10</sup> This group of clergy presented a rather critical stance towards contemporary Church authorities.

The Society was given such a directive predominantly in the region under the Diocese of Ljubljana, although members of the committee in the Primorska region, where the Slovenian patriotic movement was very strong, also had a leading role. The central part of Slovenia was where dissent arose among priests and the Apostolic Administrator of the Ljubljana diocese, Msgr Anton Vovk, mainly over the decisions of Ljubljana Bishop Msgr Gregorij Rožman. Rožman had left the diocese on May 5, 1945, and remained in British occupied territory in Austria after being unable to return to his diocese (Plut-Pregelj 1996: 240).

The basic intention of the authorities in the founding and promotion of the clerical society was to cause conflict among priests, and between the priests and Bishops in Slovenia. Since priests were offered a series of benefits (the right to pastoral work and material gains), the authorities viewed them as 'official' partners instead of the local bishops. Bishops feared the establishment of a National Church in which members of the association were encouraged by the government and Tito himself. However, this did not come to fruition as the majority of society members were able to see through the clandestine intentions of the authorities. In spite of that fact, bishops maintained a negative stance towards the association and did not give it their official recognition (the only exception was the Apostolic Administrator Msgr Mihael Toroš, who later rescinded his permission). The Slovenian bishops recognized that banning the society and excommunicating its members could lead to more severe consequences, even a schism. Because of that, they did not publish the excommunication released by the Holy See. Such a severe punishment was pronounced only for the three leading members, Anton Bajt, Viktor Merc and Jože Lampret, who were not willing to surrender and cease organizing activities. Their excommunication brought about a new wave of State persecution of the non-members, threats to bishops, and a new campaign against the Church (Čipič-Rehar 2005: 101). The conflict reached its height when Jože Lampret was appointed lecturer at the School of Theology in Ljubljana in 1950. Lampret had been puni-

---

<sup>10</sup> See France. M. Dolinar, »Katoliška Cerkev v Sloveniji in Rim po letu 1945,« *V prelomnih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995-2000). Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945-2000) (The Catholic Church in Slovenia and Rome after 1945)*, (Ljubljana, 2001), pp. 248-249. For the very beginnings of the society in the coastal region (on the border with Italy) see Marija Čipič Rehar, »The Committee of Priests Members of the OF (Osvobodilna fronta – Liberation Front) and the Ciril-Metod Society in Primorska in the Years 1947-1952«, *Kronika* 53 (2005), 91-106.



shed and the Vatican Congregation did not pardon him. Lampret's appointment was an evident provocation in organizing a new campaign against the Church and its ties with the Vatican. All petitions sent to Rome by Slovenian bishops explaining the status of society and the clergy were left unanswered. Pope Pius XII and the Consistorial Congregation held steady to principles that already had been passed for these specific circumstances by the Holy See.

The herald of the clerical society was the periodical *Nova pot* (*New Way*) which in its early years was known for its sharp criticism of the Pope and the Vatican. It was also a staunch supporter of the new regime as well as Yugoslav foreign policy. On February 15, 1950, the Holy See published an admonition (monitum) of all collaborators of the bulletin. The situation did not escalate due to the fact that Lampret willingly denounced his appointment at the School of Theology, and other members were spared excommunication. Historical documents clearly state that Bishop Msgr Anton Vovk, who led the Ljubljana diocese, avoided rising tensions with the society by accepting lesser evils and attempting to find some sort of *modus vivendi*. The guild was tolerated and the diocese tried not to afford it too much meaning. Otherwise, it was feared that the status of the Church would diminish further, since the authorities kept a watchful eye on the bishop's treatment of members. On a few occasions society leaders asked Msgr Vovk to confirm the regulations which he proposed amending, and which could have allowed him to ask for recognition from Rome. He did not succeed in this, since the association refused his suggestions (Ceglar 1997: 148). According to secret service reports, Msgr Vovk's wise approach towards the guild – not allowing tensions to escalate and his personal affection towards individual society members - facilitated the reduction of guild members. As soon as 1958, it was concluded that membership had started to decline; of 968 clergymen in the Ljubljana diocese, only half (480) were members (Ceglar 1997: 157). According to F. M. Dolinar, "The role of the Cyril-Methodius Society of Slovenian priests diminished when the Yugoslav Government decided to directly negotiate with the Holy See, and when later in 1966 it agreed upon a protocol which from then on defined Church-state relations" (Dolinar 2001: 249). Indicative of Msgr Vovk's wise disposition towards the association was his appreciation demonstrated by Pope John XXIII during their first meeting on February 1, 1960; the Pope greeted him as 'a friend and martyr' (Ceglar 1997: 154).

Through the years when the government finally realized that the guild had not achieved its political goals, but instead was limited solely to the organizational and logistic purposes of its members, the

objective of gaining control over priests was no longer intriguing. The primary goal of the association resulted in failure; the regime lost interest in its further existence. In 1990 the group was disbanded at its last general assembly. Thanks to its final leadership, the society's archives, a rich source for understanding the conditions of the Church in Slovenia, were moved to the Archives of the Ljubljana Archdiocese. Unfortunately, documents from the crucial period of its founding had been destroyed in the early 1960's when society offices were relocated.

In *Bosnia and Herzegovina* the religious situation was particularly complicated. Members of the Muslim community represented a new national constituent, and thus Muslim religious identity also corresponded to an ethnic identity. The Serbian Orthodox Church was the predominant among the Serbs. Regarding the Catholic Church, a great majority of priests were members of the Franciscan order. In the beginning of January, 1950, a clerical association called *Dobri Pastir* (Good Shepherd) was created in Sarajevo. The society was initiated by three Franciscan Provincials, Fr. Mile Leko, Fr. Josip Markušić, and Fr. Karlo Nola, as well as by Dr. Svetozar Ritig. The role of the Franciscans was so strong that the society was occasionally called the 'Franciscan Priestly Society' (Damiš 1995: 276-277). In fact, when the society was founded 49 % of the Bosnia Franciscan Province members joined it, among the members were, nevertheless, 25 % of the secular clergy (Gavran 1990: 139). Initially, according to the Franciscan sources, leaders of the local Churches Sarajevo, Banja Luka, and Mostar, as well as the head of the Apostolic Nunciature in Belgrade were not against a clerical society (Blažević 2002: 248-249), they changed their attitude afterwards. However, many priests did not want to join due to their conviction that it was work of the Secret Service. They rejected the right of the State to intervene in Church circumstances, such as the organization of a clerical society. They also rejected the police's organized attempts to push priests against the bishops and the Pope. According to a report in the November 24, 1955, Belgrade daily *Politika*, a meeting of the Sarajevo clerical association was dedicated to issues such as, 'protest against the emigrants slandering our country,' 'priests' collaboration with the national government,' 'condemnation of a part of the emigration,' and 'support to the state leadership.'<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> See »Skupština udruženja katoličkih sveštenika Bosne i Hercegovine« (The General Assembly of the catholic priests of Bosnia and Herzegovina), in *Politika*, November 24, 1955, p. 4.

To the outside observer, the society's beginnings clearly articulated its fundamental character: the hall where the constituting assembly took place was rented by the regime, huge pictures of Tito and Lenin decorated the walls, and a message of congratulations that had been sent to Tito and to his collaborators was displayed. Conspicuously, there was no similar message to the Pope or to bishops, nor was there any statement from the appropriate Church authority granting permission for the society's foundation. From the day it was established, the clerical union *Good Shepherd* prompted feelings of discord among the Catholic priests in Bosnia and Herzegovina. It has also played a significant role in the sometimes strained relations between the Franciscans and local bishops who were against the association, after they had taken part in the meetings of the Yugoslav Bishops' Conference and after they had received instructions from the Belgrade Apostolic Nunciature. The founding and the functioning of the clerical society *Good Shepherd* in Bosnia and Herzegovina remains a controversial topic in the Church history of the country (Blažević 2002: 244-245).

*In Croatia* the clerical society was founded after a long, discriminating process (Krišto 1997) and it lost its purpose in mid 1960's. As early as June 2, 1945 Josip Broz Tito (1892-1980) visited Zagreb. He met with members of the Croatian Catholic clergy with the exception of Archbishop Msgr Alojzije Stepinac, who was still detained. In his speech Tito emphasized that he was also Catholic (although this was excluded in the officially published version) and reiterated the role of the Catholic clergy throughout Croatian history, comparing it to the role of the Serbian Orthodox Church in Serbia. However, according to Marshall Tito the Catholic Church could do more for the people if it was independent of the Vatican and more national such as the Serbian Orthodox Church (Krišto 1997: 39-41). In the same speech, Tito informed priests about the Party's plan to create a new community of the South Slavs. To realize such a plan priests could contribute significantly by keeping alive the idea of Bishop Josip Juraj Strossmayer (1815-1905).<sup>12</sup> Only such priests would be acceptable for the new social and political order; all others had no place in the system. In fact, the latter were considered enemies of the newly conceived plans. Already in that speech, Tito had revealed his intention to cause an internal differentiation among catholic pri-

---

<sup>12</sup> Bishop Josip Juraj Strossmayer of Djakovo, Croatia, was known as a promoter of the union of Churches, establishing contacts among Orthodox and Catholics, Serbs, Montenegrins, and Bulgarians. He was considered by the Yugoslav socialist government as a bishop-model for the pan-slavic movement. See *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., vol. XIII, pp. 550-551.

ests that was to be carried out through the clerical societies in the following years. To the Croatian bishops, the patriotic clerical association in Slovenia was a bad example. It proved to be a noxious organization that aimed to disintegrate internal unity among the clergy as well as to separate them from the Holy See, i.e. it would lead to a schism (Benigar 1993: 644). After his internment at his native village of Krasič in 1952, and after being informed about the clerical societies in Slovenia and Bosnia and Herzegovina, Archbishop Alojzije Stepinac rejected the establishment of such societies. In their founding and promotion he saw a very sophisticated plan to fight the Catholic Church by instigating the separation of the Church in Yugoslavia from the Holy See and also establishing a national church. He recognized the similarities between the situation among the clergy in Yugoslavia with that of the so called 'constitutional clergy' and attitudes of revolutionary authorities during the French revolution. He said, "change the names and the dates, and you have the same, only the subject is a different one" (Benigar 1993: 645).

It can be said that at the end of the war in Croatia (and in Yugoslavia in general), Nazi totalitarianism was replaced by Communist totalitarianism. It soon purged all of its wartime opponents and oppositional parties, and installed a new totalitarian regime. The subjugation of the Church became a major priority. This would lead then to the establishment of a National Church and separation of the Church in Yugoslavia from the Holy See. According to the Party's scenario, the leader of this plan was to be the Archbishop of Zagreb Msgr Alojzije Stepinac (1898-1960). For refusing to take part in such a plan, a show trial was staged and Stepinac was sentenced to 16 years in prison. According to the later reports given by his oppressor Attorney General Jakov Blažević, Stepinac's only crime was not partaking in the separation of the Church in Croatia from the Vatican.<sup>13</sup> In addition, the effective protagonist of Church separation should have been the Croatian Clerical Association, which Stepinac had refused to establish. Josip Broz Tito continued to emphasize this point and took advantage of various occasions to remind priests of that possibility. At the end of 1949, Tito asked a group of priests why the Church in Yugoslavia could not separate from the Vatican like the Party had done politically from Moscow the previous year (Krišto 1997: 49; Stehle 1975: 260).<sup>14</sup> As a senior party official to Bishop Msgr

<sup>13</sup> See the magazine *Polet* (Zagreb), February 15, 1985; V. Dedijer, *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita*, Vol. III, pp. 95-97.

<sup>14</sup> The article with Tito's words was published by the Slovenian Bulletin of the Clerical Association *Nova pot* (New Way), 1 (1949), nr. 1. The words are quoted also by A. Casaroli, *Il martirio della pazienza*, p. 200.

Frane Franić of Split suggested in 1952, “We have renounced Moscow, you should renounce Rome. Thus we can settle together for what we are looking for, for our common homeland of Croatia and Yugoslavia” (Franić 1995: 194). Msgr Franić’s testimony is eloquent proof of the well planned strategy to separate groups of clergy. This is further underscored by the fact that his region of Dalmatia did not fall under the central Croatian diocese of Zagreb, headed by Archbishop Stepinac.

As distinguished from the situation in Slovenia and Bosnia and Herzegovina the initial committee of the Croatian Clerical Society (The Class Association of the Catholic Priests in Croatia) was founded in 1952 only. When in February 1953 priests were invited to join the society all the bishops of the Zagreb Church Province rejected the initiative recalling priests of their promises of ‘oboedientia et reverentia’ made in the day of their priestly ordination (Akmadža 2003: 63). According to the same scholar, “Croatian bishops strongly resisted the establishment of this Association and only a small number of priests applied for membership. With the support of the Vatican, the bishops decided to denounce the association’s activities ban and membership for their priests. This resulted in a fierce reaction by the communist regime, which was one of the main causes for the severing of diplomatic relations with the Vatican. Nevertheless, despite all the pressure, the founded Class Association of Catholic Priests in Croatia never attained the success anticipated, nor did it ever attract any significant number of members” (Akmadža 2003: 156).

Amid the strong tension and distrust that existed between the Church’s hierarchy and the revolutionary Yugoslav authorities, members of the clerical society presented themselves as leading in new directions and working to restore bridges between new authorities and the heads of the Catholic Church. They wanted to fashion a new kind of priests who would be suitable for the new circumstances. The state authorities were very interested in having as many priests as possible as members. Until the middle of the 1960’s they materially supported the members and gave them various privileges that weren’t given to other clergy. These privileges included, for example, social and health insurance, the possibility to teach Catechism in the school, the right to collect contributions from churchgoers, favorable financial credit, the right to import objects needed to renovate the churches, and the right to import theological books. The Society also had the right to issue religious literature and catechism as well as a religious gazette. In the gazette’s *Bilten (Bulletin)*, the Slovenian Priestly Society published articles that were hostile to the Vatican and western powers. One of the most self-explanatory article titles

was “The Vatican and other religions in the service of invading American politics.”

Bishops in Croatia and Slovenia did not recognize the societies in the least; the Croatian bishops went so far as to forbid entry into the Society and punish the clergy. In 1950 the Yugoslav Bishops' Conference pronounced that the societies were “non expedit”, which the bishop's in Slovenia refused to execute (it was published by the official bulletin of the Ljubljana and Maribor dioceses). An important immediate incentive for taking such a decision was the founding of the *Good Shepherd* Society in Sarajevo, for which the Holy See as well as the Superior General of the Franciscan Order had expressed a negative stance in advance (Blažević 2002: 257, 259). In Slovenia, only the leaders of the society were punished. The more rigid “non licet” was published by the Yugoslav Bishops' Conference and implemented in September, 1952, but it was not implemented in Slovenia (Merlak 2002: 139).

The Canon law valid for the clerical societies, which exceeded the diocese and were therefore governed by universal Church rules, demanded that their legal status and all questions pertaining to the societies be answered by the papal nuncio of each country. In Yugoslavia, this task was performed by Msgr Joseph Patrick Hurley (1894-1967) from Cleveland, OH and bishop of the Diocese Saint Augustine, Florida. He came to Yugoslavia in 1946 and stayed until 1950, though he kept the title of regent even afterwards.<sup>15</sup> Besides carrying out the demanding tasks of Church organization and reorganization of hierarchy, Msgr Hurley strove to settle issues of the Clerical Society and also preserved contact between the Holy See and Yugoslavia. After his return to the United States, Msgr Silvio Oddi, who later became cardinal, took charge of the Nunciature, and was followed by Msgr John D. McNulty, who later became the rector of the National shrine of the Immaculate Conception in Washington, D.C. In 1952, diplomatic relations between Yugoslavia and the Holy See were suspended. The societies of patriotic clergy continued to be active with modifications and operating tasks until the fall of the communist regimes in the early 1990's.

The Yugoslav bishops were extremely cautious due to their bad experiences with clerical societies organized by the Communist authorities after World War II. The idea of such an *esprit de corps* association carried negative connotations in the Yugoslav context and had a negative history from the very beginning. As a result of this, the Croatian bishops reacted with disapproval towards the for-

<sup>15</sup> [www.catholic-hierarchy.org/bishop/bhurleyj.html](http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bhurleyj.html) of December 13, 2004.

mation of an association around the *Kršćanska sadašnjost* publishing house (Alexander 1979: 310). In 1977, a group of theologians organized such a society with the same name as the publisher (TDKS, or *The Christian Presence Society*) in Odra, in the vicinity of Zagreb. Church leaders in the Dalmatian Church Province in particular expressed grievances towards it. They interpreted this initiative as an attempt by state authorities to cause discord within the Church and to lessen the authority of bishops, as it withdrew part of the clergy from under their direct influence. Thus, bishops understood the theologians' attempt to form a society to be a threat to the Church's unity. Some bishops required that the association disband. Others, like Archbishop Franić of Split, forbade priests who were members to perform their priestly office in the territory of his diocese.<sup>16</sup> The Zagreb Archbishop Card Franjo Kuharić called attention on the danger of such an association, but was not opposed to its founding. The Yugoslav Bishops' Conference allowed the association ad *experimentum*. Nevertheless, it was condemned by Card Franjo Šeper, head of the Vatican Congregation of Holy Office and former Archbishop of Zagreb. The Vatican Congregation for Clergy banned the foundation of the TDKS with a document called *Quidam episcopi*. Later accounts indicate that the Croatian authorities wished to use TDKS in the hope of creating a pro-regime movement within the ranks of theologians and the clergy. In hindsight, the fear the bishops expressed was not unfounded.

Relations between Yugoslavia and the Church gradually settled down after the 1960's. Following a few years of negotiations the first international agreement called *Protocol* was signed in 1966. It was not considered an international document by Yugoslav politicians and was not published by the *Official Bulletin* as a part of its international activities. In fact, the repression of Catholics continued in spite of the document, but the situation for the Church in Yugoslavia began to improve (Krišto 1997: 28).

## Conclusion

In spite of many differences and individual histories, the Catholic Church was considered to be an important and dangerous adversary

---

<sup>16</sup> See J. Krišto, *Katolička Crkva u totalitarizmu 1945-1990. Razmatranja o Crkvi u Hrvatskoj pod komunizmom*, p. 82. J. Krišto has written another article on this topic, »Relations between the State and the Roman Catholic Church in Croatia. Yugoslavia in the 1970's and 1980's,« *Occasional Papers in Religion in Eastern Europe* 2 (1982), nr. 3 (June), pp. 22-33.

in almost every East European country where Communism rose to power after World War II. The main grounds for this attitude were its ties with the Vatican, strong influence and respect among the faithful. Due in part to its centuries-old organization it was able to avoid immediate state control. (This stands in contrast to the Orthodox Churches, which organized as State Churches in which the head of State held a significant position; a crucial issue was the possibility to influence the appointment of bishops). Among the groups inside the Catholic community, priests were particularly vulnerable. Presumably, therefore, clerical societies were organized to provide priests with certain support while making them dependent on the political structures. For example, as one of the senior officials of the clerical society in Slovenia recalled in his memoirs, “the Cyril-Methodius Society was under control of the secret service. Fortunately, the authorities’ intentions with the Society were not realized. Priests in fact stayed faithful to the Church, to bishops, and to the Pope. I call the Society ‘damned’, because it was perverted in its roots, set up with corrupt intentions” (Camplin 2003: 62). Even where such associations were at first influential, their role diminished very soon. As O. Chadwick states in discussing the situation in Yugoslavia, “as in other countries, the influence of such associations declined steadily, partly because the bishops slowly reasserted their authority in the constitution and partly because the Communist leaders lost interest in their effectiveness” (Chadwick 1993: 37).

Knowing that all types of malpractice was possible, the Church hierarchy was very distrustful from the very establishment of such associations. The distrust remained even when similar professional associations were later founded. When a group of Croatian theologians organized *The Christian Presence Society* in 1977 as a means of offering support and legal backing to a publishing house with the same name, their actions were strongly criticized by local bishops and finally forbidden following the intervention of the Vatican watchdog for the Doctrine of Faith Card. Franjo Šeper, the former Archbishop of Zagreb. Past experiences, especially those concerning the crucial protagonist Msgr Franjo Šeper, were so deeply rooted in the mind of the bishops that they gave no concessions.

The profound political changes of the late eighties and early nineties along with the newly established Church-State relations helped to reiterate the role of the clerical patriotic associations and eventually resulted in their disbandment. In recent years, there has been a resurgence of interest in those clerical associations that collaborated with the Communist regimes, and which, after the fall of Communism, continued to operate without credibility and often



also without an economic basis. Such attention has been particularly keen in the case of societies which maintained continuity with the past and for which secret services documents have been preserved.

## Bibliography:

- Akmađža, Miroslav. 2003. »Staleško društvo katoličkih svećenika Hrvatske u službi komunističkog režima« (The Class Association of the Catholic Priests in Croatia under the Communist Regime). *Tkalčić* 7 (2003): 47-156.
- Alexander, Stella. 1979. *Church and State in Yugoslavia since 1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blažević, Aleksa. 1993. *Alojzije Stepinac, hrvatski kardinal (Aloysius Stepinac, Croatian Cardinal)*, 2nd ed. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Blažević, Velimir. 2002. »Kontroverze oko osnivanja i djelovanja udruženja katoličkih svećenika 'Dobri Pastir'« (Controversies about the Founding and Activity of the Catholic Clerical Society Good Shepherd). *Bosnia Franciscana* 10 (2002); Nr. 17, 244-267.
- Camplin, Ivan. 2003. *Mojih 90 let (My 90 Years)*. Murska Sobota: Stopinje.
- Casaroli, Agostino. 2000. *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-89)*. Introduzione di Achille Silvestrini. Torino: Einaudi.
- Ceglar, Ludvik. 1997. *Nadžkof Vovk in njegov cas 1900-1963 (Archbishop Vovk and His Time)*. Vol. III. Celovec: Mohorjeva družba.
- Chadwick, Owen. 1993. *The Christian Church in the Cold War*. London: Penguin Books.
- Čipič Rehar, Marija. 2005. »The Committee of Priests Members of the OF (Osvobodilna fronta – Liberation Front) and the Ciril-Method Society in Primorska in the Years 1947-1952«. *Kronika* 53 (2005): 91-106.
- Damiš, Ivan. 1995. *Ulomci za povijest Katoličke Crkve u Hrvata*. Zagreb.
- Dedijer, Vladimir. 1980. *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita (New Contributions for a Biography of Josip Broz Tito)*. Vol. I, (Zagreb, 1980).
- Dedijer, Vladimir. 1984. *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita*, Vol. III, (Beograd, 1984).
- Dolinar, France M. 2001. »Katoliška Cerkev v Sloveniji in Rim po letu 1945,« *V prelommih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995-2000). Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945-2000) (The Catholic Church in Slovenia and Rome after 1945)*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 237-256.
- Dunn, Dennis. 1979. *Détente in Paper-Communist Relations*. Westview: Boulder.
- Il filo sottile. L'ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli* (a cura di Alberto Melloni; prefazione del cardinale Achille Silvestrini). 2006. Bologna: Il Mulino.
- Franić, Frane. 1995. »Dijalog između Katoličke Crkve i titoističkog komunizma u bivšoj Jugoslaviji,« *Božjo voljo spolnjevatj. Jubilejni zbornik ob 75-letnici Alojzija Šuštarja, ljubljanskega nadškofa in metropolita (Dialog between the Catholic Church and Tito's Communism in Ex-Yugoslavia)*. Ljubljana-Celje: Mohorjeva družba-Slovenska škofovska konferenca, 187-196.
- Gavran, Ignacije. 1990. *Suputnici bosanske povijesti. Sedam stoljeća djelovanja bosanskih franjevaca (Fellow-passengers of the Bosnian History. Seven Hundred Years of the Franciscan Activity in Bosna)*. Sarajevo: Svjetlo riječi.
- Graham, Robert A. 1996. *The Vatican and Communism during World War II. What Really Happened*. San Francisco.
- Krišto, Jure. 1997. *Katolička Crkva u totalitarizmu 1945-1990. Razmatranja o Crkvi u Hrvatskoj pod komunizmom (The Catholic Church during the Totalitarianism 1945-1990. Considerations on the Church in Croatia under the Communism)*. Zagreb.

- Krišto, Jure. 1982. »Relations between the State and the Roman Catholic Church in Croatia.Yugoslavia in the 1970's and 1980's,« *Occasional Papers in Religion in Eastern Europe* 2 (1982), nr. 3 (June), 22-33.
- Luxmoore, Jonathan – Babiuch, Jolanta. 1999. *The Vatican and the Red Flag. The Struggle for the Soul of Eastern Europe*. London: Geoffrey Chapman.
- Martin, Andre. 1979. *La Polonia difende la sua anima*. Roma: Ed. Paoline.
- Merlak, Ivan. 2002. *Za Cerkev in narod. Življenjepis božjega služabnika nadškofa Antona Vovka (For the Church and the Nation. Biography of the Servant of God Archbishop Anton Vovk)*. Ljubljana: Družina.
- Nyrop, Richard F. (ed.). 1982. *Czechoslovakia, a Country Study*, Washington D.C.
- Plut-Pregelj, Leopoldina, Rogel, Carole. 1996. *Historical Dictionary of Slovenia*. Lanham-London: The Scarecrow Press.
- Ramet, Sabrina Petra. 1994. »The Churches of East Central Europe in Transition: A Checklist of Issues to Track,« *East-West Church and Ministry Report*, vol. 2, No. 1, Winter 1994.
- Shepherd, Allen L. 1980. »The Christian Marxist Dialogue in Postwar Yugoslavia,« *Journal of Church and State*, 22 (1980). 315-323.
- Stehle, Hansjakob. 1975. *Die Ostpolitik des Vatikans*. Munchen-Zurich; engl. translation: *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*. Athens: Ohio University Press. 1981.
- Zdešar, Janez. 2006. »Cerkev na Slovenskem v primežu totalitarizmov fašizma, nacizma in komunizma« (The Church in Slovenia in the fist of totalitarian fascism, nazism, and communism), Ave Maria (Lemont, IL), January 2006, 16-17.

Peter Kvaternik

## Nedokončani sinodalni procesi v Sloveniji

*Povzetek:* Cerkev na Slovenskem je sproti spremljala potek 2. vatikanskega koncila. Škofje so hoteli čim bolj izpeljati njegove odloke. Že nekaj let zatem so sprejeli sklep, da se kot pri drugih narodih v zahodni Evropi izvede narodna sinoda. Leta 1970 je ideja nenadoma ugasnila. Namesto tega je Cerkev usmerila svoje prizadevanje v t.i. prenovu. Okrog leta 1980 je tudi ta zamrla, zato je ljubljanska nadškofija v naslednjih letih izvedla tri zborovanja Pastoralnega občnega zbora. Podobna zborovanja sta imeli tudi mariborska in koprška škofija. Do sinode ali plenarnega zbora pa je prišlo leta 1997. Trajal je pet let. Sad dveh zborovanj je bil Sklepni dokument, ki je izšel leta 2002.

Značilnost vseh poskusov v tem procesu je pomanjkanje volje po sodelovanju vseh slovenskih škofij, veliko vloženega truda v pripravo in formalno izvedbo in natis zaključnih besedil ter nesposobnost sprejete sklepe prenesti v pastoralno prakso.

*Ključne besede:* sinoda, pastoralna, prenova, pastoralni občni zbor, plenarni zbor.

### *Abstract:* Unfinished Synodal Processes in Slovenia

The Church in Slovenia continually followed the course of Vatican II. The bishops wanted to carry out its decrees in the best possible way. Thus, a few years after its closure, they decided to convoke a national synod as it was the case with other nations in Western Europe. In 1970, however, this idea suddenly disappeared. Instead, the Church directed its endeavours towards a so-called renewal. Around 1980, this petered out as well. In the following years, the archdiocese of Ljubljana held three sessions of the Pastoral Conference and similar conferences were held in the dioceses of Maribor and Koper. A Plenary Council was held in 1997. It lasted five years. Its result was the Final Document, which was published in 2002. All the trials during this synodal process have been characterized by a lack of will of all Slovenian dioceses to co-operate, by a great amount of effort that went into the preparation and formal execution as well as the printing of final texts and by the inability to put the passed resolutions into pastoral practice.

*Key words:* synod, pastoral, renewal, pastoral conference, plenary council.

## Uvod

Ko so slovenski škofje po zaključku 2. vatikanskega koncila prišli domov, so bili zelo navdušeni nad idejo o »aggiornamentu«, ki ga je sprožil koncil. Najprej so poskrbeli, da so se čim prej prevedli vsi koncilski dokumenti. Ti so izhajali najprej v posameznih zvezkih in bili tako že neposredno po koncilu na voljo vsem za branje in proučevanje (Pogačnik 2004, 7), že leta 1972 pa so izšli tudi v knjigi. Ljubljanski nadškof dr. Jožef Pogačnik je želel, da se koncilске ideje čim prej pre-

nesejo med ljudi. Najprimernejše sredstvo se mu je zdela oblika ljudskih misijonov. Tako je leta 1966 potekal najprej ljudski misijon v Ljubljani, ki naj bi bil nekako vzorčni model tudi za druge župnije v nadškofiji in vsej Sloveniji. Res je močno razgibal versko življenje in zaradi novega pristopa, saj so na njem prvič sodelovali kot oznanjevalci tudi laiki. Zelo pritegnil mladino (Kvaternik 2003, 255).

## **Prva zamisel o sinodi**

Že leta 1968 je v škofijskem listu Okrožnice nadškof Pogačnik razglasil sklep slovenskih škofov, da se v naslednjih letih po vzoru drugih dežel v zahodni Evropi tudi v Sloveniji izvede narodna sinoda (Šuštar 1980, 129). Potekala so že prva posvetovanja z duhovniki, izšla je posebna številka revije Cerkev v sedanjem svetu (Cerkev v sedanjem svetu 1969, št. 11-12), kjer so zbrana razmišljanja mnogih tedaj pomembnih osebnosti, kaj naj bi sinoda obravnavala, in druge dejavnosti, potem pa je pojem sinoda kar naenkrat poniknil v pozabo in se ga več ni omenjalo. Kasneje so kot razlog za odpoved zamisli o sinodi največkrat navajali politično nasprotovanje takratnih oblasti, ki niso bile vesele oživiljene pokoncilske cerkvene dejavnosti. Prav tako je treba vedeti, da so se tedaj začela t. i. svinčena sedemdeseta leta z znanim Titovim pismom, ki je prineslo veliko idejno in politično zaostritev. Vendar ta razlog za umaknitev zamisli o sinodi z dnevnega reda doslej ni bil nikjer dokumentiran, kar glede na takratno siceršnjo konspirativnost cerkvenega delovanja in veliko mero samocenzure tudi ni presenetljivo. Vendar bi lahko navedli k temu še nekaj drugih razlogov. Kot prvo precejšnjo nenotnost med tedanjimi odgovornimi pastoralnimi delavci v okviru tedaj nastalega Medškofijskega pastoralnega sveta. Izgleda, da so v drugih škofijah na stvari gledali precej drugače kot v ljubljanski nadškofiji in se med seboj niso mogli sporazumeti, ne kdo bo sinodo vodil ne na kakšen način naj bi potekala. Mogoče pa je slutiti, da je bil razlog za odpoved sinodi tudi strah pred tedanjimi dogajanjem v zahodnoevropskih deželah (Holandija) in pismo papeža Pavla VI. kardinalu Villotu o celibatu (Okrožnica ljubljanske nadškofije 1970, št. 2).

## **Pastoralna prenova**

Že leta 1971 se je kljub temu začelo prizadevanje za t.i. prenovo, ki naj bi potekala predvsem na duhovni ravni in na izključno cerkvenem nivoju znotraj škofijskih, dekanijskih in župnijskih meja in ustanov. Ne smemo pozabiti, da je v Sloveniji nastal prvi župnijski pastoralni svet (ŽPS) že leto po koncilu in da so se ti po župnijah v prvih

letih zelo hitro rojevali. Tudi škofijski pastoralni sveti so bili zelo dejavni, ni pa takrat še bilo dekanijških pastoralnih svetov.

Ustanovljena je bila ekipa ljudi, ki so pripravljali delovna besedila. Ta so potem izšla v drobnih knjižicah in te naj bi po ŽPS in drugih cerkvenih organizmih sistematično predelovali in iskali praktične rešitve. Da bi bilo zanimanje večje, so začeli leta 1976 z obdelavo zakramentov, ki so bili na kratko teološko predstavljeni, nato pa so bile navedene nekatere koncilske smernice, ki naj bi privedle do prenovljene pastoralne prakse. Prvi štirje zvezki, ki so obdelali vse zakramente razen zakona so izšli skupaj že v tem letu. »Prenova mora postati gibanje, ki naj se zdaj z izdajo tekstov začne,« je zapisal nadškof Pogačnik v uvodu v prvi dokument. Opisuje tudi predvideni potek prenove, nato pa na koncu zapiše: »Čaka nas resno, dolgotrajno in intenzivno delo, ki bo trajalo več let. Laiki, ki pogosto izražate željo in voljo po sodelovanju, imate zdaj ugodno priliko, da dejavno sodelujete pri sodobni prenovi Cerkve na Slovenskem« (Pogačnik, Prenova 1 zvezek, 1-2).

Šele čez tri leta, leta 1979, je izšel še zadnji, najobsežnejši zvezek o zakramentih, tokrat o svetem zakonu. Ko je po zvezkih o zakramentih (istega leta 1979) izšel še obsežnejši dokument o kristjanu in njegovem mestu v družbi in Cerkvi, t.i. »antropološki tekst«, pa se zdi, da so začeli zvoniti vsi zvonci pri tedanjih oblasteh. Besedilo je »nekakšna izpoved, kako danes gledamo na človeka v slovenski družbi in Cerkvi,« kot pravi spremna beseda. To besedilo naj bi bilo »neke vrste podlaga in okvir za zvezka o oznanjevanju in o vodstveni službi, ki sta še v programu prenove,« piše dalje. Besedilo naj bi izzivalo kristjane k opredeljevanju, kako se počutijo v tedanji družbi in kako vidijo svoje mesto in vlogo v njej v smislu pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*. Celo več. Namenjeno je bilo tudi ljudem izven Cerkve, saj v uvodu pravi: »Končno naj bi bil antropološki tekst tudi nekakšna temeljna listina za pogovor o človeku in kristjanu v današnji slovenski družbi in Cerkvi s tistimi, ki so sicer člani slovenske družbe, na Cerkev pa gledajo drugače kot verni kristjani. Skupne človeške vrednote, za katere se kristjani zavzemajo, so nedvomno primerno izhodišče za odkrit pogovor z vsemi v današnji slovenski družbi« (Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi 1979, 1). Zdi se, da je po tajnih vzvodih vmes posegla oblast in dala vedeti, da takšnega načina ne bo dovolila. Tako je tudi taka oblika cerkvene prenove za slabo desetletje povsem zastala in zamrla.

## Škofijska pastoralna zborovanja

Ko je nadškof dr. Alojzij Šuštar, ki je bil sam zelo dejaven pri snovanju in poteku narodne sinode v Švici, prisel iz tujine v Ljubljano,

je zamisel o slovenski sinodi znova oživila, vendar v drugačni obliki, kot so jo poznale zahodnoevropske dežele.

Zaradi družbenih in političnih razmer, ki niso dopuščale velikih cerkvenih neliturgičnih zborovanj, so potekale več let priprave na svojevrstne škofijske sinode po posameznih škofijah. Najprej je bila na to pripravljena ljubljanska nadškofija, ki je leta 1988 izvedla dvoje zborovanj Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije (POZLN), kot se je dogajanje imenovalo, čeprav je imelo vse značilnosti škofijske sinode. Takrat je bilo namreč zelo pomembno, kakšna poimenovanja se uporabljajo, kajti oblast je iz svetovnega tiska vsaj približno vedela, kaj je sinoda, zato je bila na to zelo občutljiva. Podobno je približno vedela, kaj je Karitas, zato o njem ni bilo dovoljeno govoriti, ni pa vedela, kaj je diakonija, zato so lahko brez vsakih težav pri ŽPS nastajale komisije za diakonijo in v bistvu delovale kot župnijske Karitas, pa ni to nikogar motilo.

Ker sta potekali ti dve zasedanji POZLN še v komunističnem režimu, sta se naravno najbolj posvetili notranjim cerkvenim vprašanjem. Šele tretje zasedanje POZLN, ki je potekalo v letu 1991, torej že po prvih povojnih demokratičnih volitvah in tik pred razglasitvijo državne samostojnosti, pa se je bolj posvetilo položaju Cerkve v družbi in njenim nalogam ob spremenjenih družbenih razmerah (Zbornik tretjega zasedanja Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991 1992, 53). Žal vsa tri zasedanja, ki so pustila sled v dveh obširnih zbornikih, niso doživela prave aplikacije v konkretno življenje, saj so bili časi ob padcu berlinskega zidu in političnih ter družbenih spremembah v Evropi, posebej pa na slovenskih tleh, tako turbulentni, da so nase pritegnili vso pozornost in izčrpali skoraj vse razpoložljive energije.

Podobno je bilo s škofijskimi zborovanji v mariborski in koprski škofiji. Mariborska škofija je imela tri zasedanja Škofijskega zbora: prvega o družini v letih 1989–1990, drugega o duhovnikih leta 1995 in tretjega o mladini v letih 1999–2001. Koprška pa je imela Škofijsko zborovanje za duhovno in pastoralno prenovo z dvema zasedanjema v letih 1992–1993.

Ta škofijska zborovanja je torej močno ohromilo burno družbeno dogajanje, pa tudi dejstvo, da so bile v tem škofije nepovezane in neusklajene. Temu primerni so bili tudi rezultati. Povsod je bilo tudi opaziti sicer dokaj zavzeto pripravljalno obdobje in organizacijsko precej brezhibno izpeljavo zasedanj, katerih sadovi so vidni v knjižnih zbornikih, povsod pa je šepalo izvajanje zastavljenih ciljev in operacionalizacija sklepov. Nedvomno temu botruje tudi zelo skromna personalna zasedenost za to pristojnih škofijskih služb.

## Slovenska sinoda

Vse to je nekako klicalo k poenotenju, ki bi ga lahko dala le narodna sinoda. Za to so se škofje odločili leta 1997, ne da bi natančneje dolo-

čili vsebino, čas in potek. Očitno so si jo sprva zamislili v zelo skopi in kratki obliki. Že to, kako se je oblikovalo tajništvo in kako je šele nato prišlo do iskanja vsebine in tematskih sklopov, je nakazovalo probleme, ki se bodo izrazili pozneje. Sinoda naj bi bila nekaj povsem novega glede na dotedanje pastoralno delovanje. To naj bi po zamisli škofov zagotavljali novi ljudje v tajništvu sinode, ki bodo prinesli nove ideje. Že na začetku tudi ni prodrla zamisel o sociološki raziskavi terena, ki bi bila podlaga za nadaljnje korake. Zato je bilo veliko iskanja prave vsebine in primerne metodologije dela, ki je bolj ali manj sproti nastajala. Pravi problemi so se pokazali po zaključku sinode. Ker pastoralni akterji v posameznih škofijskih organizmih niso bili dovolj pritegnjeni v samo pripravo in potek sinode, njenih sklepov tudi niso sprejeli za svoje. Zato je z izdajo Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem leta 2002 in slovesno razglasitvijo sklepov uresničevanje sinode bolj ali manj zastalo, še preden se je dobro začelo.

## **Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem**

Glede na Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 se je Slovenska sinoda, kot smo jo imenovali na začetku, kmalu preimenovala v Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. Po imenovanju članov tajništva je to sprva imelo dokaj redne seje. Kmalu po začetku sinode in še enkrat proti koncu je imelo tajništvo sinode tudi skupno sejo s Slovensko škofovsko konferenco. Najprej je bil pripravljen izhodiščni tekst - Lineamenta, ki je nakazal precej široko paleto tem, o katerih so se potem izrekli posamezniki ali skupine po župnijah, dekanijah, redovnih skupnostih in drugod. Njihove pripombe so se sproti vgrajevale v besedilo, ki je nastajalo kot osnova za razpravo na prvem zborovanju članov sinode.

Po dveh letih in pol je bilo prvo zasedanje, na katerega so po okvirnih skupnih kriterijih poslale svoje delegate posamezne škofije. Na tem zasedanju je bilo težišče dela na delovnih skupinah in manj na plenumu. Tako je na tem zasedanju nastalo precej predelano sinodalno besedilo, ki ga je tajništvo kasneje še dograjevalo. Predlog končnega besedila so potem člani sinode potrjevali na drugem zasedanju leta 2000, ki je potekalo večinoma v plenumu. To besedilo so dokončno oblikovali in nato sprejeli škofje na svoji seji leta 2001. Prevedeni dokument je naslednje leto potrdil Rim in na slovesno razglasitev besedila, ki je bila ob veliki udeležbi vernikov v narodnem svetišču na Brezjah, poslal kardinala Tomka. Danes se sprejeto besedilo razmeroma malo uporablja pri pastoralnih razpravah in zelo redko upošteva pri odločitvah.

## **Nastajanje novih škofij**

Bolj kot oblikovanje besedila in njegovo sprejemanje je na pastoralno življenje vplivalo, kar se je dogajalo ob tem. Najprej je kmalu

po sklicu sinode oživila že prej prisotna ideja o delitvi dotedanjih škofij na manjše dele, s čimer bi se udejanjile ideje iz koncilskih dokumentov o škofiji, zlasti iz odloka *Christus Dominus*, in bi se hkrati povečalo število ordinarijev v škofovski konferenci. Ta je bila dotlej premajhna za kreativno delo, saj večanje števila pomožnih škofov ni reševalo glavnih problemov. Ustanovljena je bila komisija pri SŠK, v kateri je sodelovalo osem kompetentnih oseb. Izdelala je predlog, da iz dotedanjih treh škofij nastane skupaj osem škofij. To je bil očitno za nekatere prevelik zalogaj in zamisel je šla v predal.

Zamisel o novih škofijah s tem ni bila dokončno pokopana, ampak je leta 2005 znova prišla na dan. Tedaj je Rim dal vedeti, da bi pristal na ustanovitev manjšega števila škofij, češ da ne more hkrati nastati več novih škofij, kot je že obstoječih. Koprška škofija se je odločila, da se ne bo delila na dvoje. Tako so bile 7. aprila 2006 razglašene tri nove škofije: v Novem mestu, Celju in Murski Soboti in tako se je hkrati podvojilo število ordinarijev v škofovski konferenci.

## **Pastoralni dnevi**

Drugo pomembno dogajanje med sinodo in po njej je potekalo predvsem na dekanijški ravni. Na sinodi je prišlo do spoznanja, da posamezna župnija ni več sposobna ponuditi vseh potrebnih pastoralnih rešitev sama, zato se mora povezovati z drugimi župnijami v smislu kooperativne pastorale. Vsa leta so bili po dekanijah t.i. pastoralni dnevi, na katerih so udeleženci razpravljali po skupinah o predloženih temah, imeli skupno bogoslužje, pa tudi kulturni program in čas za druženje. Leta 2005 je bil tak pastoralni dan na ravni škofij, leta 2006 na ravni arhidiakonatov, leta 2008 je pa predviden na nacionalni ravni.

## **Tematska pastoralna leta**

Tretja pomembna odločitev je bila v tem, da so posamezna pastoralna leta (september – junij) od zaključka sinode dalje imela izbran tematski pastoralni poudarek. Tako so bile postavljene doslej v ospredje teme kot: župnija, duhovni poklici, laiki, oddaljeni verniki, medsebojno vplivanje vere in kulture. Za naslednji dve pastoralni leti sta bili določeni temi o družini in o mladini. Medtem smo leta 2007 v Sloveniji obhajali tudi leto Svetega pisma. Predložena tematika se obdeluje na raznih hierarhičnih in vsebinskih nivojih preko celega leta. Začne se na pastoralnem tečaju v septembru, svoj višek pa doseže s pastoralnim dnevom v maju ali juniju naslednjega koledarskega leta.

Kritično je treba priznati, da se zadnja leta vedno bolj čuti neka kšna utrujenost pri pastoralnih delavcih, zato so v zadnjem času ve-



dno pogostejša razmišljanja, kako kljub vsemu ohraniti sinodalni tempo pastoralne prenove, vendar ob tem ne preobremenjevati vseh akterjev v pastoralni, zlasti ne župnikov in dekanov, saj bi s tem lahko dosegli ravno nasprotni učinek.

## Zaključek

Zelo pomembno je, da je Cerkev na Slovenskem lahko sproti spremljala koncilsko dogajanje in praktično takoj po zaključku koncila dobila prevode koncilskih dokumentov. To ji je omogočilo izvesti zelo hitro liturgično reformo, saj se v neposredno cerkvene zadeve komunistična oblast v tistem obdobju ni več pretirano vtikala.

Žal ni prišlo do izvedbe nacionalne sinode že v sedemdesetih letih tako kot po Zahodni Evropi, vendar je danes težko oceniti, kje so pravi vzroki za to. Družbene razmere temu gotovo niso bile naklonjene, verjetno pa je k temu pripomogla neenotnost v Cerkvi sami, zlasti med škofijami, in pomanjkanje sposobnosti za prilagajanje konkretnim razmeram.

Poskus pastoralne prenove, ki je sledil še v komunističnem obdobju, je pokazal, da je Cerkev lahko dokaj prosto delovala v svojih notranjih okvirih, ni pa se smela opredeljevati do družbenih razmer ali pokazati ambicije, da bi družbo aktivno sooblikovala.

Škofijska zborovanja ob koncu osemdesetih in v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja so bila glede na obstoječe razmere sicer primeren nadomestek za sinodo, vendar so imela to nesrečno okoliščino, da so politične razmere popolnoma zameglile cerkveno dogajanje v širši javnosti, hkrati pa tudi ljudi v Cerkvi sami tako zelo pritegnile nase, da ni bilo prave volje in moči za pravo prenovo v Cerkvi. Zlasti boleče je spoznanje, da se tudi Cerkev ni znala ali zmogla primerno organizirati in angažirati za uresničevanje tistega, kar je na različnih zborovanjih sklenila. Ker je bilo veliko energije vložene v pripravo in izvedbo zborovanj in v oblikovanje sklepov, je škoda, da je vse to ostalo brez vidnejših sadov.

Podobno se je dogajalo ob slovenski sinodi. Najprej ni bilo primerno že temeljno izhodišče, češ da morajo sinodo izvesti povsem novi ljudje, ki naj bi prinesli povsem nove ideje in zamisli, in to naj bi bilo zagotovilo za uspeh sinode. Z vidika uspešnosti je bila problematična sestava tajništva, saj so imeli člani zelo različne poglede na to, kaj je vsebinsko najpomembnejše. Prav tako tudi glede metode, kako naj se sinoda izvede. Povsem brez idej pa je bilo o tem, kako naj se njene sklepe izvaja. Zgrešena, to danes lahko utemeljeno rečemo, pa je bila odločitev o sestavi Odbora za izvajanje sinodalnih sklepov, ki je svojo nalogo preprosto prepustil obstoječim cerkvenim ustanovam, ne da bi kdo nad izvajanjem opravljal potrebno kontrolo in jih pri tem spodbujal in usmerjal.

Po eni strani gre za neznanje o tem, kako družbeni in cerkveni procesi po svojih zakonitostih potekajo, po drugi strani pa za nemoč, da bi sprejete sklepe spravili v konkretno prakso. Temu je v precejšnji meri kriva pomanjkljiva kadrovska zasedenost in organiziranost pastoralnih institucij, pa tudi neusposobljenost za dolgoročneje načrtovanje in organsko izvajanje načrtanih smernic.

## Seznam referenc

- Pogačnik, Jožef. 2004. Spremna beseda. v: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kvaternik, Peter. 2003. *Brez časti, svobode in moči*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Šuštar, Alojzij. 1980. *Prenova v Cerкви*. Celje: MD.
- Cerkev v sedanjem svetu*. 1969. Ljubljana: Družina.
- Okrožnica ljubljanske nadškofije*. 1970. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Pogačnik, Jožef. 1976. Beseda za uvod. v: *Srečanje s Kristusom v zakramentih: Zakramenti: Evharistična skrivnost*. Prenova 1. zvezek. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerкви*. 1979. Prenova. 6. zvezek. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Zbornik tretjega zasedanja Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991*. 1992. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

Franc Zorec

## Misijonska razsežnost v katehezi

*Povzetek:* Nov kulturni kontekst liberalizacije v Evropi kliče k novemu načinu življenja in oznanjevanja krščanstva. Bolj kakor po informiranju in poučevanju o rešnicah vere, tudi bolj kot po strukturiranju oznanjevalnih načinov se kaže potreba po življenjskem pričevanju in ponudbi vere. To zahteva katehezo, ki je v svojem izhodišču misijonska. Srečanje evropske skupine katehetov (EEC) je ob naslovu *Misijonski preobrat kateheze* iskalo odgovor na nastalo situacijo in postavilo v središče katehetske dejavnosti nujnost kerigmatičnega pristopa, vključevanje katehumenskega itinerarija in iskanje primerne oblike kateheze glede na konkretne razmere. Konferenca je omogočila izmenjavo primerov »dobre prakse« različnih družbeno-verskih okolij Evrope, pri tem ni posredovala odgovorov, ampak odprla vprašanja, na katera mora odgovarjati vsaka katehetska ustanova za svoje razmere in vsak katehet za svoje katehizirance. Katehet bo Kristusovo resničnost bolj kakor z metodami in pripomočki oznanil s svojim življenjem. Če on ne gori za vero, kako bo mogel s svojim oznanilom in katehezo vneti drugega?!

*Ključne besede:* kateheza, prvo oznanilo, evangelizacija, misijonski pristop, pričevanje.

### *Abstract: Missionary Dimension in Catechesis*

The new cultural context of liberalization in Europe calls for a new way of living and preaching christianity. The most necessary thing is not so much to inform about and teach the doctrine of faith and to structure the ways of preaching, but to give testimony and offer faith by one's life. This requires a catechesis that is missionary from its very beginning. The meeting of the European groups of catechists (EEC) entitled The Missionary Shift of Catechesis looked for an appropriate response to the situation and centred catechetical activity on the necessity of a kerygmatic approach, on the introduction of a catechumen itinerary and on the search for suitable forms of catechesis in view of the concrete conditions. The conference enabled its participants to exchange examples of »good practice« within various social-religious milieus in Europe, which did not give responses but raised questions that must be answered by each catechetical institution for its own conditions and by each catechist for his pupils. The catechist will better show Christ's reality by his life than by his methods and teaching aids. If he is not burning with his faith, how will his preaching and catechesis be able to fire others with it?!

*Key words:* catechesis, first kerygma, evangelization, missionary approach, testimony.

## Uvod

Cerkev želi in ima nalogo, da bi vera v Boga imela občuten pomen za človekovo življenje in delovanje. Katehetska dejavnost je pri tem temeljnega pomena, saj pomaga pri spoznavanju, obhajanju, življenju

in premišljevanju Kristusove skrivnosti, uvajanju in vzgoji za življenje v skupnosti ter v oznanjevanju in dobrih delih (SPK 1997, 85–86). Pomemben akter pri tej dejavnosti je katehet. Vendar sta pred njim še človek, ki mu je kateheza namenjena, in Bog, ki ima iniciativo ter se želi razodeti in okrepiti tistega, ki se mu približa (Derroite 2006, 47–70). Večkrat se zdi, kakor da nekoliko pozabimo na to slednjo resnico in mislimo, da bomo mogli z različnimi metodami, pripomočki, usposabljanji narediti vero priobčljivo. V resnici pa dosežemo ravno obratno: naslovniki se čutijo ogrožene, prisiljene ali vsaj nenagovorjene. Čeprav je že drugi vatikanski koncil postavil v središče oznanjevanja človeka, imamo s tem v praksi nemalo težav.

Kateheti težko dopuščamo, da bi oznanjali brez sistema, brez strukture, brez načrta. Težko sprejemamo, da bi bilo nekaj prostovoljno, prepuščeno lastni izbiri, različni intenzivnosti. Dejstvo pa je, da mora za resnično osebno vero skrivnost sama stopiti v človeka, posameznik pa mora z njo sodelovati. Nobena organizirana oblika dejavnosti ne more zagotoviti tega, kar se mora zgoditi na osebni ravni in je v bistvu milost.

## Vsa Evropa postaja misijonska

Središčna tema katehetskega razmišljanja znotraj evropske skupine katehetov na letošnjem srečanju v Lizboni je bila »prvo oznanilo«. <sup>1</sup> Že nekaj let se na katehetskem področju kaže potreba po spremembi, ki bi omogočila bolj učinkovit pristop k oznanjevanju vere. Pot k »prvem oznanilu« se kaže kakor nova paradigma v katehezi zahodne kulture, ki nikakor ni več krščanska v smislu, da pomeni biti dober državljani tudi dober kristjan.

Enzo Biemi, koordinator srečanja EEC v Lizboni, je za izbiro teme srečanja navedel razlog, da smo se znašli znotraj večetnične in večreligiozne evropske kulture, ki upošteva svobodo in nesporno pravico določanja osebnih vrednot. Vera v takem kontekstu ni več nekaj natančno določenega, ampak postane nekaj svobodnega in stvar izbire. Tradicionalna kateheza se je specializirala za oblikovanje in poživljanje vere, ki je že bila nesporno prisotna. Zdi se, da v novi situaciji ni sposobna vere predlagati, zanjo navdušiti, jo oznaniti.

Na ravni univerzalne Cerkve je tema nove evangelizacije po iniciativi papeža Janeza Pavla II. postala »magna charta« pastoralnega delovanja in je dobila svojo določno obliko v apostolskem pismu *Novo*

<sup>1</sup> Od leta 1950, ko je bila ustanovljena EEC (Equipa Europeia de Chatequese) je vsako drugo leto srečanje, posvečeno eni od katehetskih tem. Letos je bilo srečanje v Lizboni od 28. maja do 2. junija in se ga je udeležilo več kot 70 udeležencev, med njimi tudi štirje iz Slovenije.

*millennio ineunte*,<sup>2</sup> v katerem papež spodbuja k inkulturaciji vere v sodobnih razmerah.

Tudi na ravni evropskih krajevnih Cerkev je bilo vložena veliko napora v iskanje oznanjevalnega načina, ki bi bil primeren sodobnim razmeram. Francoska škofovska konferenca je v pismu *Lettre aux Catholiques de France* (1997) in smernicah *Texte National pour l'orientation de la catéchèse en France* (2006), ki spodbujajo k ustanavljanju misijonskih občestev, postavila v središče oznanilo velikonočne skrivnosti in predstavila krščansko iniciacijo kot oznanilo osnovnih verskih resnic. V istem letu so belgijski škofje objavili pomemben dokument za prenovo kateheze *Devenir adulte dans la foi; La catéchèse dans la vie de l'Eglise*, ki prvo oznanilo predlaga kot osnovo za vsako katehetsko dejavnost, začenši s povabilom k veri in dialogom z obstoječo kulturo. Tudi italijanska škofovska konferenca je izdala dokument *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia* (2001) ter konkretizirala katehetske orientacije glede uvajanja v vero z dokumentom *L'iniziazione cristiana*<sup>3</sup> in z dokumentom o misijonski podobi župnije *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (2004) ter dokončna določila v pastoralnih določilih glede prvega oznanila *Questa è la nostra fede* (2005). Tudi španski škofje v pastoralnem načrtu *Plan pastoral de la Conferencia Episcopal Española* (2002–2005) in nemški škofje v dokumentu *Katechese in veränderter Zeit* (2004) poudarjajo potrebno razlikovanje med katehezo in prvim oznanilom ter potrebo po preseganju klasičnih oblik kateheze, ki v sodobnih razmerah ne nagovarjajo.

Navedeni dokumenti nekaterih škofovskih konferenc v Evropi soglasno govorijo o jasni usmeritvi in prepoznani potrebi razvoja kateheze v smeri misijonskega pristopa, ki ga poimenujejo »predlog vere«, »prvo oznanilo«, »misijonska pridiga«, »kerigmatični pristop« ali »nova paradigma v katehezi«.

## **Teoretične osnove nove paradigme**

Splošni pravilnik za katehezo (SPK 1997) razlikuje tri vloge in oblike službe Božje besede: sklicevanje in povabilo (klic) k veri, uvajanje

<sup>2</sup> V slovenskem prevodu je apostolsko pismo izšlo 2001 v CD 91 z naslovom *V zarji novega tisočletja*.

<sup>3</sup> Dokument določa tri področja in jih opredeli z naslovi: 1. *Orientamenti per il catecumenato degli adulti*, 30 marzo 1997; 2. *Orientamenti per L'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni*, 23 maggio 1999; 3. *Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana adulta*, 8 giugno 2003.

(inicijacija) in trajna vzgoja v veri (51). Prva oblika se po SPK uresničuje preko prvega oznanila. Kateheza naj bi bila torej na začetku kot prvo oznanilo, ki vodi k začetnemu spreobrnjenju. To se lahko uresničuje na različne načine: kot misijonska pridiga, kateheza pred krstom in po njem, liturgična ali teološka oblika. Vendar dokument takoj dodaja, da morajo te oblike iz pastoralnih razlogov velikokrat prevzeti več kot eno funkcijo. Tako mora npr. kateheza poleg lastnega opravila poglobljanja v veri in sistematičnega pouka verskih resnic izpolniti tudi misijonske naloge uvajanja v vero (52). Dokument v drugem poglavju predstavi katehezo v procesu evangelizacije kot »kerigmatično katehezo«, ki pa se razlikuje od prvega oznanila, saj je prvo oznanilo »namenjeno neverujočim in tistim, ki živijo v verski brezbržnosti, [...] kateheza pa vodi k zrelosti začetno spreobrnjenje, ko spreobrnjenca vzgaja za vero in ga vključuje v krščansko skupnost« (61). Dokument hkrati navaja, da sta ti dve obliki sicer različni, vendar se dopolnjujeta.

O tem terminološkem razlikovanju belgijski škofje v dokumentu *Devenir adulte dans la foi* izjavljajo, da je, natančno gledano, prvo oznanilo nekaj drugega kot kateheza, vendar nekoliko naprej priznajo, da bi »to, kar v naši pastoralni pogosto imenujemo kateheza, moralo biti bližje prvemu oznanilu« (Les Évêques de Belgique 2006, 14). V svojem pastoralnem pismu *Grandir dans la foi* naredijo belgijski škofje še korak naprej, saj pravijo: »Prvo oznanilo ni pomembno samo na začetku verskega življenja, ampak ves čas, saj naj bi evangelij ves čas nagovarjal s svojo radikalno novostjo. Zato morata kateheza in prvo oznanilo ostati medsebojno povezana in se dopolnjevati« (Les Évêques de Belgique 2007, 8).

## Izzivi misijonarjenja v Evropi danes

Znotraj kulturnega okvirja sodobne Evrope krščanstvo nima več središčnega mesta. Postavlja se vprašanje, kako v tej razkristjanjeni družbi oznaniti krščanske vrednote in veselo oznanilo. Kako narediti »aggiornamento« prve krščanske Cerkve, da bi, kot pravi koncilski dokument, »s to Kristusovo svetlobo, ki odseva na obrazu Cerkve, razsvetlili vse ljudi in da bi v ta namen oznanili evangelij vsemu stvarstvu« (C 1). Od prve Cerkve se lahko učimo, da se vse začne v trenutku, ko Jezus postane živo prisoten in ko mu učenci želijo slediti. Tako se je zgodilo tudi Pavlu in številnim, ki jih imenujemo spreobrnjenci. Misijonsko oznanjevanje apostola Pavla je bilo oznanilo Jezusa Kristusa, ki je resnično živ, ki ga je resnično srečal, ki je resnično središče njegovega življenja (Flp 1,18). Kateheza torej ne more biti nabor znanja o veri, ampak pot učenja vere, ki se preizkuša v skupnosti in

vedno globlje spoznava resnično vrednost in dar živega odnosa s Kristusom in življenja po njegovih blagih.

Lizbonski patriarh Policarpo je na konferenci v Lizboni v svojem predavanju označil sekularizacijo kot proces, ki ustvarja »novo vero«, ki uvaja popolno avtonomijo človeka in novo lestvico etičnih vrednot, ki je precej različna od krščanske (Policarpo 2008). Zdi se, kakor da se je zgodil prelom med razumskostjo in razumevanjem vere, kar ima zelo negativen vpliv na človeka, družine in mlade ter otežuje osebno verovanje in posredovanje vere. Vera v Boga in njegovega Sina Jezusa Kristusa ne dobiva več racionalne podpore, čeprav se na drugi strani kaže, da ljudje verujejo in dajejo velik pomen mnogim neracionalnim stvarim, kot so ljubezen, simboli, lepota, in estetskim občutkom. To je lahko pot, ki pelje k razumevanju in priznavanju resničnosti, ki nima realne materialne osnove, vendar vanjo človek verjame, jo priznava in sprejema. To je lahko pot k veri v Boga, kjer si krščansko učenje vendarle mora prizadevati, da naredi vero razumljivo, kljub temu da ni razložljiva.

Ena izmed glavnih idej sodobnega mišljenja je odločujoča in absolutna vrednota individualne svobode. Čeprav je sveti Pavel učil, da nas je Kristus osvobodil za svobodo, vendarle svoboda v Kristusu ne pomeni »delati, kar bi hotel«, ampak nas osvobaja za izvrševanje splošnega dobrega, ki ne koristi le nam osebno, ampak drugemu.

## **Kateheza v sodobnem evropskem kulturnem okviru**

Zdi se, da so podedovane oblike kateheze, ne glede na metodo in ritem, na vsebine in smernice, zastarele in izpete. Kakor izpostavlja André Fossion z inštituta Lumen Vitae iz Belgije, »so vsi tradicionalni procesi komunikacije vere, vsaj v zahodni družbi, omajani in prizadevanja sodobne kateheze kljub svoji inovativnosti izgledajo z mnogih vidikov nezadostna in pogosto ne ustrezajo novim razmeram« (Fossion 2004, 6).

Kriza prenosa ni najprej kriza sredstev prenosa, temveč radikalno in globoko izpostavlja plodnost in legitimnost tega, kar je preneseno. Torej med drugim postaja ta svet v hitrem in množičnem spreminjanju vedno bolj hladen, gluhi in brezbrizen do življenjskih temeljev, ki mu jih je zapustilo krščanstvo. To ni zavrnitev, niti ne nasprotovanje, temveč resnična nezainteresiranost. Zdi se, kakor da krščanstvo nič več ne odgovarja na aktualna in temeljna vprašanja sodobnega človeka.

»V Franciji doživljamo neverjetno krizo prenosa, ki se dotika vseh institucij družbe, ki imajo vlogo vzgoje. Tako je v družinah, šolah,

mladinskih gibanjih in celo v športnih klubih avtoriteta v krizi. Ta kriza tudi katoliški Cerkvi ne prizanaša,« je zapisal direktor pastoralnega inštituta v Parizu Denis Villepet in nadaljuje, da so na takšno stanje francoski škofje opozorili že leta 1996 v škofovskem pismu, kjer pravijo: »Konec dvajsetega stoletja se francoski katoličani zavedajo, da se morajo soočiti s krizno situacijo, katere simptomi so številni. [...] Ne moremo mimo zaskrbljujočih podatkov o zmanjšanju religiozne prakse, znakov, ki govorijo o izgubi krščanske zavesti in na težave pri posredovanju vere« (Villepet 2003, 174). Čeprav so ugotovili, da je posredovanje vere v današnji družbi vprašljivo, poudarjajo, da ta kriza ni specifično religiozna in da je v veliki meri posledica več socialnih in kulturnih hitrih in poglobljenih sprememb, ki imajo svetovno razsežnost.

Vzhodnonemška podoba kateheze in vernosti, kakor jo je v svojem referatu predstavil Guido Erbrich, je še bolj kot v ostalih evropskih državah zaznamovana s sekularizmom. Tu namreč velja rek, da ljudje na vprašanje, ali si veren, odgovorijo: »Ne, sem čisto normalen.« Podobna nevernost je samo še na Češkem in Švedskem. Po besedah dunajskega teologa Zulehnerja je »položaj katoliške Cerkve v Vzhodni Nemčiji, statistično gledano, tako brezupen, da ni moč nič več zgubiti, ampak s tveganjem lahko samo pridobijo« (Zulehner 2001).

Nekoliko drugačen je položaj na Poljskem. Anna Królikowska je v svojem predavanju *Vera in kateheza na Poljskem* označila razmere z dvema citatoma, ki sta sicer že stara, vendar pravi, da zelo aktualno predstavljata razmere na Poljskem: »Danes Evropa (in tudi Poljska) ne more več računati na svojo krščansko tradicijo, ampak se mora v različnih oblikah dogajati nova evangelizacija. [...] Predvsem je potrebno tudi že krščenim ponovno oznanilo vere. Krščanstva v resnici več ne poznajo. Mnogi krščeni živijo, kot bi Kristus ne obstajal« (Janez Pavel II. 2003, 46–47). Takšno stanje krščanstva z vso nujnostjo kliče na pot nove evangelizacije, še posebej v Cerkvah stare krščanske tradicije, kjer se je sekularizem najgloblje ukoreninil. »V novem položaju, ko potrebujemo novo evangelizacijo, sta čisto jasno na prvem mestu misijonsko oznanilo in kateheza, predvsem za mlade in odrasle« (SPK 26).

Na poljskem župnijske kateheze skorajda ni. Po padcu komunizma se je preselila iz župnij na šole in dobila obliko in status religijskega pouka. Močna krščanska tradicija, različne religiozne prakse in zakramentalno dobro razvita kateheza v resnici več ne obstajajo oziroma so neučinkovite. Velikokrat se zdi, da za vsemi temi obredi ni več nikakršne vere, saj verski pouk v šoli težko posreduje versko oznanilo, ki bi resnično nagovorilo. Težava je tudi zaradi skupin, ki so vezane na razrede in so versko zelo heterogene. V njih so na eni strani



mladi, ki so zelo aktivni v verskem življenju, na drugi strani pa taki, ki se razglašajo za ateiste.

Zdi se, kakor da je kateheza na Poljskem zaznamovana s tremi pojavi, ki bi jih lahko imenovali: kateheza kot boj, kateheza kot trnova pot in kateheza kot evangelizacija.

O katehezi kot boju govorimo, če gre za militantnega katehista, ki skuša s poznavanjem in posredovanjem verskih resnic spreobrniti svoje učence ter se čudi verski brezbriznosti in oddaljenosti od vrednot in prakticiranja krščanstva. Kateheza je soočenje različnih predstav in idej, kjer je vedno eden zmagovalec in drugi poraženec. Pri taki katehezi se učenci vedno obrnejo proti katehetu in posledično katehet proti učencem.

Takemu izhodišču sledi kateheza kot križev pot. Katehet je zgubil stik z učenci in ne uspe več slediti njihovemu razvoju in potrebam ter jih ne uspe nagovoriti. Kateheza tako postane zanj težka in je izvir bolečine. Učenci se še bolj postavijo proti katehetu in vsebini, ki jo posreduje. Katehet skuša položaj razumeti, vendar si ne zna pomagati in včasih se zgodi, da tudi obupa in se vda. Naslednja možnost je, da sklenejo učenci in katehet premirje. To pomeni kompromis, da se obe strani pogovarjata, vendar ostajata vsaka na svoji strani, ne da bi druga drugi povzročali neprijetnosti. Tako je ustvarjeno dobro izhodišče za normaliziranje kateheze, ki pa ne sme ostati na tej točki. Potrebno je iti korak naprej, kjer kateheza poteka kot človeško srečanje, kjer se medsebojno spoštujejo in se veselijo življenja. Katehet je za njih najprej človek, ki jih razume v njihovih vsakdanjih težavah in jim jih pomaga reševati. Na tej stopnji še ne moremo govoriti o pravi katehezi, je pa dober predpogoj za oznanilo kerigme in postavljanje osnove za krščansko življenje.

Po besedah Anne Królikowske, ki opisuje razmere na Poljskem, to pomeni, da je potrebno tudi v šolsko katehezo vnesti več evangelizacije, ki bi bila podkrepjena z življenjskim pričevanjem kateheta. Kajti biti katehet ni enako kot biti učitelj religijskega ali katerega drugega pouka. Apostol Pavel piše: »On (Kristus) je dal, da so nekateri apostoli, drugi preroki, spet drugi oznanjevalci evangelija, spet drugi pastirji in učitelji« (Ef 4,11). Vsak poklic predpostavlja določeno delovanje, usposabljanje in tudi določene talente. Če želimo postaviti težišče kateheze, ki je ujeta v okvir šolskega programa, na evangelizacijo, jo je potrebno jasno in natančno usmeriti. Evangelizacija je namreč individualen proces, ki zahteva veliko časa, spremenljivosti in prilagodljivosti. Ni mogoče evangelizirati, če katera od vzgojnih faz manjka ali je pomanjkljiva. Tako je v šoli velikokrat potrebno, da katehet svoj program postavi na stran in se začne z učenci pogovarjati, razpravljati, pojasnjevati. V tej točki se pokaže pomembnost žu-

pnijske kateheze, ki to veliko lažje omogoča; temeljila naj bi prav na tej metodi.

Na Poljskem se zavedajo, da niti z novimi pripomočki niti z novimi programi ni moč odgovoriti na evangelizacijsko potrebo v šolski in župnijski katehezi. Do evangelizacijske kateheze bodo lahko prišli samo z drugačnim pristopom katehetov, kar pomeni tudi z novim načinom njihove formacije. Katehet bi moral biti veliko bolj in najprej evangelizator, šele nato učitelj religije. Ker na Poljskem župnijske kateheze skorajda ni več, mora priti do evangelizacije med šolsko katehezo, ki bi jo bilo potrebno prilagoditi tej potrebi. Nekaj župnijskih srečanj in priprave na zakramente bi bilo potrebno izvesti znotraj šole. Vseh točk te priprave pa ni mogoče narediti znotraj šole. Tudi za verska doživetja in ustvarjanje življenja v župnijski skupnosti bi takšen pristop ne nudil ugodnih pogojev. Zato je še vedno potrebna župnijska kateheza, ki pa potrebuje dobro prilagoditev potrebam, situaciji in možnostim sodelovanja s šolsko katehezo in seveda z razpoložljivimi močmi za župnijsko katehezo.

Za mnoge otroke in mlade je stik s katehetom edini stik, ki ga imajo s Cerkvijo. Na osnovi tega stika in odnosa si ustvarijo sliko o Cerkvi in o krščanstvu, ki je na podlagi te izkušnje lahko zelo zanimiva ali pa dolgočasna, človeška ali strogo institucionalna, odvisno pač od katehetovega pristopa do otrok. Za spreminjanje podobe, ki so si jo ustvarili o Cerkvi, ima katehet v okviru pouka samo dve uri časa na teden. Na Poljskem se je zato oblikovala ideja, da bi v šolah imeli tudi šolske kaplane. Ti bi poleg šolske kateheze organizirali tudi različne oblike duhovne ponudbe na šoli v obliki svetopisemskih in duhovnih skupin, še bolj pa v obliki programov, ki bi se izvajali na posebnih krajih oziroma domovih za duhovnost. Tako bi omogočili poglobljeno duhovnost tistim, ki si tega želijo. Ti bi postajali »kvas evangelizacije« tudi za svoje sošolce.

## **Katehumenski značaj kateheze**

Teološko-pastoralna refleksija kaže na dejstvo, da je v Cerkvi prišel čas ponovne uvedbe katehumenata kot nujnega elementa nove evangelizacije, saj se med ljudmi pojavlja želja in potreba na eni strani po odkrivanju, po drugi strani pa po poglobitvi vere. Da bi človek mogel osebno sprejeti vero in v tej veri prejeti zakramente, mora prehoditi določeno vzgojno pot. To mu omogoča katehumenat, saj zagotavlja postopno, poglobljeno in zavestno odločanje za vero in njeno sprejemanje. Kdor se odloči za pot katehumenata, je sprejet v občestvo »iskalcev« ter skupaj z ostalimi spodbujen, da napreduje v krščanski

izkušnji, v poslušanju in poglobljanju Božje besede, v liturgičnem obhajanju in molitvi, v občestvenem življenju, v karitativni dejavnosti in v krščanskem pričevanju. Kateheza kot pouk o resnicah vere je v procesu katehumenata sicer bistvena sestavina, vendar sama zase, brez vseh ostalih elementov uvajanja v vero, ne nagovarja dovolj za celostno in življenjsko sprejetje vere (Alberich, Binz 2001, 12–16).

V Evropi so znane različne oblike katehumenata, ki se opirajo na Rimski obrednik. Najbolj znan je francoski vzorec, ki rast v veri gradi na skupini, ki spremlja katehumene v času priprave na prejem zakramentov. Podoben model imajo tudi v anglosaksonskem svetu, medtem ko imajo v azijskih in afriških Cerkvah velik poudarek na inkulturaciji in dialogu z verstvi.

Težko je določiti, katere oblike katehetske in katehumenske prakse bi bile najboljše in bi pripeljale človeka najbližje k Bogu. Jordi d'Arquer iz Barcelone je naštel nekaj možnosti, ki bi lahko bile pastoralni cilji za uresničenje katehumenskega pristopa v katehezi, ki naj bi bila misijonska. Med drugim je spodbudil k premiku od katehumenske kateheze h katehetskemu katehumenatu, ki naj bi bil resničen proces uvajanja v vero (Arquer 2008). Ob tem je spomnil tudi na možnost družinske kateheze, kateheze »močnih časov« v adventu in postu za odrasle, priprave staršev ob krstu njihovega otroka, kateheze za botre, kateheze ob pripravi na zakon, kateheze za spremljevalce katehumenov, pisanje pastoralnih pisem, vzpostavljanje stikov s kulturnim okoljem in še druge priložnostne oblike misijonskega delovanja.

## Družinska kateheza – primer dobre prakse

Zanimiv vzorec premika katehetske prakse od klerikalne k laiški katehezi, kjer imajo straši svojo evangelizacijsko in vzgojno vlogo ter jih za to sproti pripravljajo, je primer čilske *družinske kateheze*, ki jo je, kot uresničeno v veronski škofiji, predstavil Mauricio Viviani. Projekt se je začel z vključitvijo *mam katehistinj* pri pripravi otrok na prvo sveto obhajilo. Z leti se je projekt nadgrajeval in spreminjal. Pomemben korak naprej je oblikovanje skupin staršev, ki se skupaj usposablajo in zavestno prevzemajo odgovornosti pri evangeliziranju in katehiziranju svojih otrok. Te skupine vodijo voditelji, ki so v glavnem zakonski pari, pomagajo pa jim mlajši pomočniki. Ti vodijo skupine otrok in se vsak teden dobijo na srečanju, kjer skupaj obhajajo tisto, kar so med tednom doživeli in odkrili doma.

Projekt si je zadal nalogo evangelizirati starše v času priprave njihovih otrok na prvo sveto obhajilo, usmerjati družino v dejavno vklju-

čenost v župnijo ter spodbujati družbeno prizadevanje odraslih in mladine, kar naj bi bilo sad njihove zveze s Kristusom. V prvem letu želi projekt izboljšati družinsko jedro in izzvati povezanost s Kristusom, ki bi ga starši sprejeli kot Odrešenika. Poteka v treh stopnjah. Najprej pripravlja teren, kar pomeni, da želi izboljšati odnose med zakoncema, med starši in otroki ter prebuditi zanimanje za krščansko sporočilo. Druga stopnja je spoznavanje Kristusa, njegovega dela in pomena za naše življenje. V tretjem delu pa gre za odgovor na oznanilo, ki naj bi se pokazalo v svobodni izpovedi pripadnosti Kristusu. Drugo leto skuša starše oblikovati v kristjane, ki bodo dejavni v družbi in Cerkvi. Želi jim omogočiti izkušnjo občestvene razsežnosti krščanskega življenja. To se dogaja preko poslušanja Božje besede, molitve ter obhajanja sprave in evharistije. S tem je povezano razvijanje čuta za drugega in uresničevanje bratske ljubezni najprej znotraj skupine, potem pa tudi za odkrivanje dejavnosti in služb, ki služijo krščanski skupnosti.

Za ta projekt so potrebni voditelji skupin odraslih, za kar so najprimernejši zakonski pari ali posamezniki, ki so vključeni v animacijo staršev, in animatorji otrok, ki so navadno iz vrst mladincev. Potrebni so tudi koordinatorji, ki skrbijo za koordinacijo voditeljev in pomagajo spremljati potek projekta. Nepogrešljivi so seveda tudi starši, ki so pripravljeni postati pričevalci in kateheti za svoje otroke v družinskem življenju.

Treba je preskrbeti nekaj sredstev: tekste za starše, zvezke za otroke, didaktične vodnike za voditelje, knjige za otroške voditelje, tekste za izobraževanje in tečaje ter drugo priročno gradivo.

Za izvedbo tega projekta je potrebna izhodiščna želja ali vsaj pripravljenost staršev za evangelizacijo in katehezo, ki jo morajo prevzeti. Drugi korak je oblikovanje skupin po približno dvajset oseb, ki na srečanjih skupaj vrednotijo delo z otroki, si predstavijo temo in razpravljajo v zvezi z življenjskimi dogodki, ki so povezani z izbrano Božjo besedo. Sledijo napotki za delo z otroki, praktična obveznost za delo med tednom, molitev in zaključno vrednotenje. Med tednom se morajo straši skupaj z otroki pogovarjati o določeni temi, ne toliko, da bi jih učili, ampak bolj za pričevanje in družinsko izkušnjo. Enkrat tedensko, navadno ob nedeljah, se otroci zberejo pod vodstvom mlajšega animatorja na srečanju, kjer z aktivnimi metodami molijo in delajo v skupini ter povedo, kako so se s starši pogovarjali o temi. Nekajkrat na leto je tudi evharistično praznovanje za vso družino ali samo za starše ter skupno vrednotenje takšne kateheze. *Družinska kateheza* pomeni resnični katehumenat odraslih krščenih, ki niso bili evangelizirani, vendar želijo oziroma so pripravljeni vstopiti v proces in delovati evangelizacijsko.

## Vsebina prvega oznanila

Glede »prvega oznanila« se mora Cerkev ozreti v svoje začetke, kjer se je dejansko dogajalo prvo oznanjevanje. Apostoli so za svoje oznanjevanje uporabljali neposredno izkušnjo ali izkušnjo tistih, ki so jih slišali. Zaznali so potrebo, da svoje oznanilo tudi zapišejo. Tako so nastale knjige Nove zaveze. Središčno oznanilo apostolov je bilo oznanilo smrti in vstajenja Jezusa Kristusa, vendar ne moremo reči, da je to vse, kar spada k prvemu oznanilu (Bissoli 2008). Prvo oznanilo ali kerigma vsebuje tri časovne opredelitve, ki predstavljajo trojno obliko spominjanja. Najprej je to spominjanje Jezusovega zemeljskega življenja, temu sledi dogodek Jezusovega vstajenja in nato oznanjevanje velikonočnega dogajanja. Ta tretja oblika kerigmatičnega oznanila – »Jezus Kristus je vstal od mrtvih« – je zapisana in izražena v nekaterih ključnih stavkih Svetega pisma (prim. Mt 28,6; Mr 16,6; Lk 24,6.34; Apd 2,24; 3,15; 13,34; 17,31; 1 Kor 15,4; 1 Tes 4,14).

Vendar to oznanilo ni dovolj. Manjka mu eklezialna in soteriološka razsežnost, ki sta nujni za celoto oznanila in življenje po veri. Kerigma je lahko samo seme, iz katerega se razvije ves odrešenjski načrt troedinega Boga, ki deluje v zgodovini Izraela in vabi k spreobrnjenju človeka v vsakem času ter mu po Kristusu in Svetem Duhu daje zakramente, ki ga vodijo in mu dajejo moči na tej poti. Uvajanje in oznanjanje teh skrivnosti pa lahko že imenujemo kateheza. Vendar brez kerigme ali prvega oznanila zgradbi vere manjka temelj, ključ za razumevanje razloga verovanja.

Prvo oznanilo se je dogajalo preko Jezusovega osebnega odnosa z apostoli in potem odnosa med apostoli in prvimi kristjani. Zato je potrebno poudariti, da prvo oznanilo ni posredovanje informacij, ampak živ odnos, v katerem se prepoznava uresničeno to, kar se oznanja. Kateheza, ki izhaja iz te zakonitosti, ne more biti hierarhično in birokratsko urejen sistem. Tudi katehetski priročniki ne morejo biti »magične formule«, po katerih bi se uresničevali kerigma in kateheza, ampak je potrebno osebno pričevanje.

»Katekizmi niso zvezki, ki bi jih razlagal, ampak so steze, ki označujejo pot za graditev Cerkve, upoštevajoč in vključujoč razpoložljive vire: skupnost, katehete, otroke. So prisotni materiali na gradbišču, ki spodbujajo procese prenašanja vere od začetkov do danes« (Morante 2006, 140).

## Kateheza po poti »prvega oznanila«

Kateheti in pastoralni delavci se velikokrat sprašujemo, kaj bomo oznanjali drugim. Malokdaj pa se vprašamo, kaj oni nam oznanjajo.

Čeprav je velikonočna skrivnost horizont našega oznanila, je vendar tudi vse drugo, npr. moje življenje, vrednote, pripadnost, njegovo življenje, skrbi, vprašanja ... znotraj tega horizonta. Evropski horizont, zaznamovan z različnimi modeli vernosti, od postkomunistične, versko nestrpne ali brezbrizne do še zelo krščanske družbe, kliče k misijonsko-katehetskemu načinu oznanjevanja, ki ni posredovanje doktrinalnih resnic, ampak odpiranje oči za življenjska pričevanja iz neposredne okolice. Za udeležence katehetskega kongresa v Lizboni je bila taka priložnost ob romanju v Fatimo. To je kraj, ki Portugalcem in marsikateremu romarju predstavlja prostor vere. Kaj vse tam nagovarja in oznanja kerigmo? To je množica romarjev, ki molijo pred kapelo Marijinega prikazanja trem fatimskim pastirčkom. Še bolj kot množica nagovarja žena, ki se po kolenih z rožnim vencem v roki pomika po dolgi ploščadi proti kraju prikazanja. Pred to ploščadjo je postavljeno mogočno svetišče z mozaikom Svete Trojice, ki skozi umetniški vtis in ikonografsko razlago govori o velikem usmiljenju, sočutju in ljubezni Boga do ljudi. »Vodilni motiv mozaične poslikave je začetek 22. poglavja Janezovega Razodetja, kjer je v zlatu, sredi ulice, prestol Boga in Jagnjeta. Vse mesto je zlato. [...] Zlati tokovi razžarjajo posamezna območja v ritmu, ki steno izgrajuje v pravilni napetosti, tako vertikalni kot horizontalni. To sijočo dinamiko stene podpirajo trije rdeči poudarki, da bi tako prišlo bolj do izraza doje-manje skrivnosti in svetosti. Že od pradavnine je namreč človek z rdečo in zlato barvo izražal sveto, duhovno, božje. Ta dinamika pravih napetosti naj bi v srcu tistih, ki vstopijo v cerkev, prebudila željo po sprejemanju lepote, se pravi sveta, ki je prežet z lučjo in ljubeznijo, kajti teološko gledano lepota pomeni uresničenje ljubezni« (Centro Aletti 2007).

Na dvorišču fatimskega svetišča je tako moč srečati dvojno oznanilo: kulturološko in osebno-pričevanjsko. Za današnjega človeka velja, da ni kristjan zaradi tradicije, zaradi tega, ker so to tudi drugi, ampak se želi in se mora sam osebno odločiti »za« verovanje. Potrebuje spodbude, zgled, oznanilo, nikakor pa noče biti voden ali v kakoli prisiljen. Naloga oznanjevalcev je torej iskati in posredovati načine, ki bodo sodobnemu človeku pomagali k osebni odločitvi za Kristusa. Najboljši priročnik za to dejavnost je naše osebno verovanje.

## Literatura:

- Alberich, Emilio, Ambroise Binz, Lucio Soravito in France Škrabl. 2001. *Izbrana poglavja iz andragogike religije*, 12–16. Ljubljana: Salve.
- Arquer, Jordi. La conversion missionnaire de la catéchèse; Une provocation à partir du catécuménat. 31. 5. 2008. Predavanje na EEC v Lisboni.
- Bissoli, Cessare. La Conversazione Missionaria della Catechesi. Il »Primo Annuncio« nella Comunità Cristiana delle Origini. 1. 6. 2008. Predavanje na EEC v Lizboni.
- Centro Aletti. 2007. Novo svetišče Svete Trojice v Fatimi. September 2007. Vir: <http://www.centroaletti.com/slo/opere/europa/54.htm> (pridobljeno 9.10.2008).
- Consiglio episcopale permanente CEI, *L'iniziazione cristiana. 1. Orientamenti per il catechumenato degli adulti*, 30 marzo 1997. 2. *Orientamenti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni*, 23 maggio 1999. 3. *Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana adulta*, 8 giugno 2003.
- Derroitte, Henri. 2006. Iniziazione e rinnovamento catechetico, Criteri per una rifondazione della catechesi parrocchiale. V: *Catechesi e iniziazione cristiana*, 47–70. Torino: Elledici.
- Fossion, André. 2004. *Ricominciare a credere*, 6. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Gruppo Europeo dei Catecumenati. 1991. *Agli inizi della fede; Pastorale catecumenale oggi in Europa*. Milano: Paoline.
- Janez Pavel II. 2003. *Ecclesia in Europa*, Posinodalno apostolsko pismo, 46–47. Roma: 2003.
- Les Évêques de Belgique. 2006. *Devenir adulte dans la foi*. Série »Déclarations des évêques de Belgique«. n. 34. Bruxelles: LICAP.
- Les Évêques de Belgique. 2007. *Ne savez-vous donc pas interpréter les signes des temps?* Série »Déclarations des évêques de Belgique«. n. 37. Bruxelles: LICAP.
- Morante, Giuseppe. 2006. L'iniziazione cristiana dei giovani: una sorta di catechumenato pastorale del battesimo. V: *Catechesi e iniziazione cristiana*, 140. Torino: Elledici.
- Policarpo, José. 2008. La conversion missionnaire de la catéchèse; La situation et défis de la mission aujourd'hui en Europe. Lizbona, predavanje na konferenci EEC (razmnoženina).
- Villepet, Denis. 2003. *Les défis actuels de la tâche catéchétique en France*. V: Catéchèse n° 172, Paris.
- Zulehner, Paul. 2001. »Projekt Aufbruch« zur religiösen Lage des ehemaligen Ostblocks. V: *Tag des Herrn* (Dunaj), 6/2001. Vir: <http://www.tag-des-herrn.de/artikel/412.php> (pridobljeno 9.10.2008)





## Sto petdeset let zavoda Collegium Canisianum v Innsbrucku

V zgodovini razvoja teološkega nauka so si nekatera mesta zaradi svojega pomena pridobila naslov 'locus theologicus'. Ta izraz je mogoče uporabiti za nekatere ustanove tudi v geografskem pomenu. Tako piše v uvodnem prispevku tretje letošnje številke revije *Zeitschrift für katholische Theologie*, ki ga izdaja Teološka fakulteta Univerze v Innsbrucku; urednik te številke je J. Thorer.<sup>1</sup> Pri tem misli na ustanove, ki so zaradi ugodnega okolja pomagale pri oblikovanju generacij mladih teologov na celem območju. Pri nastajanju je bil zavod **Collegium Canisianum** mišljen kot teološki konvikt za fakulteto, ki ni bila povezana z določenim bogoslovnim semeniščem. Pri tem J. Thorer navede besede krajevnega škofa, ki je podprl ponovno ustanovitev fakultete leta 1857. Ta naj bi ponudila resno znanstveno teološko delo, posebej na področju dogmatike, poglobljenega nadaljnje- ga izobraževanja, vendar tako, da ne bi bila konkurenca deželnim bogoslovnim semeniščem, dala naj bi možnost študentom teologije od drugod, da si poglobijo svoje znanje. Za te študente od drugod je bil že naslednje leto ustanovljen konvikt, ki letos praznuje 150-letnico. Število študentov je hitro raslo in za dolgo časa je bil zavod Nicolaihaus oz. poznejši Canisianum ob redovnih hišah ustanova, v kateri je bivala velika večina vseh študentov Teološke fakultete. S tem ko je Canisianum ponudil študentom iz številnih dežel (od šestdesetih let preteklega stoletja tudi študentom iz nekdanjih misijonskih dežel) možnost poglobljanja svojega znanja in duhovniškega oblikovanja, je bistveno prispeval k mednarodnemu pomenu in ugledu same fakultete. Posebna številka prej omenjene revije se je jubileja spomnila z daljšim pregledom zgodovine zavoda (pripravil ga je K. H. Neufeld, str. 274-297) in s prispevkom na temo mesta teologije v mednarodnem kontekstu, ki ga je pripravil nekdanji gojenec zavoda (F. Gmainer-Pranzl).

Ker si je tako v Nikolajevi hiši, ki se je nahajala neposredno ob poslopiju fakultete in jezuitskega kolegija, kot v ob koncu Avstro-Ogrske monarhije nanovo postavljenem zavodu Canisianum pridobilo temeljno teološko znanje oz. nadaljevalo specialistični študij

<sup>1</sup> Prim. J. Thorer, *Einhundertfünfzig Jahre Canisianum*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* (= ZKTh) 130(2008), št. 3, 273.

lepo število študentov iz slovenskega prostora, namenjamo ugle-  
dnemu jubileju kratek povzetek omenjenih prispevkov.<sup>2</sup>

Zaradi svojega izvirnega poslanstva in značilnosti, ki so ga zazna-  
movala v nadaljnji zgodovini, je bil duhovniški zavod v Innsbrucku  
nekaj posebnega in večkrat predmet polemik. Bil je tesno povezan s  
teološko izobraževalno ustanovo, čeprav ni bil škofijsko semenišče v  
smislu, kot ga je predvideval tridentinski cerkveni zbor. Zato so v pre-  
teklosti pomembne jubileje fakultete in zavoda praznovali skupaj. Šte-  
vilni mladi teologi, ki so v Innsbrucku dobili možnost poglobljanja  
svojega znanja in seznanjanja s svojim poklicem v Cerkvi, so pri tem  
izoblikovali posebno vez, ki jih je ohranjala povezane vse življenje.  
Primer tega je knjiga, ki jo je leta 1908 ob praznovanju 50-letnice pri-  
pravil dolgoletni ravnatelj konvikta p. M. Hofmann in ji dal naslov  
*Teološki konvikt v Innsbrucku nekoč in danes (Das theologische Kon-  
vikt zu Innsbruck einst und jetzt)*. Temeljito je orisal vlogo, ki so jo  
pri poslovanju fakultete in konvikta opravili jezuiti. Petdeset let ka-  
sneje, ko so praznovali prvi saeculum, so ponovno praznovali jubilej  
obeh ustanov, čeprav je bila fakulteta nekoliko v ospredju. Obsežnej-  
ši pregled je pripravil H. Rahner, profesor na fakulteti, in ga objavil v  
fakultetnem glasilu *Zeitschrift für katholische Theologie*.<sup>3</sup> Čeprav je  
bila povezanost med konviktom in fakulteto še vedno močna, ni bila  
več tako kot v prvih desetletjih. Mnogi jezuiti, ki so delovali v konvik-  
tu, so bili pred tem tudi predavatelji na fakulteti, prav tako so bili tudi  
rektorji skoraj redno jezuiti. Tesno vez med obema so prvi rodovi vo-  
diteljev videli kot temeljni pogoj za delovanje, ker je po njihovem gle-  
danju spodbudno študijsko okolje vplivalo na uspešno delo, kar je  
ustanovam prinašalo dober sloves in veliko število študentov. V Brix-  
nu, kjer je bil sedež knezoškofa, pod čigar oblast je spadal Innsbruck,  
je še naprej delovalo škofijsko semenišče. Njegova ohranitev je bila  
pogoj, ki ga je škof postavil, ko je dal soglasje za ustanovitev Teološke  
fakultete v Innsbrucku. Nova ustanova, ki je zaživela sredi 19. stoletja,  
se je razlikovala tudi od jezuitske ustanove, ki je delovala v tirolski  
prestolnici do leta 1773 in je sprejemala predvsem kandidate iz Tirol-  
ske, kljub temu da se je nahajala na istem mestu in je nosila isto ime.  
Ni šlo torej za nadaljevanje nekdanje Nikolajeve hiše niti ne za seme-  
nišče po predpisih koncila iz Tridenta. Pobudniki nove ustanove so  
imeli v mislih jasno oblikovan model teološkega višjega študija.

<sup>2</sup> V Bogoslovnem vestniku 56 (1996), str. 491-504, je bil objavljen krajši pregled  
*Študentje teologije s slovenskega etničnega ozemlja na Univerzi v Innsbrucku od  
njenih začetkov do konca Habsburške monarhije*, kjer pa ni bila izrecno obravna-  
vana vloga zavoda Nicolaihaus oz. Canisianum.

<sup>3</sup> Prim. H. Rahner, *Die Geschichte eines Jahrhunderts. Zum Jubiläum des Theolo-  
gischen Fakultät der Universität Innsbruck* v: ZKTh 80(1958) 1-65.

Poleti 1858 so bili o začetkih delovanja teološkega konvikta obveščeni vsi škofje v habsburškem cesarstvu kot tudi škofje v nemški zvezi in v nemškem delu Švice. Šlo je predvsem za škofe, ki niso imeli lastne teološke izobraževalne ustanove ali je število študentov presegalo prostorske možnosti njihovih ustanov. Innsbruški jezuiti so ponujali možnost za izobraževanje na novo ustanovljeni Teološki fakulteti Univerze v Innsbrucku za tiste študente, ki so imeli za to veselje, sposobnosti in so izpolnjevali pogoje za študij na univerzi. Šlo je za poglobljen teološki študij, ki je bil zahtevnejši od priprave za običajno dušno pastirstvo, kar je tudi bil pogoj, ki ga je postavil briksenški škof, ko je dovolil ustanovitev fakultete. Za prve generacije študentov in za voditelje študija je predstavljalo dejstvo, da fakulteta ni imela pravice promocije, veliko težavo (to pravico je dobila od avstrijske države šele v letu 1866, medtem ko je imela kanonsko pravico promocije od vsega začetka). V tem smislu ni bila enakovredna drugim teološkim fakultetam v monarhiji. Ko so zgodovinarji iskali razloge za to, so eno od razlag videli v strahu, da bi z novo fakulteto, ki bi lahko podeljevala doktorski naslov, bilo ogroženo delovanje zavoda za izobraževanje duhovnikov na Dunaju Augustineuma, ki je bil posebej pri srcu cesarju Francu Jožefu in so nanj gledali kot na dvorno ustanovo. Šele ko je bilo ugotovljeno, da innsbruška fakulteta ne bo ogrožala dunajske ustanove, so bile odstranjene ovire za podelitev promocijske pravice. Jeseni leta 1858 se je v Nicolaihaus vselilo 37 študentov, od tega so bili štirje duhovniki in pet redovnikov. Od duhovnikov so bili trije iz briksenške škofije. Z vpisom svojih ljudi v zavod je knezoškof Vinzenz Gasser pokazal, kakšna so njegova pričakovanja, namreč da duhovniki dobijo poglobljeno teološko znanje na fakulteti in ustrezno formacijo v konviktu.

Nova ustanova je prevzela ime starega izobraževalnega doma. Ime je bilo spremenjeno leta 1911, ko so zgradili novo poslopje, ki je dobilo ime po sv. Petru Kaniziju, velikem cerkvenem učitelju in uglednem članu jezuitskega reda. Ureditev kolegija, vzgoja in študijski red je bil enak kot v rimskem zavodu Germanik, za kar so poskrbeli prvi rektorji, Wenig, Nilles in Noldin. Vodil ga je rektor in ob njem prefekt, ki je v prvih letih ni skrbel le za red, ampak tudi za duhovno področje in je dajal duhovne spodbude. Leta 1870 je hiša dobila samostojnega spirituala. Prvi voditelji konvikta so imeli Germanik za zgled, vendar so morali upoštevati tudi drugačne razmere na severni strani Alp, kjer ni manjkalo zadržkov do rimske vzgoje in teoloških nazorov. Že cesar Jožef II. je za avstrijske državljane prepovedal obiskovanje teoloških šol v Rimu in je ustanovil alternativno ustanovo v Paviji. Mnogi nemški oblastniki so bili enakega mnenja in niso dovolili opravljati pastoralnega dela na njihovih področjih ljudem, ki so se šolali

v tujini. S tega vidika je bila nova ustanova na Tirolskem dobrodošla možnost. Za mnoge duhovnike iz nemških škofij, ki so sicer začeli teološki študij v Rimu, je bila fakulteta in konvikt v Innsbrucku vmesna postaja, preden so se vrnili v lastne škofije in v njih prevzeli pastoralne naloge.

Začetek in nadaljnji razvoj Canisianuma je bil tesno vpet v širše družbene in politične razmere. Zavod je najprej postal kraj teološkega izobraževanja za kandidate iz avstrijskih dežel, a tudi nemških, kjer so se državne oblasti vmešavale v cerkveno življenje. Na ta način je pomagal utrjevati katoliško zavest. Nekateri dogodki so že ob začetku zavodskega delovanja prinesli preizkušnjo, npr. vojna med Avstrijo na eni strani ter Francijo in Piemontom na drugi leta 1859, pri čemer je bila prizadeta tudi papeška država. Za podpiranje papeža so ustanovili Združenje sv. Mihaela, čigar člani so se posebej zavzeli za seznanjanje ljudi o namenu Petrovega novčiča. V šestdesetih letih 19. stoletja so začeli prihajati študentje iz Združenih držav Amerike, predvsem iz okolij, kjer so se ustalile nemške izseljenske skupnosti. To je pripomoglo k temu, da se je v konviktu še bolj razvijal občutek za vesoljnost Cerkve in proti nacionalizmu v njej. Ko je leta 1866 prišlo do prusko-avstrijske vojne, so bili študentje in vodstvo postavljeni pred novo preizkušnjo. Da bi ohranili povezanost in edinstvo duha med vsemi gojenci, so v letu 1866 ustanovili Duhovniško molitveno zvezo (Priester-Gebets-Verein), ki je povezovala nekdanje gojence konvikta v smislu gesla '*Cor unum et anima una*'. Že konec istega leta so začeli izdajati glasilo zveze, ki še vedno izhaja. Glasilo je postalo pomemben vir informacij za delovanje zavoda in njegovih gojencev, zlasti še potem, ko je bil ob nastopu nacistov proti zavodu v letu 1938 velik del zgodovinskega arhiva uničen. "Vsekakor pomembnejša pa je bila motivacija, to je proti razkrajajočim nacionalističnim in liberalističnim silam zavestno pospeševati zvezo, ki sega prek duhovnih in materialnih meja, in sicer tako, da razlike glede porekla in miselnosti niso izravnane, temveč se ravno v večji enotnosti ostanejo in se ohranjajo" (str. 284). Takšno nastopanje proti duhu časa ni ostalo neopaženo. Ravnanje innsbruške Teološke fakultete in duhovniškega zavoda so označevali kot ultramontanistično. Politične oblasti so začele v imenu liberalizma nasprotovati taki usmeritvi zavoda. To se je izrazilo tudi tako, da so v času prvega vatikanskega koncila ustanovi odrekli materialna sredstva, da bi jezuitom onemogočili nadaljnje delo v Innsbrucku.

Mogoče je povzeti, da je prvega pol stoletja delovanja zavoda Canisianum in Teološke fakultete bilo v znamenju različnih pobud, ki so bile izraz nasprotovanja in omejevanja Teološke fakultete kot dela javne univerze. O omejevanju sredstev za njeno delovanje so razpra-

vljali celo v poslanski zbornici dunajskega parlamenta. V ustanovitvi molitvene zveze in lastnega glasila, ki je utrjevalo vezi in idejno enotnost med nekdanjimi gojenci, so parlamentarni poročevalci videli dodatno znamenje, da gre pri tem za temeljito načrtovano zaroto (marca 1874, ko je potekala ena od takšnih razprav, je npr. bilo od 209 študentov 77 domačinov in 132 tujcev), ki ima namen uničiti nemško državo. Pri takšnem načrtovanju so po gledanju nemških liberalnih krogov imeli močno podporo rimskih oblasti in papeža osebno (v vsaki njegovi izjavi so videli vojno napoved in zaroto proti nemškim interesom). Glasovanje o letnem proračunu univerze in s tem Teološke fakultete je pokazalo, da večine poslancev le ni prepričala gonja proti zavodu, saj so še naprej ohranili isti sistem vzdrževanja in dotacij. Občasno so se pokazale težave pri uveljavljanju enakopravnosti učiteljev, zaposlenih na Teološki fakulteti, z zaposlenimi na drugih fakultetah in pri enakopravnem obravnavanju kandidatov pri volitvah rektorja Univerze v Innsbrucku.

Leta 1911 so odprli nove prostore konvikta z imenom Canisianum v innsbruškem predelu Saggen. Ločitev od jezuitskega kolegija je bila že daljši čas vedno glasnejša zahteva; takšno odločitev pa je narekvalo tudi pomanjkanje prostora na stari lokaciji. Med prvo svetovno vojno so v Innsbrucku gostili rimski zavod Germanik, potem ko se je moralo njegovo osebje izseliti iz večnega mesta. Ko se je leta 1925 lahko vrnil v Rim, je znova stopil v ospredje dolgoletni voditelj innsbruškega zavoda M. Hofmann, ki je to nalogo opravljal do začetka druge svetovne vojne. Trideseta leta so kljub živahnemu dogajanju na teološkem področju, v katerega so bili vpeti tudi nekateri jezuiti, učitelji v Innsbrucku, zahtevala vedno več moči pri urejanju odnosov z nacionalsocializmom, ki je bil do cerkvenih ustanov vedno bolj nasilen. Ko so poleti 1938 nacisti ukinili Teološko fakulteto na Univerzi v Innsbrucku, so jezuiti ustanovili cerkveno visoko šolo, ki je delovala v kolegiju Canisianum in v jezuitskem kolegiju. Tako je Canisianum iz konvikta postal škofijsko semenišče, za kar se je pri najvišjih nacističnih oblasteh ob hkratnem ostrem protestu zaradi zatrtja Teološke fakultete, zavzel salzburški knezonadškof Siegmund Waitz. Avgusta 1938 je novo stanje potrdil tudi Sveti sedež. Pod imenom 'Facultas Canisiana' je septembra istega leta začela delovati nova cerkvena teološka šola, ki ni bila povsem prepuščena političnim silam. Po prvotni zamisli naj bi v Canisianumu imela svoje prostore Teološka fakulteta, Filozofska fakulteta pa v jezuitskem kolegiju, vendar je takšna delitev trajala le krajši čas. Kajti že pozimi 1938-39, potem ko so nacisti zasedli poslopje Canisianuma, se je del tujih študentov (takrat je bilo v zavodu okoli 150 študentov, od tega 80 tujcev, med katerimi je bilo največ Američanov in Angležev) moral preseliti v švi-

carsko mesto Sitten (večji del profesorjev in študentov pa možnosti, da odidejo, sploh ni imel). Oditi so smeli študentje iz nenemških dežel in nekaj profesorjev, ki so dobili dovoljenje za odhod. Preselitev in začetek delovanja nove ustanove je bilo delo p. F. Laknerja (rektor Canisianuma je bil od leta 1937), ki je o tem pripravil daljše poročilo in ga objavil v slovesnem zborniku ob stoletnici konvikta Canisianum leta 1958.<sup>4</sup> Tako manjša skupina v Švici kot večina v Innsbrucku sta bili tako sestavljeni, da so lahko nadaljevali s predavanji filozofije in teologije na obeh krajih. V Canisianumu je še naprej delovalo škofijsko semenišče, predavanja iz teologije pa so potekala v jezuitskem kolegiju. Po enem letu so študente filozofije preselili v kraj Pullach pri Münchnu, potem ko so marca 1939 nacistične oblasti zasedle poslopje, pa v njem ni bilo več predavanj. Vsa posredovanja salzburškega nadškofa in apostolskega administratorja za Tirolsko pri nacističnih oblasteh v Avstriji in v Berlinu so bila zaman. Poslopje Canisianuma je bilo dodeljeno nacističnim finančnim oblastem, zavodska cerkev pa je bila zapečatenjena in je tako ostala celotno vojno obdobje. Zaman je bil tudi poseg avstrijskih škofov pri Hitlerju, ki so mu januarja 1939 predstavili položaj Cerkve v Avstriji in še posebej teoloških izobraževalnih ustanov. Dunajski nadškof kardinal Innitzer je prejel odgovor iz Berlina sredi marca 1939, potem ko je bil Canisianum že povsem izpraznjen. Med glavnimi razlogi za zatrtje fakultete in zavoda Canisianum je bila navedena njuna povezanost z jezuitskim redom. Ko so morali leta 1939 vsi zapustiti Tirolsko, je bilo nekaj predavanj za innsbruške študente na Dunaju, in sicer skrivaj na katoliški Teološki fakulteti na dunajski univerzi, vzgojno delo pa je bilo povezano s dušnopastirskim uradom tamkajšnje nadškofije. Seveda sta obe ustanovi, nadaljevanje Canisianuma v Švici in jezuitskega kolegija na Dunaju, ohranili polni cerkveni značaj in sta smeli podeljevati magistrski in doktorski naslov iz filozofije in teologije.

Čeprav so bile možnosti delovanja v Švici zelo omejene in se je končno število študentov znižalo na manj kot 20, so se predavanja vendarle nadaljevala. Med vojno poslopje Canisianuma ni utrpelo večje škode. Leta 1945 se je delo lahko preselilo v stare prostore, potem ko so bili ti urejeni in opremljeni (uradno ime je bilo Pontificia facultas theologica). V kraju Sitten je zavod zaprl vrata leta 1946 (ves čas njegovega švicarskega delovanja ga je vodil F. Lakner).<sup>5</sup> Teološka

<sup>4</sup> Prim. Fr. Lakner, *Collegium Canisianum 1933-1958*, v: Festschrift zur Hunderjahrfeier des Theologischen Konvikts Innsbruck, Innsbruck 1958, 43-60.

<sup>5</sup> Franc Lakner je bil rojen leta 1900 v Ormožu, umrl je v Innsbrucku leta 1974. Srednjo šolo je obiskoval v Mariboru in Gradcu, jezuit je postal leta 1922 v Šentandražu na Koroškem. Doktorata iz filozofije in teologije je dosegel na univerzi v Innsbrucku. Bil je profesor dogmatike in pastoralnih predmetov. Po vrnitvi iz Švice je

fakulteta je spet postala sestavni del Univerze v Innsbrucku. Kar nekaj časa je bilo potrebno, da se je ponovno zbrala mednarodna skupnost učiteljev in študentov in se prilagodila novim razmeram. Po boleči izkušnji diktature in vojne se je v kolegiju Canisianum in na Teološki fakulteti začela nova doba razcveta teologije, ki je v precejšnji meri sicer nadaljevala s predvojno usmeritvijo, vendar so posamezni teologi že nakazovali nove smeri in prevzeli pomembno mesto v pripravi sprememb, ki jih je nato načrtoval drugi vatikanski koncil.

Zadnja desetletja preteklega pol stoletja so kolegij Canisianum zaznamovala dogajanja v širši družbi in Cerkvi, drugi vatikanski cerkveni zbor, ustanovitev nove škofije Innsbruck, preurejanje poslovanja Cerkve in spremembe v avstrijski družbi. Vedno močnejši pečat so ustanovi dajali študentje, ki so prihajali iz azijskih in afriških dežel. Iz nekoč nemške in srednjeevropske ter severnoameriške ustanove je kolegij postajal stičišče številnih jezikov, izročil in kultur. Izgleda pa, da se je to zgodilo bolj spontano, kot pa da bi bilo rezultat načrtnega in premišljenega dela. Izkušnje so narekovale nov način razmišljanja in več poskusov, da bi ob takšnemu razvoju tudi ustrezno ravnali. "Pri tem se stare strukture življenja v hiši v novih pogojih niso vedno izkazale kot koristne, včasih celo kot izrazita ovira" (str. 292). Ustvarjale so se narodne, bolj zaprte skupine. Vodstvo se je moralo soočiti z novimi zahtevami in svoje delo prilagajati novim pričakovanjem. Sobivanje ljudi iz različnih okolij, jezikov in z zelo različnimi cerkvenimi izkušnjami za Canisianum sicer ni bilo nič novega, vendar je vse to prinašalo nove izzive in je zahtevalo tudi spremembe struktur. Zahteva po 'inkulturaciji' je postala vsakodnevna naloga, ki se je dotikala vseh udeležencev.

K. H. Neufeld v svoji predstavitvi poudari nekatere značilnosti, ki so zaznamovale delovanje Canisianuma v zadnjih letih, to je predvsem v času po koncilu, na prvo mesto pa postavi spremembe v vodstvu ustanove. F. Lakner je bil zadnji rektor, ki je bil hkrati profesor na Teološki fakulteti in tudi med voditelji Univerze v Innsbrucku. Med dolgoletnimi rektorji, ki so bili hkrati ugledni teološki učitelji, so poleg že omenjenega M. Hofmanna še H. Rahner in J. A. Jungmann in nekateri drugi. Postopno osamosvajanje kolegija se je začelo že s preselitvijo v Saggen leta 1911. Vodenje Canisianuma je postalo ena od rednih služb v avstrijski jezuitski provinci. Čas te funkcije pa se je skrajšal: pogosto so nanjo gledali kot na pripravo za druge službe. Tudi v tem smislu je kolegij sledil dogajanju v Cerkvi po koncilu, ko

---

bil ponovno rektor Canisianuma (1946-49), večkratni dekan Teološke fakultete in v šestdesetih letih preteklega stoletja rektor ter prorektor Univerze v Innsbrucku. V njegovem času je bila ustanovljena tehnična fakulteta, ki je postala del innsbruške univerze. Prim. podatke v Provincialnem arhivu Družbe Jezusove v Ljubljani.

se je le-ta nanovo zavedla svojega mesta v sodobnem svetu in je temu prilagodila oblike svojega služenja.

V zadnjih desetletjih se je jasneje pokazala odvisnost ustanove od družbenega, gospodarskega in političnega razvoja. S prihodom vedno večjega števila študentov iz Azije in Afrike so se povečale težave s sporazumevanjem, kar je imelo pred tem povsem drugoten značaj. Poleg tega so tuji študentje prinašali s seboj neredko drugačno pripravo in predznanje kot pred tem. Tu se pojavi vprašanje, ali so učitelji na fakulteti bili dovolj pozorni na takšne spremembe in ali so se zadosti prilagodili novim okoliščinam. V istem času je zelo upadlo število kandidatov za duhovništvo. Seveda je bilo to za ustanovo, izvorno zamišljeno kot mednarodno, resno vprašanje. Primerljive ustanove v Rimu so lahko zagotavljale nemoteno delovanje in prihod novih študentov. Iz Združenih držav študentje v Innsbruck niso več prihajali. Spremembo je bilo čutiti tudi v Evropi, kjer so želeli imeti voditelji škofij in redovnih skupnosti kandidate za duhovništvo blizu, da jih v neposredni bližini bolje spoznajo in preizkusijo, preden jih pošljejo na izbrane ustanove na nadaljnje izobraževanje. Čas študentskih nemirov je zavod preživel sorazmerno mirno in je ohranil zaupanje odgovornih za izobraževanje v Cerkvi. Vendar so se kmalu pokazale druge posledice novih razmer v družbi, na primer manjša povezanost študentskih skupnosti in vloge domov, kjer so živeli, kar je bilo sad večje mobilnosti in ostajanja v domačem okolju. Spremembe, ki so zajele vse visokošolske ustanove in so prinašale reforme, so imele posledice tudi za domove, kot je bil Canisianum. Podobne posledice je za iste ustanove prinesla kritika dotedanje formacije; pripravo na poklic je bilo mogoče doseči na lažji in cenejši način.

Nazadnje K. H. Neufeld poudari nov pogled Cerkve na izobraževanje na fakultetah in univerzah, ki izhaja iz učenja drugega vaticanskega koncila. Leta 1979 je bila objavljena enciklika *Sapientia Christiana*, ki je postavila okvir delovanja Cerkve na vzgojno-izobraževalnem področju. Okrožnica se odziva na kritične glasove glede cerkvenih izobraževalnih ustanov iz predhodnega obdobja. Škofje iz nemško govorečega prostora so naslednja štiri leta namenili študiju, kako uskladiti cerkveno in državno visokošolsko zakonodajo. V istem času so se v evropskih političnih krogih začele pojavljati nove tendence, ki so šle prav v nasprotno smer. Za mnoge so postale jasne šele z uvažanjem tako imenovanega 'bolonjskega procesa'. Reforma največkrat ne pomeni nič drugega kot uvedbo varčevalnih ukrepov, krajšanje časa študija, omejevanje sredstev ... Tudi po razumevanju voditeljev krajevnih Cerkva naj bi se v krajšem času, z manj učitelji in z manjšimi sredstvi, a ob večjem številu študentov (med katerimi so tudi kandidati za duhovništvo, ki so še pred nedavnim predstavljali pretežni



del študentov teologije, a so zdaj vedno manjša skupina), dosegali isti cilji. Takšen razvoj dogodkov je za ustanovo, kot je Canisianum, prinesel vrsto vprašanj, na katere pristojni še vedno iščejo ustrezne odgovore. Da bi odgovorili na nove razmere, so se leta 2006 avstrijski jezuiti odločili za novo poslanstvo kolegija Canisianum.

Od leta 2007 zavod deluje kot "Mednarodni teološki kolegij, namenjen pretežno duhovnikom in študentom iz škofij, redov in apostolskih skupnosti za podiplomske akademske specializacije in izpopolnjevanje". Ustanova naj bi omogočila ugodne pogoje za skupno življenje, poglobljen študij posameznih ved in pripravo na služenje v Cerkev v duhu uresničevanja lastne poklicnosti. Canisianum želi ostati odprt za nove naloge in kot tak verodostojna ustanova v službi Cerkve in pod vodstvom članov Jezusove družbe.

Bogdan Kolar

## Sejem Didacta 2008 v Stuttgartu

Na novem sejemskeem prizorišču v Stuttgartu je bil od 19. do 23. 2. 2008 z naslovom Gospodarstvo-Izobraževanje-Odgovornost največji sejem o vzgoji in izobraževanju v Evropi. Na njem je v petih razstavnih dvoranah več kot 600 razstavljalcev predstavilo večino vsega, kar zmore nemško govoreči prostor ponuditi danes za vzgojo in izobraževanje. Interesno področje je segalo od vrtca pa vse do vseživljenjskega učenja. Med ponudniki najrazličnejšega pohištva, didaktičnih pripomočkov, oprem laboratorijev, tehničnih učilnic, kuhinj in telovadnic so izstopali zastopniki najrazličnejših podjetji, ki ponujajo novo informacijsko tehnologijo. Najpogosteje je bilo opaziti predstavitve uporabnosti novih tabel za projiciranje in demonstracije učenja v učilnici, opremljeni s prenosnimi računalniki, kar se lahko uporabi tudi za učenje na daljavo.

Številne založbe so predstavile tudi svoje učbenike in druge pripomočke za pouk. Ob tem so ponujali obsežno literaturo za učitelje. Nemške deželne vlade in njihova ministrstva za kult, mladino in šport so izkoristile priložnost in predstavile nove projekte ter se pohvalile z uspehi, še posebej pri raziskavi PISA. Med prednostnimi nalogami so predvsem vprašanje agresivnosti, integracije otrok priseljencev in vključevanje otrok v svet novih tehnologij. Predstavljale so se tudi ustanove, ki učiteljem ponujajo dodatno in nadaljnje izobraževanje pa vse do terapevtskih uslug tako otrokom kot njihovim staršem in učiteljem. Med raznimi predstavljenimi didaktičnimi modeli sta izstopala koncepta Montessorijeve in waldorfske šole.

Veliko bolj kot sami predmeti in knjige so zanimanje vzbudile razne spremljajoče prireditve. Tematsko težišče je bilo zasnovano na štirih točkah: zgodnje učenje in podpora razvoju otroka v vrtcu, izobraževanje na prelomu časa, digitalni svetovi, aktualni trendi pri izobraževanju ob delu. Ves čas je potekal tudi simpozij, ki se je loteval aktualnih vprašanj izobraževanja predvsem z vidika vrednot in vključevanja otrok in mladine v sodoben trg dela.

Ob tem simpoziju so hkrati potekale na več mestih najrazličnejše predstavitve, okrogle mize ter predavanja. Ena najbolj obiskanih prireditev je bil gotovo t. i. didaktični kvartet. Na njem so se pod vodstvom dr. Petra Sloterdijka pogovarjali nemška ministrica za izobraževanje dr. Annette Schavan, dr. Rüdiger Safranski in dr. Konrad Paul Liessmann o aktualnem stanju v nemškem šolskem sistemu in o dilemah sodobnega izobraževanja. Sloterdijk je izzval svoje sogovornike s trditvijo, da se ne učimo za življenje, ampak za šolo, kar naj bi trdil že Seneka. Ob vsem

spreminjanju sveta le šola ostaja z istimi problemi. Ironično je zaključil svoj uvod, da če bi se danes znašel človek izpred stotih let in bi hodil po našem svetu, bi se nikjer več ne mogel znajti. Bil bi popolnoma zgubljen, šele ko bi vstopil v poslopje gimnazije, bi se počutil doma. Tam bi našel kot v dobrih starih časih tablo, klopi, omare, oglasne deske in podobno. Torej bi lahko zaključili, da je šola daleč od življenja, saj ne sledi razvoju. Ministrica mu je odgovorila, da je napetost med šolo in življenjem vedno obstajala, vprašanje je le, če je ta razkorak produktiven in ga izobraževalni sistem izkoristi v dobro otrok. Safranski je izpostavil vlogo šole kot prostora, v katerem lahko nadomestimo negotovost, ki ga daje vsakdanje življenje. V šoli se lotevamo gotovih stvari in odpiramo možnosti, jih preizkušamo, vsaj miselno raziskujemo tisto, kar si v negotovem življenju ne drznemo. Otrok ima tako priložnost eksperimentirati, kar si v sodobnem svetu ne moremo privoščiti. Morda je ravno ta dimenzija šole premalo poudarjena. Zato, po ministričinih besedah, ne smemo kopičiti snovi, ampak otroke vzeti resno in jih pri šolskem 'eksperimentiranju' ustrezno nagovoriti, da ne bodo le čutili, kako jim odrasli nudijo znanje, ampak imeli možnost in začutili poklicanost, da tudi sami prispevajo kaj novega v družbo. Po trditvi Sloterdijka je že v stari Grčiji učitelj nastopil šele takrat, ko je odpovedala vloga očeta. Učitelj je prevzel nekakšno nadomestno, družbeno očetovstvo. Vprašanje je, če v družbi, kjer simbolni red razpada, kjer je življenje vedno bolj difuzno, mora polis še prevzemati to nadomestno očetovstvo. Safranski pravi, da bi to vlogo šola lahko opravila le tako, da se loči od vsakdanjega življenja. Torej še bolj bi morali povečati nekakšne varovalne zidove okrog šol, da ne bi v njene prostore prodrla t.i. utrujena družba. Ministrica je prepričana, da je pač šola vedno ogledalo družbe in noben zid ne more preprečiti, da ne bi videli te slike. Pri tem ne smemo pozabiti, da nam šola v naših otrocih daje sliko, ki je pred časom in zato družba vedno kritizira šolstvo. Dunajski filozof Liessmann je vlogo šole kot možnosti raziskovanja in ustvarjanja nove generacije označil kot vedno bolj nemogočo, saj se ta ustanova vedno bolj enači z gospodarstvom. Pri vseh zadnjih reformah šolstva vedno bolj uporabljajo besedišče, značilno za industrijsko proizvodnjo in tržno gospodarstvo, otrok zato v šoli nič več ne odrašča, ampak se uči, kako se prodati. Pri tem, trdi Sloterdij, najbolj trpi splošno izobraževanje. Kljub temu ni to brez vrednosti v smislu priprave tudi za konkurenčno življenje. Zadnji nemški nobelovec se je razglasil za proizvod stare neuporabne gimnazije in ne kakšnega sodobnega inštituta. Morda bi se morali spet vrniti k staremu triviju, ki je iz človeka naredil bitje sporočanja, govorjenja, izražanja. Vsaka specializacija v šoli vodi v otrokovo omejevanje. Liessemann sprašuje, kako lahko od otroka pričakujemo, da se bo v nežnih letih odločil med tem, kaj bo razvijal. Naj se mar odpove

gledanju ali poslušanju, ko mora izbirati določene predmete, ki to podpirajo? Ali se mora odpovedati likovnemu ustvarjanju in s tem razvijanju vidnega dožemanja, če se odloči za glasbo? Ministrica pravi, da tudi ne more odločati, kaj bo v šoli ali česa ne. Saj navadno tisti, ki želijo v šoli kak nov predmet, to utemeljujejo s tem, da pravijo, da ga zahteva življenje. Zato je izobraževalna politika vedno v obrambni drži pred takimi zahtevami in pred nalogo, da ščiti širino vzgoje in izobraževanja. Safranski doda, da bi tej nalogi take politike največ pripomogla zavest, da je uspeh družbe v tem, da vzgoji novo generacijo zadovoljnih ljudi in ne da proizvedete nove produkte. Iz celotnega pogovora lahko povzamemo, da je za uspešno družbo, ki vzgaja zadovoljne odrasle osebe, veliko bolj pomembna splošna izobrazba kot specializacije. Liessemann je zaključil z ugotovitvami, da mladostnik, ki je bral romane T. Manna, ni takoj sposoben obvladati nove tehnologije, kot njegov prijatelj, ki ne bere, ampak živi z računalnikom. Vendar pa bo bralec romana hitro prekosil poznavalca sodobne tehnologije, če bo to hotel in ob tem pokazal veliko mero inovativnosti.

Na sejmu je svoje mesto imela tudi Cerkev in verska vzgoja v šoli. Kar velik prostor je bil namenjen Cerkvi in njenemu delu na izobraževalno-vzgojnem področju. Na istem mestu in s skupno odgovornostjo sta nastopili katoliška in evangeličanska Cerkev. Poleg predstavitve različnih dejavnosti, kot so zasebne šole in religijski pouk v javnih šolah, je pod naslovom Religija, vrednote, izobraževanje potekal tudi poseben program predavanj. Vsako uro je za dobre pol ure izmenično iz katoliške ali evangeličanske Cerkve, sem ter tja tudi skupaj, pripravil predavanje, pogovor ali predstavitev strokovnjak s področja religijskega izobraževanja. Dotikali so se aktualnih tem, kot je vprašanje sodobnih medijev in možnosti religijske vzgoje in izobraževanja. Srečevanja s trpljenjem in možnosti ohranjanja pravične podobe Boga, nasilja v računalniških igrah in vloge vere pri premagovanju tega, vprašanje evolucije in kreacionizma .... Prav to zadnje naj navedem kot primer. Profesor dr. Karl Ernst Nipkow je začel svoje predavanje s tezo, da vsi govorijo o stvarstvu, čeprav morda Stvarnika ne priznajo. Gre torej samo za neki izraz, ki nima nobenega globljega pomena? Skliceval se je na vlogo svetopisemskega poročila o stvarjenju in znanega astrofizika Hopkinsa. Pri poročilu o stvarjenju gre za drastičen proces demitologizacije, enega najmočnejših v zgodovini človeštva. Nasproti babilonskemu pobožanstvenju vsake stvari, od sonca do živali in rastlin, stopi presežni in en Bog, ki ni ujet v nobeno stvar ali pojav, ampak vse skupaj presega, hkrati pa vnaša nekakšen znanstveni kavzalni red. Zato je nujno, da v šoli ne pozabimo te vloge religije kot osvobajanja in združevanja; otrok namreč ne sme odraščati razcepljen med resnico znanosti in resnico biologije. In na strani evolucije so trenutno dejstva, ki jih mora upošte-

vati tudi vera. Čeprav Nipkow pri tem za učitelje tako biologije kot religije ne vidi težav, če bi se le držali svetopisemske resnice, ki noče biti znanstvena, ampak izhaja iz samega poročila o stvarjenju, da je vse lahko le čudež in nas hoče nagovoriti k slavlju Stvarnika in veselju ob podarjenem življenju. Zakaj torej danes poizkusi kreacionizma? Ker je svet preveč zapleten, človek preveč razvajen, povsod bi rad nekakšen wellness, tudi pri razumevanju sveta, zato je kreacionizem taka 'lena' razlaga, ki nas reši te znanstvene zapletenosti. On kot evangeličan še posebej čuti, da so katoličani tu na boljšem. Imajo učiteljstvo, avtoriteto razlage, ki jim razjasni dileme in prevzame nekakšno odgovornost pri interpretaciji Svetega pisma tam, kjer to pride v spor s sodobnimi znanostmi. Če pa si prepuščen le Svetemu pismu kot evangeličani, pa moraš kot dosledni bralec nekako spraviti v red vse, kar tam piše. Veliko lažje je leno 'dobesedno' brati, kot pa se potruditi in v znanosti znova videti možnost razodevanja Stvarnika. Na vprašanje, če se je treba kreacionistom aktivno zoperstaviti, je odgovoril, da znanost ne potrebuje novega G. Bruna, morda bolj vera pričevalcev. Iz enega in drugega ne smemo delati ideologije, ampak odpirati možnost novega slavja Boga.

Podobno je zvenel tudi t. i. večerni zvon, ki je vsak dan zaključil sejmsko dogajanje na cerkvenem razstavnem prostoru. Surrealistična umetnost Magritta je preko kratke meditacije vsak dan odpirala razumevanje človeka v luči vrednot, vere, predvsem pa rasti k polnosti življenja. Zaključek dneva v kratki tišini in z blagoslovom je kronal željo vseh udeležencev pri prizadevanju, da bi odraščajočim posredovali vrednote, ki jim bodo dale veselja do življenja. Pri posedanju v 'Cerkveni kavarni', ki je bila del sejmske ponudbe na razstavišču katoliške in evangeličanske skupnosti, smo izmenjali kar nekaj odprtih vprašanj organizacije in razumevanja religijskega pouka v Nemčiji in pri nas. Ob tem sva oba, ki sva se tega sejma udeležila, prof. dr. Stanko Gerjolj in doc. dr. Janez Vodičar, ugotovila, kako je za nemško družbo samo po sebi umevno, da je nujni del človekovega odraščanja tudi srečevanje z vprašanji vere. Pri tem nimajo težav z ločevanjem na dobre in slabe prakse ver (sekte in podobno), ampak poskušajo pomagati mlademu človeku, da bi razvil zdrava merila pri izbiri vrednot. Še tako tehnično usmerjen razstavni prostor je poskušal vsaj malo zaobseči pri predstavitvi tudi to področje: pomoč in odprtost do drugih (compassion), zavzetostjo za okolje, notranji mir in zmožnost vzpostavljanja smiselnega življenj itd. Tako se nisva vrnila v Slovenijo le s polnimi torbami knjig in idej, ampak z željo, da bi tudi naš prostor zmogel odkriti vzgojno in izobraževalno vrednost vere, krščanstva in organiziranih verskih skupnosti.

**Avguštin, *Proti akademikom*, prevedel Primož Simoniti. Ljubljana (Slovenska matica) 2006, 135 str. ISBN 978-961-213-159-3**

Pri Slovenski matici je leta 2006 v zbirki Filozofska knjižnica (LIII. zvezek) izšel prevod Avguštinovega dela *Proti akademikom* (*Contra academicos*). Razveseljivo je, da je prevod enega najpomembnejših cerkvenih očetov izšel pod okriljem Filozofske knjižnice. Upati je, da to ni zadnje delo iz bogate zapuščine cerkvenih mislecev, ki so izšli pri tej založbi, in da bodo njihovemu zgledu sledile tudi druge slovenske založbe ter s tem obogatile tudi slovensko misel.

Enajst strani dolga spremna beseda, ki je nastala pod peresom Mirana Špeliča, nas uvede v kontekst nastajanja tega dialoga, na kratko predstavi sogovornike ter njihovo vlogo v pogovoru in vsebino vseh treh knjig dialoga. Ob koncu knjige je objavljen tudi odlomek iz Avguštinovih *Presoj* (*Retractationes*), kjer škof iz Hippa proti koncu svojega življenja (*Presoje* so nastale med letom 426 in 427) poda kritično oceno svojega prvega dela. Prevod tega odlomka je delo Mirana Špeliča. Osrednji del knjige (od str. 18 do str. 129) pa vsebuje odlični prevod Avguštinovega najstarejšega ohranjenega dela; skrben prevod je pripravil akademik Primož Simoniti.

Po letih iskanja resnice se Avguštin vrne h krščanstvu in se prične pripravljati na svoj krst. Kot katehumen se jeseni leta 386 iz Milana za nekaj časa umakne v Kasiciak. Prav ta umik je botroval nastanku prvih Avguštinovih del (pred tem je sicer že napisal delo *O lepem in primernem*, ki pa se je izgubilo že v času Avguštinovega življenja). *Proti akademikom* ali *O akademikih*, kakor je knjiga tudi poimenovana v *Presojah*, je filozofski dialog v treh knjigah. Z njim je avtor želel »s kar najmočnejšimi ugovori odvrniti« (*Presoje I, I*) skepticizem akademikov. Akademija je ena od treh filozofskih smeri iz obdobja helenizma, ki so se v soočanju s stoiki in njihovim materializmom ter empirizmom zatekli k skepticizmu. Pogovor se je odvijal od 10. do 22. novembra, s prekinitvijo od 13. do 19. novembra. Poleg dvaintridesetletnega Avguština v pogovoru aktivno sodelujejo še: Avguštinova učenca Licencij in Trigecij, njegov prijatelj Alipij ter brat Navigij, ki ima v dialogu obrobno vlogo.

Prva knjiga, ki predstavi prve tri dni pogovora, se prične s posvetilom Romanijanu, ki ga avtor povabi, naj se posveti filozofiji in naj s tem posnema svojega sina Licencija, ki je to že storil. V prvi knjigi sta v ospredju predvsem dve vprašanji, s katerima se v glavnem soočata Avguštinova učenca. Sogovornike najprej za-

nima, če je za to, da smo srečni, kar si želijo vsi ljudje, potrebno najti resnico. Licencij, ki je zagovornik skeptikov, trdi, da za srečo zadošča iskanje resnice, Trigecij pa zagovarja mnenje, da za popolno srečo ne zadošča zgolj iskanje resnice, ampak da je potrebno resnico tudi najti. V nadaljevanju prve knjige pa se pogovor odvija tudi ob vprašanju modrosti. Trigecij trdi, da je modrost prava življenjska pot oziroma pot, ki pelje k resnici. Ker se Licencij s to opredelitvijo ne strinja, se Trigecij zateče po pomoč k Avguštinu, ki predstavi definicijo modrosti, ki so jo uporabljali stoiki: modrost je vednost o človeških in božjih stvareh. Tudi s to definicijo se Licencij ne strinja absolutno, saj je mnenja, da je modrost ne samo vednost o človeških in božjih stvareh, ampak tudi skrbno iskanje teh stvari. Vednost je stvar Boga, iskanje te vednosti pa stvar človeka. Ker je Trigecij za nekaj časa ostal brez protiargumentov, je besedo prevzel Avguštin, ki povzame pogovor prve knjige in tudi poda oceno dialoga med Trigecijem in Licencijem in zaključi s kompromisom, da do sreče brez iskanja resnice ne moremo priti.

Tudi druga knjiga se prične s posvetilom in ponovnim vabilom Rominjanu, naj se poda na pot iskanja resnice. Ta uvod obsega kar velik del druge knjige in vsebuje tudi nekatere avtobiografske poddarke iz avtorjeve mladosti. Pogovor, ki sledi temu uvodu, se od-

vija 19. novembra, torej teden dni po zaključku dialoga prve knjige. V tej knjigi sta glavna akterja Avguštin in Alipij, ki je sprejel Licencijevo nalogo braniti akademike. Še pred zamenjavo vlog je Licencij prosil Avguština, naj predstavi osnovni nauk akademikov, ki bi mu lahko pomagal pri pogovoru, Alipij pa razloži razliko med staro in novo akademijo. Ena od tez akademikov je, da človek ne more doseči vednosti o stvareh, ki so del filozofije, kljub temu pa je naloga modrega človeka, da išče resnico. Posledica tega bi bila, da modrec ne more soglašati z nobeno stvarjo, ker bi se drugače motil, saj je vse negotovo. Akademiki so uvedli pojma »sprejemljivega« in »resnici podobnega«, ker so s tem želeli dati nek temelj moralnemu življenju. Če človek namreč ne bi imel nobene gotovosti, ne bi smel delovati. Odprto pa ostaja vprašanje, kako je možno govoriti o »resnici podobnem«, če ne pozna resnice. Avguštin razloži, da je za akademike »sprejemljivo« oz. »resnici podobno« tisto, kar človeka spodbudi k delovanju brez soglasja. Zaključek druge knjige že nakuže temo tretje to je spopad s skepticizmom akademikov.

Tretja knjiga se takoj prične s pogovorom o vlogi usode pri iskanju modrosti ter o razliki med modrecem in filozofom, ki se razvije v Avguštinovo izpodbijanje skepticizma. Mnenje akademikov je, da je nekdo lahko moder, čeprav nima vednosti, kar pa po Av-

guštinovem mnenju ni mogoče, saj naj bi moder človek vedel za modrost. Alipij kmalu prizna poraz in pove, da se ne more več kosati z Avguštinovimi besedami, a Avguštin ga prosi, naj še nekaj časa brani stališče akademikov. Alipij in Avguštin se strinjata, da lahko človeku resnico pokaže samo božanstvo. Nekje po tretjini tretje knjige pride do prehoda od dialoga k Avguštinovemu monologu, s katerim ovrže skepticizem akademikov in pokaže, da je poznavanje resnice možno. Ob koncu tega monologa Avguštin prizna, da tudi sam še ni dojel človeške modrosti, da pa upa, da mu bo to v nadaljnjem življenju še uspelo. Pri tem pa se bo upiral tako na Kristusovo avtoriteto kot na razum. Avguštin tako na začetku svoje krščanske poti nakaže dvojni vidik pristopa k resnici:

verovanje in razumevanje. Zaključek dialoga odraža mnenje, da (Platonova) filozofija lahko postavi temelj, ki pomaga pri iskanju prave modrosti, ki jo razodeva Bog. Po tem dolgem govoru pove svojo oceno še Alipij, ki pritrdi Avguštinovi misli in Avguštin označi za vodjo, ki bo vse zbrane popeljal k resnici, ki jo kaže Bog.

Dialog *Proti akademikom* lahko spodbudi k razmišljanju tudi današnjega bralca, ki se v 21. stoletju na eni strani sooča s pretiranim zaupanjem v znanost, na drugi strani pa tava v senci skepticizma in dvomov. Avguštin bralca s svojim prvim dialogom spodbudi, naj spoznava resnico tako s pomočjo razuma kot božjega razodetja.

Gregor Lavrinec

---

Ricoeur, Paul. 2007. *Reflections on The Just*. Chicago: University of Chicago Press. 265 str. ISBN 978-0-226-71345-8. (izvirnik: 2001. *Le Juste 2*. Paris: Editions Esprit).

Leta 2005 umrli francoski filozof Paul Ricoeur je v zadnjih letih svojega življenja veljal za enega največjih mislecev svoje generacije. Skoraj na vseh področjih sodobne filozofije je pustil neizbrisno sled. Več kot petdeset let ustvarjalnega razmišljanja, pisanja o temeljnih človeških vprašanjih in tudi poseganja neposre-

dno v prakso sta vodili široko znanje in izkušnja. V nekaterih filozofskih panogah, kot so fenomenologija, hermenevtika in strukturalizem, je zarisal nove poti, ki bodo odločilne v raziskovanju in miselnih tokovih tudi v prihodnosti. Raziskoval je človekovo duševno in duhovno strukturo in jezik, zlasti metaforo, preizkusil se je tudi v etiki in teologiji. Po objavi obsežnega antropološkega dela *Čas in pripoved* (med leti 1984 in 1988), ki je med drugim rezultat njegovega poglobljenega študija izročila ameriške



politične, socialne in kulturne antropologije (Alexis de Tocqueville in njegovega izročila v Ameriki in Evropi), sta ga ti dve področji vedno bolj privlačili. To delo, ki je dejansko predstavljalo Ricoeurjevo veličastno vrnitev v domovino (1985), je v naslednjih letih botrovalo številnim objavam s tega področja. Leta 1990 je Ricoeur objavil eno svojih najbolj specifičnih del, *Jaz kot drugi (Soi-même comme un autre)*, ki ga je sam kasneje vedno imenoval svojo »malo etiko« (str. 45). V zadnjem obdobju svojega življenja je napisal nekaj esejističnih in medita tivnih tekstov s področja filozofske etike in moralne filozofije, za katere je sam mislil, da bodo ostala v senci njegovih bolj znanih del. Med leti 1995 in 2001 jih je zbral v dveh knjigah: *Pravično (Le Juste)* in *Pravično 2 (Le Juste 2)*; v angleškem prevodu, ki ga imam pred seboj, je naslov drugega dela *Razmišljanje o pravičnem*).

V uvodu k drugemu delu oz. k *Razmišljanju o pravičnem*, ki ga sestavlja 15 esejev o terminološkem in konceptualnem viru samostalniške rabe pridevnika *pravično* (v srednjem spolu), je avtor opredelil svojo odločitev za delitev te tematike na dva zvezka. V prvem zvezku je ravno tako obravnaval samostalniško rabo pridevnika *pravično*, toda bolj pod vidikom razmerja med filozofsko (aristotelско) idejo pravičnosti in moralno vlogo institucionalizirane pravičnosti (npr. v

*pravni državi*). V tem zvezku (*Le Juste 2* oziroma *Razmišljanje o pravičnem*) se je posvetil izvorni rabi samostalniškega pridevnika *pravično* v Platonovih *Dialogih* (pet esejev, str. 36–120), sledil tej ideji pri nekaterih sodobnejših avtorjih (pet, esejev, str. 123–184) in ta koncept nazadnje preizkusil na petih praktičnih področjih etičnega ravnanja (pet esejev, str. 187–248). V prvem delu s podnaslovom *Študij* je pet esejev o etiki kot temeljni filozofiji, o etiki kot antropologiji ter njenem razmerju do morale in resnice, o etiki kot avtonomiji, o etiki kot avtoriteti in o etiki kot interpretaciji oziroma prevodu. Ta etika kot 'prva filozofija', kakor jo je imenoval Emmanuel Lévinas, izvira iz antične Grčije in predstavlja jeziček na tehtnici, na kateri sta se tehtali kultura in morala, znanost in modrost, skratka: razmerje med resnico (alétheia) in dobrim. V drugem delu s podnaslovom *Branje sodobnikov* je pet esejev o pravičnosti, kot jo je obravnavalo pet sodobnejših avtorjev: Otfried Höffe, Max Weber, Pierre Bouretz, Antoine Garapon in Charles Taylor. V tretjem delu s podnaslovom *Vaje* je pet esejev, v katerih Ricoeur aplicira etični pojem pravičnega na nekaterih področjih, ki so posebej občutljiva za etiko, moralo in kulturo, in sicer na medicinskem, pravnem in družbenem področju ter v politiki in zgodovini. V knjigi je poleg tega še razmeroma dolg avtorjev *Uvod* (1–41), *Epilog* (249–

256), seznam literature ter imensko in stvarno kazalo.

Tistim, ki poznajo Ricoeurja, že sami naslovi prebudijo asociacije na kohezivnost njegove misli, četudi se je v več kot pol stoletja ustvarjanja njegova dejavnost razprostrla skoraj na vsa področja sodobne humanistike in družboslovja. To tudi pove, zakaj je mogoče Ricoeurja brati od zadaj naprej in v sklepnih opombah videti motive za nastanek posamičnih del in tekstov v preteklosti. Ta vidik je morda eden od ključnih momentov pri branju in analizi te knjige. V njej je veliko avtobiografskih elementov, pojasnjevanja geneze posamičnih pojmov in zlasti tudi pojasnilo, zakaj se je Ricoeur v drugi polovici svojega ustvarjanja vse pogosteje ukvarjal z etičnimi dilemami, kot jih je zaznal že Aristotel, in vsebino osebne odgovornosti in nujnosti, da se tiha privolitev normativnim in avtoritativnim vsebinam v obdobju osebne zgodovine pojasni v obliki priobčljive govorice oziroma praktične modrosti. To pa ne pomeni, da je osebna odgovornost sama po sebi kak razlog za to, da bi jo obravnaval kot podlago pravne (družbene) in politične razprave o etiki. Dejstvo, da je človek odgovoren za svoja dejanja, je sicer bistveni element kasnejšega razmišljanja o pravni in politični odgovornosti v kakem dejanju, toda osebna odgovornost še ne pomeni avtomatične odgovornosti na drugih področjih. Ricoeur trdi, da to, kako je

kdo pripravljen prevzeti odgovornost za svoje dejanje, še ne pomeni, da je v svojem dejanju prepoznal tudi tako napako, zaradi katere bi moral hkrati postati tudi kazensko ali politično odgovoren. To razlikovanje je ključnega pomena za razumevanje integritete posameznika, za razumevanje odnosa med posameznikom in družbo in avtonomije posameznih področij človeške dejavnosti. Ricoeur se s tem ne izogiba družbeni oziroma politični odgovornosti, pač pa se vprašuje o odgovornosti spričo dveh ekstremnih pozicij v javnem oziroma družbenem življenju, ki na eni strani ne dovoljuje nobenih napak in članom družbe grozi s sankcijami za neodgovorno tveganje, na drugi strani pa se izgublja občutek odgovornosti v begu v tako imenovano timsko odločanje. »Raje bi se osredotočil na idejo odgovornosti, preden se jo preverja pred drugimi instancami,« pravi Ricoeur (251). Neposreden povod za to razmišljanje je bilo Ricoeurjevo pričanje na procesu zoper medicinsko sestro Georgine Dufoix, ki so jo leta 1991 obdolžili, češ da je kazensko odgovorna za okužbo s HIV, do katere je prišlo pri transfuziji, in da naj nase prevzame tudi osebno odgovornost (odpoved službe). Ta način ugotavljanja odgovornosti – in seveda tudi pravičnosti – je v veliki meri vplival na porast diskretnih odločitev komisij, v katerih se člani komisij odločajo brez najmanjše pozornosti do oseb, se

tako rekoč odločajo brez odgovornosti kot take, ampak so le obrtniki, ki dobro opravljajo svoje delo. Medtem ko se je odločitev sodišča v omenjenem primeru glasila »odgovorna, ampak ne kriva«, je Ricoeur opozoril na to, da pred ugotavljanjem sestrine odgovornosti ni bilo nobene predhodne razprave o odgovornosti na politični ravni, pač pa le glas politične javnosti, da mora za svojo napako vsekakor odgovarjati. Izkazalo se je, da je bil sodni proces izraz spopada med političnimi strujami, ki so s kazanjem prsta na druge prikrivale, da pristajajo na 'igro na izpadanje', čeprav bi bilo za demokracijo bolj normalno, da bi se politično nesoglasje rešilo na politični ravni. Ta primer dokaj razločno pokaže, da je javna odgovornost povsod tam, kjer človek ravna v skladu z idejo, smoter dejanja pa je, da bo opravljeno dobro, da pa je osebna odgovornost tisto ravnanje, katerega predmet je človek sam, ravnanje torej, ki nima pravil, ki bi veljala vedno, pa tudi ne pravil, ki bi jih lahko človek prejel zunaj sebe v kakem splošnem kodeksu.

Paul Ricoeur v obsežnem uvodu razlaga ozadje svojih esejev v tej knjigi in razloge, zakaj pripisuje osebni odgovornosti paradigmatičnost svojega ustvarjanja v zadnjih 20 letih. V vseh esejih poskuša sistematično prikazati svoj napredek glede pojmovanja prištevnosti (*imputability*) in na osnovi zgodovinskega razvoja po-

kazati, na kakšen način je epistemologija – znanost in znanstveno spoznanje – bistveno povezana z etičnimi držami. »Pravičnost je na delu na vsaki točki etičnega in moralnega iskanja, še več, označuje cirkularnost morale in etike« (str. 3). S tem, da Ricoeur moralnemu in etičnemu pripisuje neko predeksistentnost, izreka temeljno nezaupnico tezi, da je mogoče resnico spoznati brez etične opredelitve. V tem vidi razlog velike popularnosti klasične grške filozofije, zlasti Aristotelovega razumevanja kreposti. Predhodna vrednost pravičnega na ravni praktične filozofije se še okrepi v položaju konflikta in nasilja, ki povečujeta tragično razsežnost vrednostno neopredeljenih dejanj. Epistemologija in modrost sta okvir razmerja med pravičnim in resnico, ki kulminira v dobrosti. Ricoeur trdi, da je prepletenost resničnosti s pravičnostjo oziroma z etičnim in moralnim tako bistvena, da nekaterih stvari, na primer osvajanja Amerik ali nacizma, ni mogoče spoznati, če se jih prej ne obsodi. Znanstveno resnico, ki misli o sebi, da je resnična, ne da bi se morala sklicevati na moralnost, in je nepotrpežljiva, kadar zadene na prisilo ali omejitev, ima Ricoeur za nepotreben znanstveni asketizem, ki razvrednoti vsaj tri elemente človeškega iskanja resnice: spominjanje, zgodovino in odpuščanje. »Epistemologija se ne izčrpa z znanstveno refleksijo« (14), pa tudi znanstvenika ni mogoče

opredeliti, ne da bi hkrati opredelili človeško bitje. Ne glede na to, da lahko vidik pravičnosti v raziskovanju resničnosti povzroča negotovost, je upoštevanje odgovornosti v vsakršnem človeškem delu porok stabilnosti. Vidik obveznosti, ki ga na primer izraža naravni zakon in je viden v paradoksu avtoritete, kaže na to, da je legitimnost vpisana v stvarnost in da etika oziroma moralista le stvar dogovora med ljudmi. To zlasti ponazarja interval pluralnosti med ljudmi, kjer pluralnost ne zadeva le jezika, pač pa tudi samo družbenost; identičnost med spoznanjem in stvarnostjo je pri ljudeh bistveno povezana z ugotavljanjem različnosti drugih in odnosov z drugimi. Zato stavek, »da šteje vsako življenje in da ni nobeno življenje pomembnejše od drugih« (Thomas Nagel glede raziskovanja na ljudeh), lahko pomeni, da človek svojega spoznanja ne more preprosto posplošiti, še najmanj v smislu kake splošne morale, pač pa lahko svoje spoznanje izrazi v mejah pravične razumnosti. Humanost obstaja le kot fragmentarnost. Ricoeur je v svoji dolgoletni filozofski dejavnosti evidentiral nekatere probleme, ki so se končno izkazali kot etični. Prevajanje kot vidik razumevanja fragmentarnosti oziroma etičnosti spoznanega je bral z vidika pripovedi o babilonskem stolpu. V tej zgodbi je fragmentarnost problematična, ker preprečuje hitro uveljavitev univerzalnosti oziroma eno-

umnosti spoznane resnice. Zato Ricoeur prevajanje razume kot dvojno nalogo: vsakemu prevodu iz tujega v domače bi moral slediti prevod istega teksta iz domačega nazaj v jezik, iz katerega je bilo nekaj prevedeno, in sicer v smislu cirkularnosti. Če pustimo ob strani dejstvo, da je popoln prevod nemogoč, pravi Ricoeur, pa prav nujnost prevajanja kaže, da je človeška stvarnost fragmentarna in v medsebojnem odnosu, še preden se lahko človek tega zave, in da bi bilo izpostavljeni človeški (etični) način spoznanja nesmiselno, če ne bi bila to ena prvih stvari, na katero človek zadene v raziskovanju resničnosti. V tem je tudi razlog, da je zgodba o babilonskem stolpu stvar človeške predzgodovine v istem smislu, kot je stvar človeške predzgodovine tudi vprašanje o tem, od kod je človek. Zgodba o babilonskem stolpu je ključnega pomena v nešteti primerih današnjega sveta, v katerih se naloga prevajanja razume kot breme in omejitev.

Ne glede na to, na kakšen način se človek srečuje s samostalnim *pravičnim* oziroma strukturo *človeške*, to je *nestalne* stvarnosti, je po Ricoeurju treba priznati, da stvarnost temelji na teleološkem redu in da so deontologija, različne oblike šibke normativnosti in regionalne etike tako rekoč izraz nujnosti, da se lahko uveljavi dialektika med avtonomijo in ranljivostjo. Avtonomija je najšibkejši in najbolj ranljiv člen celotne stvarnosti. Paradoks je v tem, da

šele avtonomija zagotavlja stabilnost in možnost reformulacije – prevajanja preteklih obvezujočih spoznanj in praktične modrosti. Ta dialektika med univerzalnim in zgodovinskim je eden od temeljnih okvirov pozicioniranja pravičnosti kot veziva stvarnosti.

Ricoeur je svoje eseje v knjigi uredil tako, da je načelom razmerja znotraj človeške stvarnosti – to je razmerju med zgodovino in univerzalizmom –, ki so identična načelom razmerij znotraj celotnega obstoječega sveta, pripisal formalni značaj – na primer v obliki Habermasove 'etike diskurza' –, in sicer tako, da je obenem poudaril teleološki značaj

stvarnosti, ki bi bila taka, tudi če človeka ne bi bilo. Teleološki značaj stvarnosti namreč pomeni ravno to, da je pojav človeka eden od bistveni izrazov smiselnosti stvarjenja in da je teleološki značaj stvarnosti prvo pomembno spoznanje, v katerem človek v ciljnih stvarstva prepozna tudi svoj lastni cilj. Iz tega zornega kota je to Ricoeurjevo delo ključnega pomena za razumevanje celotnega njegovega opusa. Eseji pa po drugi strani predpostavljajo poznavanje Ricoeurjeve terminologije in niso tako enostavno branje. Bolj potrebno kot enostavno.

Anton Mlinar

**Irena Avsenik Nabergoj, *Mirror of Reality and Dreams. Stories and Confessions by Ivan Cankar*, Frankfurt am Main . Berlin . Bern . Bruxelles . New York . Oxford . Wien: Peter Lang, 2008, 309 str., ilustr. ISBN 978-3-631-57812-4.**

Konec leta 2005 je največja slovenska založba Mladinska knjiga izdala izvirno knjigo slovenistke dr. Irene Avsenik Nabergoj z naslovom *Ljubezen in krivda Ivana Cankarja*. Delo je razčlenjeno v naslednje oddelke:

- Uvod (str. 15-64);
- Prvi del: Krivda in skrušenost v izpovedih ljubezni do matere (str. 65-163);
- Drugi del: Hrepenenje in kriv-

da v doživljanju ljubezni do ženske (str. 165-294);

- Tretji del: Krivda, kazni in odpuščanje v odnosu do sočloveka in družbe (str. 295-578);
- Četrty del: Greh, krivda, kazni in odpuščanje v odnosu do Boga (str. 579-691);
- Povzetek (str. 693-708);
- Summary (str. 709-726);
- Bibliografija (str. 727-751)
- Kazala (str. 753-794).

Tretji del slovenske izdaje, ki je daleč najdaljši, je v dopolnjeni obliki in z ustreznim novim uvodom ter sklepom poleti 2008 izšel pri mednarodni založbi Peter Lang, Internationaler Europäischer Verlag der Wissenschaften,

v Frankfurtu. Ob tej priložnosti se avtorica knjige in Teološka fakulteta, ki si prizadeva za razvoj humanističnih študij in njihovih objav, iskreno zahvaljujeta Holdingu Slovenske elektrarne d.o.o. za sponzorski delež, ki pokriva večji del stroškov prevoda.

Monografija o Cankarju je sad poglobljene in primerjalno tematsko usmerjene analize celotnega Cankarjevega literarnega opusa. Analiza Cankarjevega literarnega opusa je razkrila globoko pisateljevo zasidranost v starogrškem, krščanskem in sodobnem literarnem, filozofskem in teološkem svetu verovanj, motivov in vrednot. Cankarjev samosvoj literarni slog zajema veliko simboličnih prvin, zaradi česar pojmi greh, krivda, kazen in sprava pogosto niso besedno izraženi, a vseeno prežemajo Cankarjeva dela kot ena osrednjih tematik. V predstavitvi Cankarjevih del v štirih oddelkih monografije je bila pomembna odločitev avtorice, da zasleduje razvoj Cankarjevega doživljanja greha, krivde, kazni in odpuščanja oziroma sprave od prvih pisateljevih literarnih zapisov vse do njegove zadnje knjige *Podobe iz sanj*. Na začetku pisatelja močno zaznamuje katoliško okolje in revščina njegove družine (1892-1899). Sledilo je pisateljevo življenje v revnem predmestju Dunaja (1899-1909). Po vrnitvi v domovino se je umaknil na Rožnik in je tam preživel zadnje ustvarjalno obdobje in leta prve svetovne vojne (1909-1918). Zla-

sti v analizi pisateljevih avtobiografskih del se avtorica opira tudi na njegovo korespondenco.

Delna angleška izdaja knjige je velika novost, ker je prva monografska študija o našem največjem pisatelju v angleščini. V uvodu je avtorica izpostavila Cankarjev dialog v okviru srednjeevropskih literarnih tokov njegovega časa in izraznost ter simbolizem v Cankarjevih delih, ki jih je ustvaril v dunajskem obdobju. Zelo obsežen tretji del slovenske monografije v angleški izdaji prihaja v času, ko so družbena in sploh socialna vprašanja spet stopila v ospredje in v marsičem spominjajo na situacijo v Cankarjevem času. Večina Cankarjevih del obravnava vprašanje odnosa do sočloveka in družbe. Vsa velika dela moralne in socialne kritike kažejo, da je Cankar imel izjemno sposobnost globinskega pogleda v človekovo šibkost kot posledico iracionalnih sil, v vse vrste bolečine, ki jih poraja človeško trpljenje, predvsem doživljanje različnih krivic, ki jih povzročajo samopašna človeška oblast, predvsem pa v skrivnostno in nezmotljivo delovanje človekove vesti, ki jo priznava kot najvišje praktično etično vodilo in moralno načelo. Cankar je med vsemi slovenskimi pisatelji najgloblje podrl v skrivnostno delovanje človekove vesti in razkril vse barve njene neizprosne notranje sodbe. Tako mu je bil dan uvid v veličino najvišje stopnje svobode, vera v nujnost zvestobe resnici, potreba po po-

polni življenjski in umetniški pristnosti. V socialni in moralni kritiki Cankar uveljavlja osnovno krščansko postavko, da je samo Bog pravičen in torej samo on pravično sodi slehernega človeka. Cankarja je najbolj prevzel moralni lik Kristusa, ki je bil obsojen brez krivde in je s svojo smrtjo odrešil vse ljudi. V tem duhovnem obzorju je dozorela njegova vera, da je človekova potreba po odpuščanju in spravi močnejša, kakor zahteva po pravičnem povračilu.

Docentka Irena Avsenik Nabergerj vsa dela Ivana Cankarja analizira tako, da lahko v polnosti spregovori Cankar sam z izrazno močjo svojih tem, z lepoto svojega simbolnega jezika in z bogastvom literarnih oblik. Večina Cankarjevih del izpričuje, da so ta literarna dela nekakšne avtobiografije. Ivan Cankar je klasik slovenskega realizma in povezuje teme o človeškem trpljenju in hrepenenju po končni razrešitvi nezadovoljivega stanja z ostro moralno in socialno kritiko. Osebe, ki jih opisuje, kažejo neposrednost izkušnje, strastno spopadanje z resničnostjo in globino slutenj, ki z notranjo nujnostjo porajajo sanje z občutkom zadnje resničnosti. Cankarju je šlo za etična, religiozna in socialna vprašanja z dokončne perspektive. Osebe, ki nastopajo v njegovih delih, so pogosto zelo nežne, čustvene in skromne, moški in ženske, ki stremijo po idealu najvišjega dobrega, čeprav jim ni dana potrebna notranja moč, da bi ideale ure-

sničili. Njihova čustva in strasti jih pogosto tako prevzamejo, da se njihova dejanja končajo v mešanici resničnosti in sanj.

Avtorica previdno opozarja na meje teoretične presoje avtentičnosti Cankarjevih pripovedi in izpovedi. Navajanje pogledov teoretikov filozofije, psihologije in teologije raziskovalki literarnih del pomagajo ustvariti zanesljivo osnovo za kritično oceno temeljnega vprašanja: koliko Cankarjeva dela odražajo življenjski stik z evropsko literaturo in z nekaterimi deli filozofske, psihološke in teološke narave, koliko je pisatelj samonikla literarna osebnost in kakšno je razmerje med obliko in vsebino. Avtorica študij o Ivanu Cankarju bralca mestoma sooča z vprašanjem o morebitnih vplivih literarnih izročil in prepričljivo zaključuje, da je Cankar kljub očitnemu globinskemu stiku z deli nekaterih pisateljev iz antike in sodobnega sveta teme in figure tako organsko vključeval v svoje literarne umetnine, da meje med njegovim in tujim ni mogoče z gotovostjo označiti.

Avtorica v predstavitev Cankarjevih del vključuje tudi sveto-pisemske teme, metafore in tipologije. Očitno je, da je Ivan Cankar Sveto pismo dojemal v njegovem najglobljem sporočilnem bistvu, kot knjigo pričakovanja novih resničnosti, ki jih dojemata le tisti človeški duh, ki ga privlačijo najvišji ideali in najgloblji razlogi za medčloveško sočutje. Ivan Cankar podobno kot številni sve-

topisemski pisci razkriva vso neobvladljivo silo strasti in teženj posameznih oseb, ki v nekaterih okoliščinah popolnoma razgalijo svojo notranjost. Cankarjeva dela razkrivajo izrazito preroškega duha. Znani preroki so izrecno poudarjali ključno postavko svojega poslanstva, ki je značilno za vse svetopisemske pisce. Pisali so na temelju svoje lastne izkušnje o notranjih razodetjih in svojega opazovanja vidne resničnosti. Njihova posebna sposobnost se kaže v upodabljanju harmoničnih ali patoloških čustev posameznih oseb. Bili so vzgojitelji in moralni vodje ljudstva v nasprotju s pokvarjenimi političnimi voditelji. Bili so tako prepričani, da so na pravi poti, da so na vse možne načine poskušali osvoboditi poslušalce iz udobne gotovosti, čeprav so se zavedali, da njihovo prizadevanje ne bo rodilo uspeha.

Najbolj povedna lastnost svetopisemskega slovstva je zaznava osebnih konfliktov, ki se kažejo pod površino, v jedru človekove duše. Pripovedi so resne in strastne ter predstavljajo žive oblike stanja duše na osebni in družbeni ravni v skrajnih kontrastih. V svetopisemskih zgodbah najdemo menjave od ljubezni do sovraštva, od Božjega navdiha in ponižne vdanosti do živalske brutalnosti. Pripovedi o človeških značajih so opisi grozljive

notranje izkušnje obupa in kesanja, nerazumne in nezmerne poželjivosti, uroka magičnih sil, ovadbe in izdaje. Po drugi strani so osebe velikega duha in veliko-dušnosti, ki ustvarjajo novo upanje in novo življenje iz notranjosti in jih navdihujejo ljubezen in žrtvovanje, samožrtvovanje za dobrobit tistih, ki trpijo, moč notranje odločnosti, zavestno zavračanje zlonamernosti, neprestano prizadevanje za čistost bivanja in teženje po svetosti.

Vse osebnosti svetopisemskih zgodb in preroških besedil so predstavljene kot ljudje, ki jih lahko zadene nesreča ali ponižanje zaradi njihove lastne krivde ali po krivdi krivičnih, kljub temu njihova dejanja in besede razodevajo presežno dostojanstvo Boga. Njihova veličina, ki se dvigne iz ponižanja, je skoraj nadčloveška in je podoba Božje veličine. Ob vstajenju iz ponižanja, so povišani v pravem smislu in razodevajo bogato bivanje, bogat razvoj v ljudi za vse čase. Duhovno gibanje v globini navadnih ljudi priča za notranjo izkušnjo pokorščine in vere, ki premaga celo najbolj brezupne okoliščine. V skupnosti z Bogom človeška šibkost dobi največjo moč prav iz svoje šibkosti, v uporabi proti Bogu pa se vsaka veličina sesuje v prah.

Jože Krašovec



## Tanja Repič

Rojena 1979 v Šempetru pri Novi Gorici. Srednješolsko izobraževanje je 1998 zaključila na Škofijski gimnaziji v Vipavi. Diplomirala 2004 iz socialne pedagogike na Pedagoški fakulteti. Doktorirala 14. 2. 2008 s tezo **Spolna zloraba in proces relacijske družinske terapije** pod mentorstvom dr. Christiana Gostečnika. Trenutno deluje kot asistentka pri Katedri za psihologijo in sociologijo religije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

Disertacija obravnava v zadnjih letih zelo aktualno problematiko. Razdeljena je na teoretični in empirični del. V teoretičnem delu je temeljito, poglobljeno in tudi obsežno predstavljen historiat kot tudi sedanje stanje raziskav in teoretskih interpretacij spolne zlorabe, kar je dopolnjeno in nadgrajeno z relacijsko družinskim terapevtskim modelom. Pri tem je še poseben poudarek na razjasnitvi in razumevanju posledic spolne zlorabe na štirih področjih: na področju telesnosti, spolnosti, samopodobe in primarne oziroma izvirne družine spolno zlorabljenih. Namen empiričnega dela disertacije je bil predvsem osredotočiti se na dve znanstvenoraziskovalni vprašanji, in sicer – kakšne so bile *spremembe* v procesu RDT pri spolno zlorabljenih in kakšne so *značilnosti procesa RDT* pri predelovanju travme spolne zlorabe. V ta namen je bila devet mesecev spremljalna zaprta terapevtska skupina prostovoljcev, ki so bili v preteklosti žrtve spolne zlorabe. Za bolj verodostojne rezultate so bili pridobljeni tako kvalitativni kot kvantitativni podatki.

Rezultati po koncu procesa RDT so pokazali na statistično pomembne razlike in spremembe v boljšem funkcioniranju v izvorni družini in v bolj pozitivni samopodobi. Prav tako so se zgodile tudi mnoge pozitivne spremembe na področju odnosa do telesa in v doživljanju spolnosti.

Odgovor na drugo znanstvenoraziskovalno vprašanje v zvezi z *značilnostmi procesa RDT* pri predelovanju travme spolne zlorabe je pokazal, da so se pri vseh udeležencih v času terapevtskega procesa začela prebujati potlačena čutenja, afekti spolne zlorabe (gnus, strah, sram, žalost ...), s katerimi so živeli po več let in jih nezavedno uspešno regulirali z različnimi *afektivnimi psihičnimi konstrukti* (kričje, uživanjem različnih substanc, konflikti, čustvenimi partnerstvi, občutji nesposobnosti, manjvrednosti, negativno telesno samopodobo ...) ter *simptomi kompulzivne retravmatizacije* (zamrznitev med

spolnostjo, spolno vzburjanje ob slikah, vedenjih, položajih, ki so spominjali na zlorabo). Sam proces je najprej potekal na *kognitivnem nivoju* (začeli so razumevati, kaj se dogaja, ko doživljajo neko stisko, ki je povezana s spolno zlorabo), šele potem na *čustvenem nivoju* (začeli so čutiti in nadzorovati čustvene reakcije, ki so povezane s spolno zlorabo), nenazadnje pa tudi na *telesnem nivoju* (spreminjati so se začele tudi telesne senzacije, ki so bile med spolno zlorabo prisotne, čeprav morda zamrznjene).

Bistvene spremembe pri udeležencih potrjujejo upravičenost uporabe pristopa RDT pri spolno zlorabljenih, ki celostno in intenzivno obdela ter razrešuje tovrstno travmo. Disertacija je vsekakor izviren in tehten znanstvenoraziskovalni prispevek, ki bogati zakladnico psiholoških spoznanj in predstavlja pomemben dosežek na področju psihoterapije in klinične psihologije, saj do sedaj še ni bilo nobenih raziskav niti o učinkovitosti in niti o procesu RDT pri spolno zlorabljenih.

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov uredništva / Address of editorial</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Miran Špelič OFM
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Viceeditor</b>	Igor Bahovec
<b>Uredniški svet / Scientific council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM <sup>Cap</sup> , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants</b>	Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM <sup>Conv</sup> , Maksimilijan Matjaž, Mari Jože Osredkar OFM, Robert Petkovšek CM, Božo Rustja, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
<b>Prevodi / Translations</b>	Vera Lamut
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Jože Kurinčič
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	Impress d.d., Ivančna Gorica
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Stanko Gerjolj CM
<b>Izvirne prispevkove v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 29 EUR za tujino: 42 EUR (Evropa), 62 USD (ostalo navadno), 74 USD (ostalo prednostno); na naslov: Teološka fakulteta FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	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. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja tudi v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in 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 njem objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si**



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima svoje korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah ter najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi na Univerzi v Ljubljani ena od petih ustanovnih fakultet. Njen predhodnik je bil jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kot ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu tretjega tisočletja ob stalni skrbi za kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in človeku, o Božjem učlovečenju in človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in izročilo ter upoštevajoč domet človekove misli želi usposobiti svoje študente in študentke za jasen premislek o temah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, pri tem sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov za duhovništvo ter laičnih sodelavcev in sodelavk v Cerkvi in širši družbi.

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**3**

**Letnik 68  
Leto 2008**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2008**

## 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. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

## Znanstvena knjižnica TEOF

1. Janez Juhant (ur.), Na poti k resnici in spravi  
s.n. Edo Škulj (ur.), Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. Robert Petkovšek, Heidegger-Index
3. Janez Juhant (ur.), Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. Peter Kvaternik (ur.), V prelomnih časih
5. Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.), Mislec in kolesja ideologij.  
Filozof Janez Janžekovič
6. Miran Špelič OFM, La poverta' 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

## TEOLOŠKI SIMPOZIJ 2008 / THEOLOGICAL SYMPOSIUM 2008

- 309 Slavko Krajnc OFMConv**, Teološki simpozij 2008: Družina »zveza, zaveza, obveza, odveza« (spremna beseda)  
*Theological Symposium 2008: Family as »Bond, Covenant, Obligation, Absolution«*
- 331 Vinko Potočnik**, Družina kot zveza: Družinske vezi v vrtincih sodobnosti  
*Family as a Bond: Family Ties in the Whirlpool of Modern Times*
- 337 Marjan Turnšek**, Družina kot zaveza: Zakrament zakona – temelj družinske zaveze  
*Family as a Covenant: Sacrament of Marriage – the Foundation of Family Covenant*
- 351 Tadej Strehovec OFM**, Družina kot obveza: Etični in pastoralni vidiki vzgoje za zakonsko in družinsko življenje  
*Family as an Obligation: Ethical and Pastoral Aspects of Education for Marital and Family Life*
- 363 Christian Gostečnik OFM**, Družina kot odveza: Odrešenjski prostor za razreševanje travmatičnih doživetij  
*Family as an Absolution: Redemptive Setting for Healing Traumatic Experiences*

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 379 Iliaria Montanar SL**, A trent'anni dalla morte di Papa Montini e del vescovo di Maribor mons. Držečnik: due figure simili per sensibilità umana ed ecclesiale  
*Trideset let od smrti papeža Montinija in mariborskega škofa msgr. Držečnika: dve osebnosti s skupnim čutom za človeka in Cerkev*  
*Thirty Years from the Death of Pope Montini and of the Bishop of Maribor Msgr. Držečnik: Two Similar Persons with a Common Sensitivity for People and the Church*
- 399 Tadej Rifel**, Pogledi na Trubarja in reformacijo ob njegovi štiristoletnici – sto let pozneje  
*Views on Trubar and Reformation at His 400th Anniversary – One Hundred Years Later*
- 423 Aid Smajić**, Psychology of Religion and Intercultural Dialogue and Tolerance  
*Psihologija religije in medkulturni dialog ter strpnost*

## POROČILA / REPORTS

- 437 Bogdan Kolar SDB**, Teološka fakulteta v študijskem letu 2007/08
- 445 Anton Mlinar**, Pot k odgovornosti: Etika v raziskovalnem vsakdanjiku, Gradec, 30. september 2008
- 450 Andrej Saje**, Trubarjev simpozij v Rimu

## OCENE / REVIEWS

- 455 Janez Vodičar SDB**, Alojzije Hobljaj, Teološko-katehetska ishodišta vjerskoga odgoja u ranom djetinstvu
- 458 Anton Mlinar**, Sylvia Kade, Alternde Institutionen – Wissenstransfer im Generationenwechsel
- 461 Bogdan Kolar SDB**, Antun Škvorčević, Gostoprimstvo Katoličke Crkve prognanim slovenskim svečenicima u Požegi (1941-1942)

## Sodelavci te številke

- Prof. dr. Christian Gostečnik OFM** za psihologijo religije na TEOF UL  
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *christian.gostecnik@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Bogdan Kolar SDB** za zgodovino Cerkve  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Slavko Krajnc OFMConv** za liturgiko na TEOF UL  
naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj  
e-pošta: *slavko.krajnc1@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo  
naslov: Ljubljanska 9 a, 1240 Kamnik  
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Dr. Ilaria Montanar SL** Nadškofijski arhiv Maribor  
naslov: Smetanova 29, 2000 Maribor  
e-pošta: *ilaria.montanar@slomsek.net*
- Prof. dr. Vinko Potočnik** za sociologijo religije na TEOF UL  
naslov: Slovenska 17, 2000 Maribor  
e-pošta: *vinko.potocnik@guest.arnes.si*
- Tadej Rifel, abs. zgod.** naslov: Vrhpolje pri Kamniku 246, 1241 Kamnik  
e-pošta: *rifle007@gmail.com*
- As. dr. Andrej Saje** pri katedri za cerkveno pravo TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *andrej.saje@rkc.si*
- Viš. as. Mag. Aid Smajić** na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu  
naslov: Čemerlina 54, 71000 Sarajevo,  
Bosna in Hercegovina  
e-pošta: *aid90@yahoo.com*
- As. dr. Tadej Strehovec OFM** pri katedri za moralno teologijo TEOF UL  
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *tadej.strehovec@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Marjan Turnšek** za dogmatično teologijo na TEOF UL  
naslov: Gregorčičeva 4, 9000 Murska Sobota  
e-pošta: *marjan.turnsek@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Janez Vodičar SDB** za didaktiko in pedagogiko religije na TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *janez.vodicar@guest.arnes.si*



Slavko Krajnc OFMConv

## Teološki simpozij 2008

### Družina: »zveza, zaveza, obveza, odveza«

Duhovniki velikokrat govorimo o družini kot »domači Cerkvi« (C 11), vprašanje pa je, kaj konkretno naredimo, da bi družina dejansko bila vsak dan bolj »domača Cerkev«. Zato je v letu družine Teološka fakulteta UL pripravila teološki simpozij za duhovnike, redovnike in pastoralne delavce - laike z naslovom: Družina: »zveza, zaveza, obveza, odveza«. Simpozija se je udeležilo okrog 250 duhovnikov, 35 študentov teologije in nekaj drugih laikov.<sup>1</sup>

Z »zvezo« se ustvarja mreža odnosov. Zato je v prvem predavanju na temo Družinske vezi v vrtincih sodobnosti prof. dr. Vinko Potočnik predstavil tiste vidike družinskega življenja v sodobnih družbenih okoljih in pogojih, ki naj bi jih poznal in upošteval vsak pastoralni delavec.

V predavanju je izpostavil premik od družine kot institucije k pluralnosti oblik družinskega življenja; zakonsko zvezo in starševstvo, ki nista več samoumevna konstitutivna dela sodobne družine; pojav detradicionalizacije družine, protektivnega otroštva, novega očetovstva oziroma starševstva, drugačnega življenjskega in družinskega poteka. Na podlagi tega Potočnik sklepa, da mora biti postmoderna družina vse večji izziv za družinsko politiko in za družinsko pastora-lo. Kakovostno družinsko življenje se zdi nemogoče brez formacije posameznikov (priprava na zakon, iniciacija in spremljanje družin) kot tudi gradnje formalnih in neformalnih socialnih družinskih omrežij (vključno versko-cerkvenih).

Za »vezo« je potrebna posebna Božja skrb, Njegov blagoslov, še več - »zaveza«. Ta se nenehno obnavlja v zakramentalnih dejanjih. Tako je škof dr. Marijan Turnšek v svojem predavanju z naslovom *Zakrament zakona – temelj družinske zaveze* obravnaval biblično-zakramentalne vidike zakona in družine. Izpostavil je tezo, da je družina, ki po krščanskem bibličnem razodetju sloni na zakramentu zakona,

<sup>1</sup> Simpozij je potekal 1. aprila v Stični, 2. aprila v Mariboru – Betnavi in 9. aprila na Mirenskem Gradu. Ker je časovno sovpadal z rekolekcijo, smo ga ponovili še v Celju in Veržeju. Zanimiv naslov, ki ga je oblikoval prof. Vinko Potočnik, in še zanimivejša predavanja so mnoge poslušalce navdušili in obogatili z dragocenimi spoznanji.

oblika življenjske zaveze med Bogom in človekom; v tem smislu razvije tipologijo Božjega delovanja v zgodovini odrešenja, iz nje izdvoji zavezo kot enega izmed tipov tega delovanja. V zavedanju, da je vsebina vsakega zakramenta pashalna skrivnost Jezusa Kristusa, zakrament zakona in odnos moža in žene ni v prvi vrsti podoba Kristusove ljubezni do Cerkve, ampak najprej ponavzočenje Kristusove ljubezni, ki je moč, ki premaga smrt. »Da« moža in žene postane zakrament Božjega »Da« človeku, izrečenega v Kristusu. Tako po tem zakramentu postane Vstali Kristus izvir novega življenja med možem in ženo, ki omogoča vsestransko integracijo osebnosti obeh zakoncev.

Ob vsaki vezi je navzoča odgovornost - »**obveza**« do tistega, s katerim vstopam v odnos. Zato je sledilo predavanje dr. Tadeja Strehovca o perečih etičnih in pastoralnih vidikih vzgoje za zakonsko in družinsko življenje. Najprej je izpostavil, da je sposobnost sklepanja zakonske zveze eden izmed ključnih dejavnikov uspešnosti vsake družbe. V Sloveniji že od srede 80. let prejšnjega stoletja opazamo trend vedno manjšega števila sklenjenih zakonskih zvez ter porast novih oblik skupnega življenja (izven zakonske zveze, enostarševske družine, družine ponovno poročenih itd.). Temeljno vprašanje je, ali lahko na osnovi empiričnih podatkov pozitivno ovrednotimo takšne miselne in družbene spremembe. Merila za takšno presojo so lahko trije: demografsko stanje, vzgoja otrok ter posredovanje vere. Cerkev je v svoji pastoralni praksi povabljen, da v luči Kristusovega etosa vedno znova ovrednoti vzgojo za zakonsko življenje ter spremljanje že poročenih. Od te pastoralne skrbi je odvisna ne samo višja rodnost, kvalitetno vzgojeni otroci, temveč tudi posredovanje verskih vrednot iz staršev na otroke.

Kljub dejstvu, da so človeški odnosi krhki in ranljivi, Cerkev ne ponuja razveze, ampak »**odvezo**«, odpuščanje in zdravljenje. O vzrokih in načinih »zdravljenja« pa je spregovoril prof. dr. Christian Gostečnik.

Najprej je poudaril, da najbolj zgodnji odnosi s starši človeka zaznamujejo v samem temelju njegovega doživljanja in dojemanja okolice, usmerjajo njegovo privlačnost in s tem izbiro zakonskega partnerja. Zaradi zgodnje zanemarjenosti se zato vse bolj pojavlja tudi globok strah pred bližino z drugim ter s tem v zvezi strah pred poroko. Takšna ranjenost iz mladosti, ki se ponovi v partnerskem odnosu, nujno potrebuje milostni Božji odrešenjski dotik. Sodobna partnerja bolj kot kdajkoli potrebujeta zakrament sv. zakona, da Kristus vstopi mednju, kajti le tako lahko zares postaneta eno telo. Samo Bog, ki prihaja k nam preko telesa in se utelesi tudi med partnerjema, omo-

goča, da s pomočjo njegove milosti lahko začneta aktivno celiti njune medsebojne rane, ki sta si jih kot posledico svojih arhaičnih ran iz mladosti zadala.

Po predavanjih je sledila okrogla miza, pri kateri so ob predavateljih sodelovali še nekateri gostje in cerkveni pravniki: prof. dr. Borut Košir, doc. dr. Stanislav Slatinek, Alenka Fras idr. Posebej razveseljivo pa je, da so bili na simpozijih navzoči tudi škofje, ki že z navzočnostjo, predvsem pa s sodelovanjem, izkazujejo svojo očetovsko skrb za duhovnike in druge pastoralne delavce.



Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.06)  
 BV 68 (2008) 3,313–336  
 UDK 316.362(4)

Vinko Potočnik

## Družina kot zveza

### Družinske vezi v vrtincih sodobnosti

*Povzetek:* Pričujoča analiza sodobne (slovenske) družine je narejena predvsem na osnovi demografsko statističnih in družboslovnih virov, metod in opredelitev družine. Družina, ki danes veliki večini slovenske (kot tudi evropske) populacije predstavlja najpomembnejšo stvar v življenju, se je v procesih modernizacije – tako v strukturalnem kot funkcionalnem oziru – med najpomembnejšimi družbenimi institucijami najbolj spremenila. Sodobne postmoderne družine ni mogoče izvesti iz preteklih družinskih vzorcev in formul. Jasen je premik od družine kot institucije k pluralnosti oblik družinskega življenja. Zakonska zveza in starševstvo nista več samoumevna konstitutivna dela sodobne družine. V njenem okviru srečamo pojave detradicionalizacije družine, protektivnega otroštva, novega očetovstva oziroma starševstva, drugačnega življenjskega in družinskega poteka. Zato je postmoderna družina vse večji izziv za družinsko politiko in za družinsko pastoralo, ki mora (ta) upoštevati splošno uveljavljeno vrednoto enakosti med spoloma, poleg tega pa usklajevati pravico svobodne izbire posameznika in vrednoto vzajemne solidarnosti. Kakovostno družinsko življenje se zdi nemogoče brez formacije posameznikov (priprava na zakon, iniciacija in spremljanje družin) kot tudi gradnje formalnih in neformalnih socialnih družinskih omrežij (vključno versko-cerkvenih).

*Ključne besede:* družina, zakonska zveza, starševstvo, protektivno otroštvo, družinska politika, družinska pastorala.

#### **Abstract: Family as a Bond. Family Ties in the Whirlpool of Modern Times**

The present analysis of the modern (Slovenian) family has been primarily made on the basis of demographic–statistical and sociological sources, methods and definitions of the family. In the modernisation processes, the family, which represents the most important thing in life for the great majority of Slovenian (as well as European) population, has undergone the most radical structural as well as functional changes among the major social institutions. The present postmodern family cannot be derived from past family patterns and formulas. There has been a marked shift from the family as an institution towards a plurality of forms of family life. Marriage and parenthood are no self-evident constituent elements of the contemporary family any more. Within the family framework one can find the phenomena of detraditionalization of the family, of protected childhood, of a new fatherhood or parenthood as well as of varied life and family courses. Therefore the postmodern family presents a growing challenge to the family policy and to the family pastoral, which have to consider the generally established value of gender equality and at the same time harmonize the individual's right to free choice and the value of mutual solidarity. A quality family life does not seem possible without the formation of individuals (marriage preparation, initiation and accompaniment of families) and without the building of formal and informal social family networks (including religious/church ones).

*Key words:* family, marriage, parenthood, protected childhood, family policy, family pastoral.

O sodobni (slovenski) družini srečujemo veliko nasprotujočih si ocen in stališč. Nekateri ugotavljajo, da je današnja družina vse šibkejša družbena skupin(ic)a – na kar med drugim kaže tudi iz desetletja v desetletje nižje povprečno število njenih članov – in zato bolj ranljiva in podvržena številnim krizam. Drugi pa so, nasprotno, prepričani, da je družina glede prilagajanja novim družbenim razmeram ena najbolj prožnih in uspešnih ustanov. Predvsem smo v zadnjem času priče rasti zavesti o pomenu družine. Številne družboslovne raziskave razkrivajo, da velika večina evropskega prebivalstva, in to vseh starosti, slojev in nazorov, uvršča družino med najpomembnejše stvari v življenju (WVS – EVS 1999; Rus in Toš 2004, 42).

Ta nasprotujoča si mnenja in mnoga druga stališča in dejstva zgovorno kažejo na vse večjo kompleksnost sodobne družinske resničnosti. Zato obravnava te ključne celice družbe kliče po interdisciplinarnem metodološkem pristopu, ki se ga poslužuje tudi »Teološki simpozij 2008«.<sup>1</sup>

Verjetno tako zaradi rasti zavesti o življenjskem pomenu družine<sup>2</sup> kot zaradi »krize« družine v modernih družbah se množijo tudi podpore družini. Že Deklaracija o človekovih pravicah (leta 1948) v 16. členu poudari, da je družina »naravna in temeljna celica družbe in ima pravico do družbenega in državnega varstva.« Tudi vsakoletni mednarodni dan družine 15. maja, ki so ga leta 1993 uvedli Združeni narodi, je odraz široke podpore družini.

Dejanjem podpore družini se angažirano – še posebej v novejšem času – pridružuje tudi katoliška Cerkev.<sup>3</sup> Iz leta 2004 je zanimiva pobuda tajništva COMECE<sup>4</sup> o družinski strategiji v Evropski uniji. Škofje v dokumentu predlagajo, da bi lizbonski strategiji, po kateri naj bi se Evropska Unija do leta 2010 razvila v najkonkurenčnejšo ekonomijo na svetu, dodali družinsko strategijo, po kateri naj bi razširjena Evropa do leta 2010 postala družini najprijaznejša regija na svetu. Pri tem se sklicujejo na raziskave, ki razodevajo, da Evropejci uvrščajo družini

<sup>1</sup> Naslov Teološkega simpozija 2008 »Družina: zveza, zaveza, obveza, odveza« ni igra besed, marveč odraz interdisciplinarnega metodološkega pristopa, ki obravnava družino pod sociološkim (zveza), biblično-teološkim (zaveza), etično moralnim (obveza) in duhovno-terapevtskim (odveza) vidikom.

<sup>2</sup> Da spada družina med najpomembnejše ustanove naše družbe, kaže tudi objektivno dejstvo iz popisa prebivalcev 2002, da večina (78 % ali milijon sedemsto tisoč) prebivalcev Slovenije živi v družinah.

<sup>3</sup> Kot nazorno prikažeta Hornsby – Smith (2006) in Osredkar (2007), je Katoliška cerkev v 2. polovici 20. stoletja pripravila okoli 20 pomembnejših dokumentov o zakonu in družini.

<sup>4</sup> A Family Strategy for the European Union. An encouragement to make the family an EU priority. [http://www.comece.org/upload/pdf/secsr\\_family\\_040316\\_en.pdf](http://www.comece.org/upload/pdf/secsr_family_040316_en.pdf) (pridobljeno 10. 3. 2008).

no med najpomembnejše stvari v življenju in da imajo pari manj otrok, kot si jih želijo.

Tudi pričujoča razprava ima namen podpirati prizadevanja (Cerkve in kogarkoli) za blagor družine. V ta namen skuša s pomočjo empiričnih raziskav osvetliti nekatere danosti in poglobitve spremembe družinskega življenja v sodobni kulturi, posebej v razmerju do »družinskih podsistemov« zakonske zveze in starševstva kot tudi pozno-moderne kulture. Sledi analiza družinske politike in pričakovanj različnih skupin ljudi, ki jih imajo do Cerkve na področju njenega angažmaja za podporo družini.

## Raznovrstnost družinskih oblik in opredelitev pojma družina

Podoba in struktura družine se je pri nas v zadnjih petdesetih letih močno spremenila, podobno kot celotna družba ali še bolj. Prvič v zgodovini število »standardnih družin« (poročenih staršev z otroki) komaj še predstavlja polovico vseh družin (53%). Kot je razvidno iz tabele 1, skoraj (številčno) polovico družin predstavljajo druge oblike družin, ki bodo – sodeč po novejših trendih sprememb družinskega življenja, na katere med drugim kažejo zadnji trije popisi prebivalstva – kmalu presegle prag polovice vseh slovenskih družin. Med temi novimi oblikami družine so najštevilčnejše enostarševske družine in »družine brez otrok«; glede slednje so mnogi mnenja, da jo neupravičeno imenujemo družina. V novejši strokovni literaturi v zvezi z družino srečujemo še veliko novih izrazov, ki kažejo na nove družinske fenomene in jih delno pojasnjujejo: ločene družine (separated families), razvezane družine (divorced families), reorganizirane družine (reorganized families), ponovno poročene (re-marriage), očetovski dopust (paternal leave), starševski dopust (parental leave), fleksibilno usklajevanje delovnih in družinskih obveznosti (flexitime); v angleškem besednjaku že precej ustaljeni pojmi mothering, fathering, parenting (materinjenje, očetovanje, starševanje) kažejo na vse pogostejše pojave, ko oče ali mati v družini ni več biološki. Izrazi kot »pluralizacija družinskih oblik« ali podaljšana mladost pa so domači tudi pri nas.

**Tabela 1: Število in deleži tipov družin v Sloveniji (1981–2002)**

	1981		1991		2002	
Vse družine	522314	100%	551899	100%	555945	100%
Zakonski par z otroki	330530	63,0%	325622	59,0%	294726	53,0%
Zakonski par brez otrok	106779	20,0%	109594	20,0%	114835	20,7%

	1981		1991		2002	
Zunajzakonska partnerja z otroki	5750	1,1%	12408	2,2%	29285	5,3%
Zunajzakonska partnerja brez otrok	4595	0,9%	4966	0,9%	12807	2,3%
Mati z otroki	65108	13,0%	85214	15,0%	89683	16,1%
Oče z otroki	9552	1,8%	14095	2,6%	14609	2,6%

Vir: Statistični urad Republike Slovenije – popisi prebivalstva

Prikazovanje pluralizacije oblik družinskega življenja je na nacionalni (še bolj pa na evropski ali širši) ravni nevhvaležno. Od regije do regije so namreč razlike precejšnje že v sorazmerno majhni Sloveniji. Z natančnejšim pregledom zadnjega popisa prebivalstva (2002) ugotovimo, da je najbolj pogost tip družine v Sloveniji – »zakonski par z otroki«, v povprečju na 53 odstotni ravni – najbolj razširjen v jugovzhodni Sloveniji (59 %), najmanj (47 %) pa v podravski regiji. Enostarševskih družin »mati z otroki« (v Sloveniji 16 %) je bilo ob popisu največ (skoraj 18 %) v osrednjeslovenski regiji, najmanj (skoraj 14 %) pa v jugovzhodni Sloveniji.<sup>5</sup> Tip družine »zunajzakonska partnerja z otroki«, v Sloveniji 5,3 %, je daleč najbolj razširjen (kar 12,5 %) v koroški, najmanj pa v notranjsko-kraški regiji (2,6 %). Družin »zunajzakonskih partnerjev brez otrok«, ki jih je bilo v Sloveniji 2,3%, je bilo največ (2,9%) v podravski in koroški regiji, najmanj (1,5%) pa v goriški regiji.

Ob takšni raznolikosti družinskega življenja se ni čuditi težavam, ki jih imajo strokovnjaki s pojmom oziroma opredelitvijo družine. Dodatna težava je v tem, da različne stroke pojem družine razumejo različno. Za popisne in populacijsko statistične namene UNICEF predlaga, da družino v ožjem smislu definiramo kot jedrno družino, to sta »dve ali več oseb, ki živijo v skupnem gospodinjstvu in so med seboj povezane z zakonsko zvezo, kohabitacijo ali starševskim razmerjem«. Ta definicija vključuje naslednje tipe družin: družine zakonskih parov z otroki ali brez njih; neporočene (kohabitirajoče) pare z otroki ali brez njih; matere ali očete z vsaj enim otrokom (Renner 2006, 15–16; Vertot 2007, 127). Takšna tipologija, kot je razvidno iz tabele 1, je uporabljena tudi pri popisih prebivalstva oziroma družin v Slo-

<sup>5</sup> Enostarševskih družin, čeprav jih je v Sloveniji relativno veliko, večina slovenske populacije ne podpira, kajti (po raziskavi WVS – EVS 1999) 88 % vprašanih soglaša s trditvijo, da »otrok potrebuje dom tako z očetom kot tudi z materjo, da bo srečno odrasel«. Mnenje o potrebnosti obeh staršev podpira 6 % več moških kot žensk, mlajše generacije v manjši meri kot starejše. Vendar pa – kar se zdi nelogično – kar 54 % vprašanih odobrava, da ženska ima otroka, če si ga želi, pri tem pa ne želi imeti stalnega odnosa z moškim. Podpora materam samohranilkam je na evropski ravni občutno nižja – 41,3 %.



veniji. Nekateri raziskovalci so mnenja, da se je v zadnjih desetletjih družinsko življenje oblikovno in vsebinsko tako spremenilo, da dosedanja statistična zajemanja niso več ustrezna (Ule, 2003b).

Od statističnih se razlikujejo sociološke definicije družine, ki jih je veliko, večina od njih pa kot konstitutivni element družine opredeljuje starševstvo. Tako tudi definicija OZN iz leta 1994, ki pravi, da »družino predstavljajo vsaj (en) odrasel človek ali skupina ljudi, ki skrbi za otroka/e in je kot taka prepoznana v zakonodajah ali v običajih držav članic« (Family: Forms and Functions, 1992; Renner 1996, 16). Po tem pojmovanju je torej družina bolj ali manj trajna življenjska (in stanovanjska) skupnost staršev in otrok (in bližnjih sorodnikov), ki je zaradi koristi otrok deležna posebnega varstva.

Na definicije družine se navezujejo tudi različne tipologije družine. Glede na to, koliko ljudi živi v družinski skupnosti, ločimo med jedrnimi, razširjenimi in velikimi družinami. Jedrna družina je dvo-generacijska, v njej je vsaj en starš in vsaj en otrok (biološki ali posvojen). Razširjena poleg jedrne družine vključuje še druge sorodnike (horizontalno razširjena še strice, tete, vertikalno razširjena pa vsaj tri generacije). Čeprav pri nas v drugi polovici 20. stoletja nuklearna družina postane prevladujoča družinska oblika – 60. leta 20. stoletja veljajo za njeno zlato dobo – vendar delež (predvsem v vertikalnem smislu) razširjenih družin nikakor ni majhen. Malo pa je velikih družin, ki jih sestavlja več jedrnih družin, ponavadi sorodstveno povezanih, ki živijo v skupnem družinskem gospodinjstvu. Zdi se, da namesto velikih družin v sodobnem času prihaja do družinskih omrežij, tako formalnih kot neformalnih. Med prve sodijo vzgojno–izobraževalna, zdravstvena, socialno–delavska in administrativno–birokratska, med druge pa sorodniška, prijateljska, sosedska in sodelavska omrežja. Analize ugotavljajo, da so pri nas predvsem neformalne socialne mreže vseh tipov družin dobro razvite, pri čemer v socialnih oporah obeh temeljnih vrst, instrumentalne in afektivne, močno izstopajo sorodniške (Ule, 2003b). Tudi družinskih povezav na osnovi verskih dejavnosti ni mogoče prezreti, saj so v zadnjih desetletjih družinske skupine ali občestva precej gost pojav.

Tudi pri tako velikih spremembah družinskega življenja je z življenjem v svoji družini in sorodstvu (kot v nekakšni razširjeni družini) zadovoljna velika večina<sup>6</sup> slovenskih prebivalcev. Iz tabele 2 vidimo, da se je v zadnjem desetletju delež zadovoljnih še povečal za deseti- no. Mednarodne primerjave (Tomka – Zulehner 2008, 53) pokažejo,

<sup>6</sup> Če seštejemo odgovora 4=zadovoljen in 5=popolnoma zadovoljen v tabeli 2, to leta 2007 znese 83,65 % zadovoljnih respondentov.

da je v Sloveniji družinsko zadovoljstvo višje kot zadovoljstvo z delom, s trenutno materialno situacijo družine in tudi višje kot zadovoljstvo s prijatelji. Raziskava tudi pove, da je zadovoljstvo s svojo družino v Sloveniji (in na Hrvaškem) med vsemi srednje- in vzhodnoevropskimi državami najvišje.

**Tabela 2: Zadovoljstvo z življenjem v svoji družini (v odstotkih)**

	sploh ni zadovoljen-a 1	nezadovoljen -a 2	tako-tako, niiti-niiti 3	zadovoljen-a 4	popolnoma zadovoljen-a 5
VSI 1997	1,61	1,50	22,26	37,60	37,02
VSI 2007	0,80	1,69	13,86	44,07	39,58
<b>SPOL</b>					
moški	1,21	2,02	13,36	44,74	38,66
ženske	0,39	1,38	14,34	43,42	40,47
<b>STAROST</b>					
do 30		2,60	11,98	45,83	39,58
30-44	1,07	1,42	16,01	42,70	38,79
45-60	1,06	1,41	14,08	46,48	36,97
61 in več	0,81	1,63	12,60	41,46	43,50
<b>IZOBRAZBA</b>					
osnovna	1,96	1,47	16,18	43,63	36,76
strokovna, poklicna	1,25	2,50	12,08	46,67	37,50
srednja z maturo	0,22	1,12	14,73	45,54	38,39
visoka		2,70	9,91	33,33	54,05

Vir: Aufbruch 2007

Glede na nekatere druge spremenljivke lahko v tabeli 2 vidimo, da sta z družinskim življenjem približno enako zadovoljna oba spola (le za malenkost so bolj zadovoljne ženske); da so najbolj zadovoljne najmlajše in najstarejše generacije, najmanj pa srednje – verjetno gre za težave pri usklajevanju družinskega življenja in poklicnega udejstvovanja; da se z višjo izobrazbo viša tudi zadovoljstvo z družinskim življenjem, kar med drugim lahko pomeni, da je človek z več izobrazbe bolje opremljen za družinsko življenje v razmerah naraščajoče kompleksnosti družbenega življenja ter da je mogoče, da se bo z nadaljnjim višanjem izobrazbene ravni to zadovoljstvo še krepilo.

## Družina »da«, zakonska zveza »ne«

Zelo drugačna stališča kot do družine na splošno pa v Sloveniji vladajo do zakonske zveze. Kot da gre za povsem drugo stvar, kot je družina. Družina je namreč za večino najpomembnejša stvar v življenju, medtem pa na vprašanje: »Ali je pomembno, da se moški in ženska poročita, če želita živeti skupaj?« pozitivno odgovori le 39,7 % slovenske polnoletne populacije. Več vprašanih (kar 42 %) na to vprašanje odgovarja nikalno, 18 % je pri tem neodločenih oziroma pravijo, da je to pač odvisno od svojcev in okoliščin (Tomka – Zulehner 2008, 49). V primerjavi s štirinajstimi srednje- in vzhodnoevropskimi državami, ki jih zajema raziskava Aufbruch 2007, je podpora zakonski zvezi daleč najnižja v Sloveniji – v sosednji Madžarski je ta podpora 50 %, na Češkem 52 %, na Hrvaškem 58 %, v Srbiji 61 %, na Slovaškem 66 %, v Romuniji 79 %, v Litvi pa kar 86 %, kar je več kot dvakratnik slovenske podpore.

**Tabela 3: Je pomembno, da se moški in ženska poročita, če želita živeti skupaj? (v odstotkih)**

	da	odvisno od svojcev in okoliščin	ne
SLOVENIJA 2007	39,74	18,23	42,03
SPOL			
moški	36,36	20,00	43,64
ženske	43,03	16,50	40,47
STAROST			
do 30	18,13	20,73	61,14
30–44	26,60	20,57	52,84
45–60	41,20	19,37	39,44
61 in več	70,20	12,24	17,55
IZOBRAZBA			
osnovna	61,58	12,32	26,11
strokovna, poklicna	51,67	19,17	29,17
srednja z maturo	26,44	20,22	53,33
visoka	27,93	18,92	53,15
SAMOCENA VERNOSTI			
veren-a	61,16	17,38	21,46
niti veren-a, niti neveren-a	25,57	23,29	51,14
neveren-a	17,72	15,82	66,46

Vir: Aufbruch 2007

Natančnejša analiza (tabela 3) razkrije, da sklenitev zakonske zveze v precej višji meri podpirajo ženske kot moški. Bolj ko so generacije mlade, manj je podpore sklepanju zakonske zveze, zaradi česar je v prihodnosti pričakovati nadaljnje zniževanje pomena zakonske zveze. Posebej izrazito razvrednotenje zakonske zveze je ugotovljeno med srednje in visoko izobraženimi ljudmi, še izraziteje pa med neverujočimi. To pomeni, da je v Sloveniji tako nizka podpora sklepanju zakonske zveze (tu ni mišljena cerkvena poroka) v veliki meri po zaslugi relativno visokega deleža neverujočih – zanje se samoopredeljuje skoraj tretjina odrasle populacije –, ki jim je sklepanje zakonske zveze nepomembna stvar.

Omenjena stališča se zelo očitno odražajo tudi v praksi. Tabela 4 prikazuje velik upad števila porok v Sloveniji, do katerega je prišlo še posebej izrazito v 80-ih letih prejšnjega stoletja, ko se je količnik sklenjenih zakonskih zvez v kratkem času prepolovil. Očitno se je poleg razpadanja skupne države takrat dogajal tudi širši val družbene anomalije oziroma razpada (formalne) ureditve skupnega življenja, vključno z institutom zakonske zveze. Zato je pričakovano povečanje deleža družin oziroma partnerstev brez zakonske zveze, ki se v dvajsetih letih poveča od 2 % na 7,6 % (tabela 1).<sup>7</sup>

V zadnjih desetletjih k padcu števila porok precej prispeva tudi odlaganje sklenitve zakonske zveze na poznejša leta. Kompleksen pojav podaljšane mladosti skriva v sebi vrsto dejavnikov, od vedno zahtevnejšega in zato daljšega usposabljanja za poklicno delo, problematike zaposlovanja, pa tudi ekonomske ravni in »kulture« izvirne družine, ki mladim nudi streho nad glavo in oskrbo dalj časa, kot je bilo pravilo v preteklosti. Vse to – predvsem pa možnost kohabitacije neoženjenih parov – se odraža v vedno višji povprečni starosti slovenskih ženinov in nevest, ki v zadnjem letu sega že prek 30 let. Nekateri menijo, da do njihove tako visoke povprečne starosti prihaja zaradi drugih in tretjih (in včasih še nadaljnjih) porok predhodno razvezanih in zato že starejših parov. Vendar tabela 4 kaže, da to ni res. Starost ženinov in nevest je ob prvi sklenitvi zakonske zveze v povprečju nižja le za malo več kot dve leti.

**Tabela 4: Sklenitve in razveze zakonskih zvez v Sloveniji**

	1970	1980	1990	2000	2004	2005	2006	2007
Število sklenitev zakonskih zvez	14281	12377	8517	7201	6558	5769	6368	6373

<sup>7</sup> Po raziskavi Aufbruch 2007 je po reprezentativnem vzorcu polnoletne populacije v Sloveniji poročenih in živi s partnerjem 44,78 % respondentov, v zunajzakonski skupnosti pa 15,32 %, poročenih, ki živijo ločeno, je 1,19 %, samskih 23,58 %, vdov/-cev 11,34 % in trenutno razvezanih 3,78 % respondentov.

	1970	1980	1990	2000	2004	2005	2006	2007
Sklenitve z.z. na 1000 preb.	8,3	6,5	4,3	3,6	3,3	2,9	3,2	3,2
Povprečna starost								
ženina	28	27,5	28,7	31,4	32,6	33	32,8	33,2
neveste	24,3	24,1	25,4	28,4	29,6	29,8	30	30,3
Starost ob prvi sklenitvi z.z.								
ženina	25,9	25,5	26,6	29,4	30,3	30,6	30,6	30,7
neveste	23,1	22,5	23,8	26,6	27,8	28,2	28,1	28,1
Število razvez na 1000 sklenitev z.z.	134	187	218	299	368	459	367	411

Vir: Statistični urad Republike Slovenije

Iz zadnje vrstice tabele 4 spoznamo razmerje razvez glede na 1000 sklenjenih zakonskih zvez, ki kaže na napredujoče rahljanje trdnosti zakonske vezi v zadnjih desetletjih. Njena krhkost postaja iz desetletja v desetletje večja – pred štirimi desetletji je bilo 134 razvez na 1000 sklenjenih zakonskih zvez, v zadnjih letih pa že nad 400. Pri tem je opaziti, da se ne le poročajo, marveč tudi razvezujejo starejši. V občutnem porastu je namreč delež tistih, ki se razvežejo po 15 ali več letih zakonskega življenja. V preteklih desetletjih je bil delež »poznih« razvez veliko nižji, le med petino in četrtino, proti koncu 80. let prejšnjega stoletja pa je porastel na tretjino, sedaj pa predstavlja polovico vseh razvez.

Pojavu visokega števila razvez botruje več dejavnikov: ne le manj nadzora sorodnikov in širše družbe, spremenjen družbeni položaj ženske in tudi same spremembe funkcij zakonske zveze; zdi se, da ima pri tem veliko vlogo tudi upad vpliva (v Sloveniji prevladujoče krščanske) vernosti na zakonsko zvezo, predvsem pa tudi visoka splošna družbena sprejemljivost razveze. Iz Evropske raziskave vrednot namreč razberemo, da več kot dve tretjini slovenskega prebivalstva razvezo sprejema brez pridržka – med vsemi evropskimi državami je podpora razvezi višja le na Švedskem in Danskem. Ista raziskava sploh pokaže, da je Slovenija v evropskem vrhu moralnega permisivizma (WVS-EVS 1999).<sup>8</sup>

Vendar pa večina ljudi sanja o sreči in uspehu v družinskem in zakonskem življenju. O tem, kaj je pogoj za to, pa so mnenja različna

<sup>8</sup> Evropska raziskava vrednot v indeks permisivizma v posameznih državah vključuje podatke o stopnjah dopustnosti razveze, spolnosti pred polnoletnostjo, splava, zakonske nezvestobe (priložnostnega seksa), evtanazije in homoseksualnosti. Med vsemi evropskimi državami je v Sloveniji toleranca do teh postavk med najvišjimi.

(Liss 1991). Evropska raziskava vrednot je preiskovala 15 dejavnikov uspešnega zakona (tabela 5) in ugotavljala, kako pomembni (zelo ali precej ali pa ne kaj dosti) se zdijo ti dejavniki vprašanim. Kot je razvidno, največ (89 %) slovenske polnoletne populacije meni, da je za uspešen zakon zelo pomembno medsebojno spoštovanje zakoncev, skoraj toliko pa tudi razumevanje in zvestoba. Tega pa očitno ni mogoče dosežati brez skupnega pogovora. Nekoliko manj, vendar relativno visok delež vprašanih (71 %) meni, da so za uspešen zakon pomembni tudi otroci. Skoraj dvotretjinsko podporo (64 %) ima postavka »srečna spolnost, za polovico vprašanih je zelo pomembno veliko časa skupaj preživeti, vse ostale postavke pa so dobile veliko nižjo podporo.

Tabela 5: Za uspešen zakon je zelo pomembno/a (v odstotkih)

	EU	SLO	do 30 let	30-45 let	46-60 let	nad 60 let
medsebojno spoštovanje	83,54	89,15	89,15	89,71	90,50	86,60
razumevanje in obzirnost	77,90	82,89	83,72	83,28	83,06	80,93
zvestoba	82,29	80,96	83,27	77,74	78,19	86,53
pogovor o problemih	70,28	80,02	84,11	81,99	76,95	75,26
otroci	63,51	71,16	68,50	72,03	69,55	75,26
srečna spolnost	60,57	63,96	69,92	66,45	61,16	55,32
veliko časa skupaj preživeti	46,21	52,29	48,05	51,77	51,03	60,31
delitev gospodinjskega dela	36,67	35,76	37,11	36,33	33,47	35,94
ustrezen dohodek	38,19	30,28	17,90	32,80	34,57	37,31
dobro stanovanje	37,35	30,27	19,53	29,90	33,47	41,15
živeti ločeno od sorodnikov	44,39	29,93	25,10	33,23	34,31	25,40
enaka vera	21,50	20,34	9,06	19,61	24,79	31,05
iz enakega social, okolja	17,09	14,70	7,39	13,55	16,25	24,35
soglasje o politiki	9,09	6,19	1,59	6,49	7,95	9,63

Vir: EVS 1999 - le odstotki odgovorov »zelo pomembno« na tristopenjski lestvici: 1 = zelo pomembno, 2 = precej, 3 = ne kaj dosti pomembno, rangirani po SLO

Našteti dejavniki uspešnega in srečnega zakona se grupirajo<sup>9</sup> v bolj splošne dejavnike. Leen Vandecasteele in Jank Billiet (Arts & Halman 2004, 205 - 229) prihajata do treh poglobitvenih vidikov uspešnega zakona: kvaliteta, socialna homogenost in materialni vidik. Na Hrva-

<sup>9</sup> Postopek takšnega preverjanja oziroma grupiranja je bil izveden s pomočjo faktorske analize.

škem (Josip Baloban 2004, 171) izstopajo štirje vidiki: osebna zveza partnerjev, orientacija za skupnost, socio-kulturna homogenost in samozadostnost. V slovenskem primeru se, kot je razvidno iz tabele 5, na vrh lestvice uvrščajo stvari, ki se tičejo kvalitete medpartnerskega odnosa, sledijo elementi glede družinske skupnosti (pogovor, sožitje, vključno s spolnostjo in otroci), za njimi nastopijo materialne zadeve in nazadnje elementi sociokulturne homogenosti.

Če primerjamo stališča prebivalcev Slovenije s povprečji evropskih stališč, ugotovimo, da postavke gornje polovice tabele 5, ki predstavljajo pomen osebnostnih značilnosti zakoncev oziroma partnerjev in njihovega medsebojnega odnosa, slovenska populacija vrednoti više od evropskega povprečja. Najbolj nad evropskih povprečjem vrednoti pomen pogovora o skupnih problemih ter pomen otrok. Materialne dobrine in socialna homogenost, ki so prikazane v spodnjem delu tabele, pa se slovenskim ljudem zdijo manj pomembne za uspešen zakon, kot to mislijo v povprečju Evropejci. Pri tem opazimo največjo razliko glede samostojnega življenja, ločenega od izvorne družine in sorodnikov. Takšna samostojnost za uspešno življenje v zakonu se zdi slovenskim prebivalcem občutno manj pomembna kot v povprečju Evropejcem. Kar precej manj pomena za uspešen zakon v Sloveniji živeči ljudje pripišejo ustreznim dohodkom in dobremu stanovanju.

Védenje o tem, kaj imajo mladi – za razliko od starejših generacij – v večji/manjši meri za uspešen zakon, omogoča določeno mero predvidevanja o prihodnosti zakona in družine. Iz tabele 5 razberemo, da imajo mladi v večji meri kot starejši zvestobo, spolnost, kulturo pogovora<sup>10</sup> in (nekoliko tudi) delitev gospodinjskega dela za zelo pomembne prvine uspešnega zakona. Po drugi strani pa se mladim zdijo veliko manj pomembne kot starejšim generacijam materialne dobrine (dober dohodek in dobro stanovanje) in podoben socialni izvor partnerjev, vključno z enako vero. Pri drugih lastnostih med različnimi generacijami ni velikih razlik.

## **Družina, zakonska zveza in starševstvo**

Strokovna literatura ne govori le o pojavu družine brez zakonske zveze, marveč tudi o družini »brez otrok«. Podatki popisa prebivalstva leta 2002 (tabela 1) pokažejo, da je od 556.000 slovenskih družin 23 % družin brez otrok. To je vsekakor visok delež takšnih družin, še posebej če pomislimo, da pojem družine ne le tradicionalno, mar-

<sup>10</sup> V novi raziskavi o življenju in veri mladih (Bajzek 2008, 106) so mladi na vprašanje »kakšne odrasle si želijo«, na prvo mesto postavili lastnost »so pripravljene poslušati in se pogovarjati«, sledita lastnosti: vredni zaupanja in razumevajoči.



več tudi po definiciji OZN vključuje vsaj dve generaciji. Mnoge slovenske občine slovensko povprečje deleža družin brez otrok daleč presegajo, ob popisu leta 2002 v največji meri občine Kostel (35,7%), Hodoš (32,7%), Osilnica (29,9 %), Jezersko (29,1 %), Hrastnik (28,8 %), Trbovlje (27,9 %), Mežica (27,9 %), Maribor (27,4 %), Prevalje (27,3 %), Lendava (27,1 %), in druge.

Seveda tudi družine, ki imajo otroke, dandanašnji z njimi niso bogate. Največ družin (37,4 %) je leta 2002 imelo samo enega otroka,<sup>11</sup> nekoliko manj družin (32,7 %) dva otroka.<sup>12</sup> To pomeni, da je številčnejših družin – s tremi ali več otroki – v Sloveniji le 6,9 % (Vertot 2007, 130), relativno največ v občinah Gorenja vas – Poljane (24,1 %), Bloke (20,1 %), Železniki (19,2 %) in Vipava (18,5 %). To pomeni, da je v današnji Sloveniji v manjšini družina, ki je bila pred pol stoletja najpogostejša oziroma običajna (praviloma z več otroki).

Upoštevajoč le družine z otroki, ugotovimo, da je skoraj v polovici teh družin (49 %) ob popisu leta 2002 živel en otrok, kar pomeni, da je danes družina z edincem/–ko najpogostejša slovenska družina. V 42 % družin z otroki sta dva, v 9 % družin pa vsaj trije otroci. Upoštevajoč podatke zadnjih desetletij, ugotovimo, da se število velikih družin v Sloveniji že nekaj desetletij konstantno zmanjšuje, povečuje pa se **število družin, ki imajo samo enega otroka, in družin brez otrok** (Statistični urad Republike Slovenije).<sup>13</sup>

Pri raziskovanju mesta otroka v sodobni slovenski družini in družbi je poleg navedenih vidikov zmanjševanja števila otrok v družini potrebno upoštevati tudi prelaganje starševstva v poznejša leta. V zadnjem času znaša povprečna starost matere ob rojstvu prvega otroka že 28 let,<sup>14</sup> ob rojstvu vseh otrok pa skoraj 30 let.<sup>15</sup> Potemtakem so

<sup>11</sup> Relativno največ družin z enim otrokom je v občini Maribor – 45,0%, sledijo občine v okolici Maribora – Ruše (44,9%), Šentilj (44,8%), Hoče – Slivnica (44,1%), Miklavž na Dravskem polju (43,4%), Rače – Fram (43,0%); na vrh tabele pa se uvrščajo tudi občine Murska Sobota (42,5%), Celje (41,9%), Ptuj (41,9%).

<sup>12</sup> Relativno največ družin z dvema otrokoma je bilo leta 2002 v občinah Dolenjske Toplice (40,3 %), Odranci (38,9 %), Juršinci in Ilirska Bistrica (38,5 %), Cerklje na Gorenjskem (38,1 %), Mengeš (38,0 %).

<sup>13</sup> Navedeno je odraz zelo nizke stopnje natalitete, ki se je v letih po 2. svetovni vojni gibala na ravni nad 20 rojstev na 1000 prebivalcev, po letu 2000 pa se je spustila celo pod 9, kar sodi med najnižje stopnje natalitete evropskih držav. Celotna stopnja rodnosti (povprečno število otrok na žensko v njeni rodni dobi) pa se je spustilo na komaj 1,20 otroka.

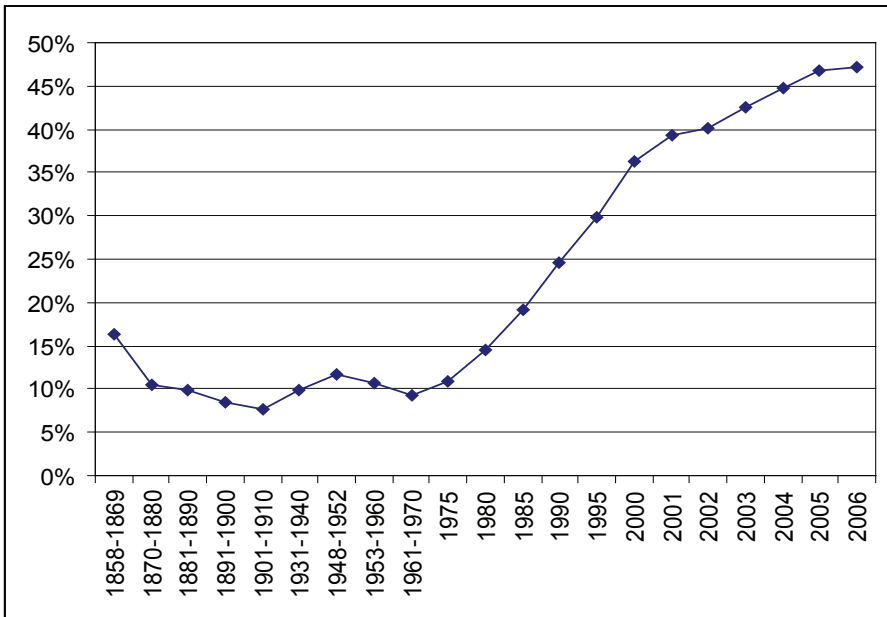
<sup>14</sup> Leta 2005 je bila povprečna starost mater, ki so to leto rodile, 29,4 let, tistih, ki so prvič rodile pa 27,8 let. Pred četrto stoletja, leta 1980 je bila ta starost občutno nižja – 25,3 leta, tistih, ki so prvič rodile pa le 22,9 let (Ilič, 2007).

<sup>15</sup> Povprečna starost matere ob rojstvu vseh otrok je bila leta 1980 – 25,3; leta 1990 – 26 let; leta 1995 – 27,2; leta 2000 že 29,2, leta 2006 pa 29,7 let.



novi starši (najpogosteje edincev/-k) že v zrelejših letih življenja, ne le z zaključeno poklicno izobrazbo, marveč si že pred začetkom starševstva želijo zgraditi poslovno pot do uspeha (Gams in Krivec 2007, 19). Obenem bi bilo pričakovati, da so ob poznejšem vstopu v starševstvo tudi partnerski odnosi že bolj urejeni, trdni in stabilni.

**Graf 1: Deleži rojstev zunaj zakonske zveze**



Vir: Šircelj 2006, 273-276.

Vendar podatki ne kažejo posebne trdnosti odnosa med mladima staršema (vsaj kolikor jih izraža sklenjena zakonska zveza). V zadnjem času se namreč vedno več otrok rodi zunaj zakonske zveze (graf 1). Če je bilo v času škofa Slomška v Sloveniji okoli 15 % rojstev zunaj zakona in se nato polno stoletje ta raven giblje na ravni 8 - 10 % vseh rojstev, se začne delež rojenih zunaj zakona v 70-ih letih prejšnjega stoletja zelo strmo dvigati, v zadnjem času pa predstavlja že skoraj polovico vseh rojstev. Rojstva so tako postala veliko manj v domeni zakonske zveze. Kljub temu da se poročeni pari pogosteje kot neporočeni odločajo za starševstvo, je odločitev za otroka vedno bolj podrejena individualnim ciljem in odločitvi. Čeprav je ugotovljena nižja stopnja rodnosti v bolj liberalnih deželah - ki imajo legaliziran splav, dopuščajo istospolne zveze in jim dovoljujejo posvojitve - kot tudi v deželah z višjim dohodkom na prebivalca, se vendar kot najpomembnejši dejavnik reproduktivnega obnašanja pokaže vrednotna

usmerjenost – tudi dejavnik, kot je dolžina porodniškega dopusta, se izkaže za manj pomembnega (Gams in Krivec 2007, 22).

**Tabela 6: Strinjanje z mnenji o pomenu otrok (v odstotkih)**

	Evropa	Slovenija	moški	ženske
Ženska mora za izpolnitev svojega življenja imeti otroke	55,37	37,99	37,27	38,58
Moški mora imeti otroke, če naj bo njegovo življenje izpolnjeno	48,04	37,36	42,22	33,21

Vir: WVS-EVS 1999

V družbenem in idejnem okolju, ko tradicionalni motivi odločitve za starševstvo – patriotska zavest o narodovi prihodnosti, prihodnost lastne družine/rodbine in lastna prihodnost, religiozni razlogi ipd. – močno slabijo, postanejo pomembnejši motivi kakovosti lastnega življenja. Tudi odločitev za otroka se odvija v tej perspektivi. V tabeli 6 lahko vidimo, da si v sodobni Evropi približno polovica prebivalstva predstavlja, da življenje ženske in (v nekoliko manjši meri) moškega brez otrok ne more veljati za izpolnjeno. V Sloveniji je takšna vrednotna usmerjenost občutno pod evropskim povprečjem, kar dobro osvetljuje pojav izjemno nizke natalitete v Sloveniji. Glede vrednotenja otroka za izpolnitev življenja ženske med spoloma ni razlik – takšno mnenje v Sloveniji podpira dobra tretjina obeh spolov. Pomenu otroka za moškega pa pritrudi občutno več moških kot žensk. Torej moški v večji meri čutijo pomen otroka za lastno življenje, kot so o tem prepričane ženske. Poleg tega smo videli, da se zdi velikemu delu slovenske populacije (71 %) otrok pomemben za uspešen zakon (tabela 5).

Ob navedenem, še posebej ob močno znižanem številu otrok, se pomen otroštva intenzivira. Prihaja do t.i. »protektivnega otroštva« (Švab 2001, 135), ko se od staršev pričakuje, da se v večji meri kot v preteklosti posvečajo največji možni blaginji, skrbi in vzgoji svojih otrok. To se kaže že v vedno bolj očitnem načrtovanju in odločitvi za otroka. Takoj po spočetju sledi vključevanje bodočih staršev v skrbno psihološko in medicinsko spremljanje otrokovega prenatalnega razvoja, ki ga omogoča tudi sodobna medicinska oprema, npr. ultrazvok. V raznovrstnih tečajih in šolah za starše se skuša otroku in nosečnici omogočiti optimalne prehrabene in vsakovrstne pogoje razvoja ter skrbno pripravo na porod ter nadaljnjo nego otroka. O tem je na voljo nič koliko priročnikov, specializiranih revij in drugih vrst literature, tečajev, svetovalnic in drugih ustanov. Nosečnost in porod sta izgubila veliko mero nekdanje tabuiziranosti in postala predmet vsestranske obravnave in pogovorov.

Povečana pozornost do otrok je tudi posledica večjih zahtev po osebni stabilnosti in sploh večji vsestranski opremljenosti otroka za uspešno življenje v (post)modernih pogojih oziroma v »družbi tveganja« (Beck 2001). Zahtevnejši pogoji otroštva se pojavijo tudi v notranjosti družine, predvsem z zaposlitvijo in s tem večjo odsotnostjo matere.

V zvezi z novimi družinskimi razmerji prihaja tudi do »novega očetovstva« (Švab 2001, 115; Renner et al. 2006, 75), ko si dela v družini – ne več po vzorcu tradicionalne delitve dela, marveč bolj ali manj po sprotnem dogovoru – delita moški in ženska. Moški sodeluje pri vzgojnem in gospodinjskem delu. Raziskave razkrivajo (Renner et al. 2006, 81), da pri nas že večina očetov sodeluje pri vseh dejavnostih v času nosečnosti, potem pa tudi s prisostvovanjem pri porodu.<sup>16</sup> Dober pokazatelj vključenosti novega očeta v gospodinjsko in vzgojno delo je tudi očetovski dopust, ki ga v Sloveniji izrabita skoraj dve tretjini očetov. Raziskovalci še opozorijo, da gre – glede na patriarhalno družino – pri novem v protektivno otroštvo usmerjenem očetovstvu tudi za zmanjšano avtoriteto očeta.

Vsekakor predvsem pojem protektivnega otroštva kaže na veliko višja pričakovanja in zahteve do sodobnih staršev, kot je to bilo v preteklosti. Mnogi se zato zdijo tej nalogi nedorasli. Bojijo se biti »neuspešni« starši.

## Od (pred)moderne k postmoderne družini

V dosednji analizi družinskega življenja smo se osredotočali predvsem na družino samo, njeno podobo in pojavnost. Ker pa je družina družbena institucija, »osnovna celica družbe« ali kar »družba v malem«, je jasno, da družine ni mogoče razumeti brez upoštevanja njene tesne povezanosti s ključnimi značilnostmi (proces in sprememba) družbe kot celote. Čeprav družina ni popolnoma odvisna od družbe, pa se spreminja s procesi velike in hitre družbene transformacije. Zato skušamo sodobno družino razumeti tudi v okviru prehodnega časa iz moderne v poznomoderno družbo.

<sup>16</sup> Delež takih očetov se je po podatkih Inštituta za varovanje zdravja povečal z 9,2 v letu 1991 na 68,3 % v letu 2005. Vendar pa so glede na navzočnosti očeta ob porodu med slovenskimi regijami velike razlike. Od desetih mam, ki imajo prebivališče v osrednjeslovenski in goriški regiji, le dve rodita brez navzočnosti otrokovega očeta. Pri porodih mam, ki imajo prebivališče v koroški, v pomurski in spodnjeposavski regiji, pa oče ni navzoč pri polovici porodov (Statistični urad Republike Slovenije, [http://www.stat.si/novica\\_prikazi.aspx?id=959](http://www.stat.si/novica_prikazi.aspx?id=959)). Pri tem ugotovimo, da je v regijah, kjer je prisotnost očetov pri porodu najnižja, tudi količnik rodnosti med najnižjimi, kar kaže tudi na pomen (višje ali nižje) opore materam s strani partnerjev pri odločitvi za starševstvo.

V bolj daljni preteklosti se je zgodil premik od predmoderne k moderni družini, od tradicionalne patriarhalne – patriarhalna skupnost je bila zelo pomembna, dokler sta bili ogroženi biološka reprodukcija in socializacija – k jedrni, od številčne k majhni oziroma konjugalni, od predindustrijske k industrijski družini, v kateri ima (po Parsons) oče kot hranitelj družine instrumentalno vlogo, žena pa ekspresivno. Predindustrijska (velika, razširjena) družina opravlja reproduktivne, ekonomske, politične, izobrazbene in religiozne funkcije. S procesom modernizacije pride do obsežnega prenosa funkcij družine na druge družbene tvorbe, tako da majhna ali jedrna družina ohranja reproduktivno vlogo, primarno socializacijo otrok in čustveno stabilizacijo odraslih.

V procesu od moderne v postmoderno družbo naj bi se, po mnenju strokovnjakov, med najpomembnejšimi družbenimi institucijami najbolj spremenila družina. Tako v strukturalnem kot funkcionalnem smislu so spremembe tolikšne, da jih nekateri označujejo s pojmom dezorganizacija družine. Zdi se, da nekatere analize družinskega življenja v Sloveniji v določenih ozirih pritrjujejo takšnemu mnenju. Primer za to so lahko štirje elementi začetka družinskega življenja – poročno slavje, začetek skupnega bivanja, začetek spolnega življenja in približno čez eno leto rojstvo prvega otroka –, ki so do srede prejšnjega stoletja striktno povezani. Ko pa kohabitacija postane družbeno tolerirana oziroma sprejeta oblika življenja (»družbena institucija«), omenjeni štirje elementi izgubijo normativno moč in niso več vezani eden na drugega, kar vodi do občutne spremembe poteka (družinskega) življenja. Iz tega primera je tudi razvidno, da pojem dezorganizacija velja predvsem za v preteklosti ne le prevladujočo, marveč bolj ali manj edino družbeno sprejemljivo obliko družine. Če pa koncept družine razširimo tudi na druge oblike – kot je danes široko v rabi –, pa je namesto o dezintegraciji bolj pravilno govoriti o reorganizaciji ali še bolje o transformaciji družine.

Za razvoj družbe na prehodu iz moderne v postmoderno družbo je med drugim značilno usihanje spoštovanja avtoritet (Inglehart 1997, Rus in Toš 2005), v družini to velja v prvi vrsti za očetovsko, na splošno pa za starševsko avtoriteto. Oziroma še natančneje, narava avtoritete se spreminja, z Webrom bi lahko rekli, da se premika od tradicionalne k bolj karizmatični obliki starševanja, pri čemer sta danes oče in mati skupaj »glava družine«.

Sprememba avtoritete v družini kaže med drugim – vzporedno s širšimi družbenimi procesi – na premik k demokratični družini. V zadnjem času se je namreč družina demokratizirala – kot sodobne demokratične družbe, vendar na družini svojski način. Demokratična družina pomeni enakost partnerjev oziroma v nekem smislu tudi otrok (in drugih članov družine), vzajemno spoštovanje, avtonomija, svoboda, skupno odločanje in varnost pred nasiljem. Demokratična

družina pomeni tudi delitev skrbi med moškim in žensko in delitev odgovornosti za otroke. Četudi tako demokratizirana zakonska zveza in družina danes še ni(sta) uresničena(i), vendar sta neizpodbiten ideal oziroma vsaj vrednota, če že ne norma. Pri tem pa je potrebno opozoriti, da družina ne more prevzemati le temeljnih vodil skupnega življenja iz demokratičnih praks ali idealov družbe, ker so za slednje temelj pogodbeni odnosi, dogovori med interesi ipd. Čeprav je nujno in prav, da se v družini nekatere vidike živi na način demokratične družbe, pa je tudi res, da jedro identitete družine izhaja iz celovite pripravljenosti za skupno življenje, ki presega dogovorno raven. Ljubezni pač ni moč reducirati na interes – ne glede na to, ali je ta racionalen ali tradicionalen ali čustven.

Nadalje se v sodobni družini zelo jasno kaže družbena relativizacija (tradicionalnih) kulturnih, moralnih in verskih norm. Z njihovo slabitvijo ali kar odsotnostjo nastopa potreba po večji samoregulaciji življenja.<sup>17</sup> Sploh je v ospredju potreba po vedno večjem lastnem razvoju. Kot v sodobnem gospodarstvu prihaja od brezosebnega podarjanja gospodarske rasti k subjektivni blaginji posameznika, podobno je tudi v družini vedno bolj ključnega pomena vsestranska blaginja posameznika. V ospredje stopa »afektivni individualizem«, ko družina postaja predvsem »imaginarij intimnosti« (Ule 2004). Nasprotno pa družina ni več varuhinja ekonomske varnosti in v veliko manjši meri je tudi graditeljica rodbinskih omrežij.

Nadalje srečamo visok konsenz strokovnjakov o tem, da otroci niso več ključni kohezivni element zakona in družine. Vendar se zdi, da pa v najnovejšem času v Sloveniji njihov pomen raste. Sodeč po premiku razvez v poznejša leta in po višji stopnji razvez parov, ki nimajo otrok, povsem brez kohezivne družinske vloge otroci očitno niso. V porastu je namreč tudi družbeni »konsenz« o protektivnem otroštvu in novem očetovstvu oziroma v nekem smislu novem starševstvu.

Vsekakor je sodobna družina nekaj vse manj statičnega in »oprijemljivega«, vse bolj pa dinamična družbena tvorba, procesnega, »tekočega«, »sotočnega« (Giddens 2000 a) značaja, del življenjskega poteka. Vse manj je trdna življenjska zgradba, institucija, v vse večji meri pa vedno manj predvidljivo »družinsko življenje«. Kot takšna je vse težje »ulovljiva« tudi za namene proučevanja.

Iz povedanega med drugim jasno sledi velika kompleksnost razmerja družina – družba. Poleg velike navezanosti obeh (ene na drugo) je dobro upoštevati tudi drugo plat resničnosti – določeno avto-

<sup>17</sup> Posamezniki postajajo vse bolj »zakonodajni organ« svojega lastnega življenja. Postajajo »sodniki«, ki si sodijo o prekrških, »svečeniki«, ki si lahko s poljubi izbrišejo krivdo, »terapevti«, ki si blažijo in zdravijo rane preteklosti (Beck in Beck-Gernsheim 2006, 12).

nomijo oziroma svojstvenost družine. Medtem ko so v arhaični družbi ekonomske, religiozne in sorodstvene funkcije še nastopale kot vidiki razmeroma enotnega poteka dogajanja, »se v moderni družbi oblastno, religijsko in rodovno vezano delovanje zgošča v vsakič samostojno področje skupaj spadajočih institucij. Gospodarstvo, oblast, družina pa tudi religija se institucionalno specializirajo. Ti delni sistemi družbene strukture drug od drugega niso popolnoma neodvisni, kljub temu pa v bistvu sledijo lastnim funkcijsko naravnanim »področno internim« normam« (Luckmann 2007, 284).

Družina je torej (tudi) nekaj svojstvenega in kot takšna naj bi bila deležna posebne družbene skrbi.

### **Družinska politika**

Vprašanje družinske politike oziroma prizadevanj za zdravo, uspešno družino je najprej odvisno od pogledov na situacijo sodobne družine. Vendar glede te ni enotnosti. Priznani družboslovec Giddens (2001b) ugotavlja različno presojanje družine levo in desno usmerjenih politikov (in družboslovcev). Desno usmerjeni težijo k izpostavljanju krize družine, ker je razpadel njen tradicionalni model. Odsotnost očeta imajo za enega najbolj nevarnih demografskih trendov, ki generira najhujše družbene probleme: od kriminala, spolnega izkoriščanja otrok do nasilja nad žen(sk)ami. Levo usmerjeni politiki in družboslovci pa branijo svobodo, češ da se sprejemanje različnosti in svoboda izbire, ki sta veliki temi našega časa, ne smeta zaustaviti na družinskem pragu. Dokazujejo, da lahko samski starši (če imajo za to sredstva) prav tako uspešno skrbijo za otroke kot zakonski pari. Tudi homoseksualci naj bi prav tako odgovorno kot drugi pari vzgajali otroke.

Desno usmerjenim politikom se zdi, da bi morali za blagor družine ponovno uveljaviti svetost zakona. Predlagajo, da bi otežili ločitvene postopke, istospolne zveze in zmanjšali socialne ugodnosti za enostarševske družine ipd. Levo usmerjeni pa predlagajo, da se sprejeme dejstvo, da mnogi srečno živijo skupaj, ne da bi bili poročeni.

**Po teh ugotovitvah Giddens poudari, da ponovna vzpostavitev tradicionalne družine ni možna. Vračanje nazaj ni mogoče. Nobena politika ne more zaustaviti globokih sprememb sodobnega družinskega življenja. Kakršna koli nostalgija za tradicionalno družino kot tudi izkrivljeno idealiziranje družinske preteklosti ni na mestu. Ve se, da je tudi v preteklosti prihajalo do nasilja nad otroki in spolnega izkoriščanja. Nekdanja družina je bila v večji meri kot danes predvsem ekonomska in sorodstvena zveza, ki je slonela na neenakosti spolov in pogosto tudi na dvojni spolni morali – za moške so veljale drugačne (navadno milejše) moralne norme kot za ženske.**



Vendar tudi neomejeno zagovarjanje in pospeševanje novih družinskih oblik ni na mestu. Stališče, da so vsi družinski modeli neproblematični, ne vzdrži kritične presoje. Raziskave namreč dokazujejo, da so otroci, ki jih vzgaja samo eden od staršev, manj uspešni, so deležni manjše pozornosti in imajo manj socialnih stikov. Matere samohranilke so manj vključene v podporne socialne mreže (ali razširjene družine).

Zato je pri zavzemanju za čim bolj kakovostno družino in družinsko življenje v postmodernih razmerah med drugimi nujno upoštevati naslednje usmeritve: Vsa prizadevanja morajo izhajati iz načela enakosti med spoloma. Poleg tega mora biti cilj predvsem demokratična družina, ki omogoča sočasnost svobodne izbire posameznika in vzajemne solidarnosti (to dvoje je težko, vendar zelo potrebno uskladiti, sicer v sodobnem načinu življenja težko uspeva kvalitetno družinsko življenje). Nadalje je zaradi »šibkosti« družine kot družbene celice potrebno vzdrževati dobra socialno–družinska omrežja, in to formalna (vzgojno–izobraževalna, zdravstvena, socialno–delavska kot tudi administrativno–birokratska) in še posebno neformalna (sorodniška, prijateljska, sosedska, sodelavska kot tudi verska oziroma cerkvena).

## Družina in katoliška Cerkev

Med krščanstvom in družino je močna povezava. Dovolj je pomisliti na rabo družinskih pojmov v teologiji. Z besedami oče, mati, sin, duhovno rojstvo označimo največje skrivnosti vere, zakonska zveza je zakrament,<sup>18</sup> družina je Cerkev v malem. Tudi v verski praksi opazimo visoko korelacijo med verskim življenjem posameznikov in družine. Če je krščanstvo v tako visoki stopnji družinska religija, je povsem razumljiv vsestranski angažma Cerkve za družino, pa tudi bolj ali manj implicitno prepričanje v Cerkvi, da kriza družine pomeni tudi krizo vere, in obratno.

Za blagor družine se Cerkev zavzema z različnimi oblikami in stopnjami priprave na zakon in družino, z obhajanjem cerkvene poroke, družini pomaga pri verski vzgoji otrok (in verski formaciji odraslih – še posebej v obliki zakonskih in družinskih občestev). V javnosti se zavzema za krščansko pojmovanje družine, za družinsko moralo in sploh dostojanstvo družine. Vesoljna Cerkev je po škofovski sinodi leta 1980 pripravila »Listino pravic družine«, ki nadgrajuje deklaracije človekovih pravic, pravic otrok in drugih.

Če se vprašamo, koliko Cerkvi ta načrt dela z družino oziroma za-

<sup>18</sup> To pomeni, da je le ta medčloveški odnos – med ljubečima moškim in žensko – povzdignjen v red Božjega znamenja, ne pa npr. odnos med materjo in otrokom, ki se zdi še usodnejši za življenje.

njo uspeva, na primeru deleža cerkveno sklenjenih zakonskih zvez ugotovimo, da je v Sloveniji delež cerkvenih porok blizu dve tretjini vseh porok. Če upoštevamo, da je v Sloveniji stopnja zakonskih zvez najnižja v Evropi, je podatek o cerkvenih porokah seveda nizek, po drugi strani pa relativno zadovoljiv. Cerkevno se namreč poroča nekaj nad 60 % novoporočencev, to je približno tolikšen del novoporočencev, kot je delež katoličanov v slovenski populaciji.<sup>19</sup>

Iz tabele 7 pa je razvidno, da ima le 37 % slovenske polnoletne populacije cerkveno poroko za pomembno (še 20 % to potrjuje pogojno). Raziskava razkriva, da je na slovenski ravni stopnja pomembnosti civilne in cerkvene poroke skoraj enaka. Obe vrsti porok se zdita pomembni skoraj 40 % vprašanih, nekoliko več (42 %) vprašanih pa ju imata za nepomembni. Pri tem je razvidno, da imajo verujoči za pomembno ne le cerkveno, marveč tudi civilno poroko v veliko višji meri kot neverujoči. Čeprav skoraj četrtina neverujočih ne zanika povsem pomena cerkvene poroke, pa je več kot očitno, da je upad pomena cerkvene in tudi civilne poroke v največji meri povezan z neverujočimi oziroma z nevero. Velika večina (83 %) tistih, ki jim je pomembna cerkvena poroka, označijo za pomembno tudi civilno poroko.

**Tabela 7: Pomembno, da se moški in ženska, ki želita živeti skupaj, (cerkveno) poročita (v odstotkih)**

		VSI (100%)	veren-a (46,7%)	niti veren-a, niti neveren-a (21,8%)	neveren-a (31,5%)
Je pomembno, da se moški in ženska poročita, če želita živeti skupaj?	da	39,66	61,16	25,57	17,72
	odvisno od svojcev in okoliščin	18,18	17,38	23,29	15,82
	ne	42,16	21,46	51,14	66,46
Je pomembno, da je zakon sklenjen s cerkveno poroko?	da	37,03	64,24	20,55	8,23
	odvisno od svojcev in okoliščin	20,36	18,42	31,05	15,82
	ne	42,61	17,34	48,40	75,95

Vir: Aufbruch 2007

<sup>19</sup> Po popisu prebivalstva leta 2002 se je za katoličane opredelilo 57,8 % prebivalcev, leta 1991 pa 71,5 %. Da je rezultate popisa precej krojila politika – predvsem nasprotovanje leve, da se to vprašanje vključi v popis – je razvidno iz večine sočasnih in poznejših družboslovnih raziskav, vključno z raziskavo Aufbruch 2007, v katerih se delež katoličanov redno giblje nad 60 % slovenske populacije.



Vernost torej v precejšnji meri kroji podobo slovenske družine tudi v sodobnem času. Poleg višje poročenosti družinskih parov namreč vernost vpliva tudi na višji odstotek starševstva oziroma odločitev za otroke (Potočnik 2007a) kot tudi na moralno vrednotne usmeritve – pri verujočih je zaznati občutno nižjo stopnjo moralnega permisivizma (Potočnik 2007b). Raziskava Aufbruch 2007 tudi pove, da tretjina slovenske populacije meni, da so »verni ljudje bolj solidarni z ljudmi, potrebnimi pomoči (34,4 %) in tudi bolj zvesti v zakonu (32,6) – velika večina ostalih je mnenja, da med vernimi in neverujočimi ni teh razlik.

V kolikšni meri pa si prebivalci Slovenije sploh želijo oziroma pričakujejo angažma Cerkve pri sooblikovanju družinskega življenja? Najprej povejmo, da 42,2 % slovenskega prebivalstva Cerkvi priznava kompetentnost, da »lahko daje odgovore na probleme družinskega življenja«. Med vernimi je takšnega prepričanja 61,5 %, med nevernimi ena petina, med indiferentnimi, ki se nimajo niti za verne niti za neverne, pa 34,2 %.

**Tabela 8: Primerno, da se cerkve oglašajo v javnosti (v odstotkih)**

Primerno, da se cerkve oglašajo	VSI	veren-a	niti veren-a, niti neveren-a	neveren-a
o naraščajočih socialnih razlikah	49,35	62,74	47,95	29,94
o brezposelnosti	36,62	47,54	34,25	21,84
o romski problematiki	33,53	44,75	30,59	18,99
o zunajzakonski zvezi	32,94	50,32	23,29	14,24
o istospolni zvezi	32,37	47,11	24,66	16,19
o splavu	31,94	46,25	25,11	15,82
o vladni politiki	19,92	28,11	18,26	9,18

Vir: Aufbruch 2007

Znano pa je, da vsi tisti, ki cerkvam priznavajo kompetence delovanja na določenem področju, ne odobravajo, da bi Cerkev to dejavnost v javnosti tudi uresničevala. V tabeli 8 vidimo, da se polovici slovenskega prebivalstva zdi primerno javno delovanje cerkve na socialnem področju (vernih tako misli skoraj dve tretjini, nevernih pa 30 %). Nekaj več kot tretjini vprašanih se zdi primerno, da cerkve sodelujejo tudi pri vprašanih brezposelnosti in romske problematike, pri čemer gre v bistvu tudi za socialno problematiko. Nižjo naklonjenost delovanju cerkva – niti enotretjinsko – pa ugotavljamo v vprašanih družinske (zakonske in spolno-moralne) problematike: o vpra-

šanjih zunajzakonskih in istospolnih zvez ter o splavu. Delovanje cerkva v teh vprašanjih ne podpira niti polovica verujočih. Najmanj primerno pa se zdi vsem kategorijam prebivalstva kakršno koli oglašanje cerkva v zvezi s politiko.

### **Sklep: Kaos družinskega življenja**

Ob sklepu analize sodobne slovenske družine je mogoče ugotoviti, da se dandanes v Sloveniji srečujemo ne le z zelo povečano kompleksnostjo družbenega in družinskega življenja ter hitrimi in globokimi spremembami družine, v več ozirih kar z njeno anomičnostjo oziroma kaotičnostjo. Medtem ko nekateri kažejo na destrukcijo družine, se drugim zdi, da – ko prihaja do novih oblik družinskih skupnosti, ki jih ni več mogoče izvesti iz preteklih družinskih vzorcev in formul – gre za »popolnoma normalni kaos ljubezni« (Beck in Beck–Gernsheim 2006). Nove oblike nastajajo vse bolj na podlagi razlogov, ki so (trenutno) v ljudeh samih, iz njihove volje in nepotešenosti po sreči, nežnosti in ljubezni, iz hotenja nenehno doživljati nekaj novega, pa tudi iz vse manjše pripravljenosti za to, da bi za družino kar koli dali, žrtvovali, se prilagodili ali se čemurkoli odpovedali. Slednje pomeni, da sodobno družinsko življenje ni le ljubezenska skupnost, marveč še kako izpostavljeno tudi epidemijam človeškega egoizma (Beck in Beck–Gernsheim 2006, 9–11).

Vendar se sodobne družine ne formirajo in ne napajajo zgolj iz subjektivnih ozirov. V ozadju oblik in funkcij sodobne družine so tudi značilnosti in procesi družbenega okolja, ki se, razumljivo, odražajo tudi v temeljni celici družbe. Na primer ideja svobode in enakosti med spoloma je postala norma tudi v okviru vezi in razmerij zakona in družine. V navezi s procesi detradicionalizacije in individualizacije družbe je tudi na polju družinskega življenja vse manj stvari predvidljivih, pač pa vse bolj podrejenih bolj ali manj trenutni (samo)volji in interesom članov družinske skupnosti. Če ni sprejemljivih scenarijev zakonskega in družinskega življenja, jih morajo zase »iznajti« člani sami, kar ni lahka naloga. Iz tega je razvidno, da je danes družina skupnost dogovorov, iskanj, eksperimentiranja, mnogoterosti in tudi konfliktov. Več kot očiten je premik od družine kot institucije k družinskemu življenju.

Pri velikanskem vplivu, ki ga ima na družino širše družbeno okolje, pa ni mogoče prezreti posebnosti družinske skupnosti. »Družina ima tudi neko posebno kvaliteto, 'notranje' življenje, ki nastane iz skupnega bivanja članov, in 'zunanje' življenje, ki se izraža v odnosu družine (kot celote, ne le vsakega posameznega člana) do okolja, ter

nasprotno v odnosu družbeno-kulturnega okolja do družin(e). Družina ima neko svojo »kulturo«, ki ima značilno skupno zavest« (Bahovec 2005, 9). Če bi to prezrli, bi pozabili, da sta zakon in družina nezamenljiva, saj nikjer ni možno in uresničljivo, kar je mogoče v tej skupnosti.

Ugotovitve pa med drugim kažejo tudi na zmanjšan vpliv vere oziroma Cerkve na družino. To je stvar daljšega procesa. »Tista sila verskih ustanov, ki je skrbela za družbeno in moralno disciplino,« kot ugotavlja Luckmann (2007, 309), je začela slabeti. Tako religija kot morala sta »postajali čedalje bolj stvar posameznika in zasebnosti. Religija je postala vera, morala pa vest.«

Delo Cerkve za družine je tako pred mnogimi novimi izzivi. Če smo pri visokem vrednotenju družine s strani Cerkve in sodobne slovenske populacije ugotovili skoraj popolno podobnost, pa je za Cerkev novo vprašanje, kako spremljati in nuditi duhovno in strokovno oporo sodobnim iskalcem čim bolj kakovostnega in srečnega družinskega življenja, ki so – tako se zdi – zelo malo dovzetni za dosedanje vzorce in ideale zakonskega in družinskega življenja. Ker pa družinsko življenje vključuje prvine, npr. rojstvo in ljubezen, ki tudi danes sodijo v polje religioznega oziroma sakralnega, Cerkev in družina tudi v prihodnje ostajata zaveznici.

## VIRI

- A Family Strategy for the European Union. An encouragement to make the family an EU priority. [http://www.comece.org/upload/pdf/secr\\_family\\_040316\\_en.pdf](http://www.comece.org/upload/pdf/secr_family_040316_en.pdf) (pridobljeno 10. 3. 2008).
- Apostolski sedež. 1983/1987. *Listina pravic družine*. Vatikan–Ljubljana: Družina (Cerkveni dokumenti 36).
- Arts, Wil in Halman, Loek, ur. 2004. *European Values at the Turn of the Millennium*. Leiden–Boston: Brill.
- Bahovec, Igor. 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- Bajzek, Jože et al. 2008. *Odiseja mladih*. Radovljica: Didakta.
- Baloban, Stjepan, ur. 2001. *Hrvatska obitelj na prekretnici*. Zagreb: Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Glas Koncila.
- Baloban, Josip. 2004. *Crkvenost i obitelj pred izazovima*. Zagreb: Glas Koncila.
- Beck, Ulrich. 2001. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- Beck, Ulrich in Beck–Gernsheim, Elisabeth. 2006. *Popolnoma normalni kaos ljubezni*. Ljubljana: FDV.
- Bernardes, Jon. 1998. Prioritising families in the future in the United Kingdom. V: Matthijs, Koen, ur. *The family. Contemporary perspectives and challenges*, 137–157. Leuven: University Press.
- Family: Forms and Functions*. 1992. Vienna: United Nations, Occasional Series Papers, No.2.
- Gams, Matjaž in Krivec, Jana. 2007. Analiza vplivov na rodnost. V: Malačič, Janez in Gams, Marjaž, ur. *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja: zbornik 10. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 2007*, 18 – 23. Ljubljana: Institut Jožef Štefan.

- Giddens, Antony. 2000a. *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- Giddens, Antony. 2000b. *Tretja pot: prenova socialne demokracije*. Ljubljana: Orbis.
- Hornsby – Smith, Michael P. 2006. *An Introduction to Catholic Social Thought*. Cambridge: University Press.
- Ilič, Milena et al. 2007. *Prebivalstvo Slovenije 2004 in 2005*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization and Postmodernization*. New Jersey: Princeton University Press.
- Liss, Bernhard. 1991. *Uspešen zakon*. Ljubljana: Katehetski center.
- Luckmann, Thomas (Potočnik, Vinko in Bahovec, Igor, ur.). 2007. *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Ljubljana: Študentska založba.
- Osredkar, Jože Mari. 2007. Katoliški nauk o zakonu in družini. V: Malačič; Janez in Gams, Matjaž, ur. *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja: zbornik 10. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 2007*, 81 – 84. Ljubljana: Institut Jožef Štefan.
- Potočnik, Vinko. 2007a. Nataliteta in religija: Odločitev za starševstvo v sodobni sekularizirani družbi. V: Malačič; Janez in Gams, Matjaž, ur. *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja: zbornik 10. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 2007*, 88 – 93. Ljubljana: Institut Jožef Štefan.
- Potočnik, Vinko. 2007b. Spopad moralnovrednotnih usmeritev. *Tretji dan* 36, št. 3–4: 77–82.
- Puljiz, Vlado. 2001. Obitelj i socijalna (ne)sigurnost u Hrvatskoj. V: Baloban, Stjepan (ur.). *Hrvatska obitelj na prekretnici*, 11–34. Zagreb: Centar za promicanje socialnog nauka Crkve, Glas koncila.
- Rener, Tanja & Sedmak, Mateja & Švab, Alenka & Urek, Mojca. 2006. *Družina in družinsko življenje v Sloveniji*. Koper: Založba Annales.
- Rus, Veljko in Toš, Niko. 2005. *Vrednote Slovencev in Evropejcev*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.
- Schattovits, Helmuth, ur. 1990. *Die Zukunft der Menschheit geht über dir Familie. Festschrift für Familienbischof Bruno Wechner*. Wien: Institut für Ehe und Familie.
- Statistični letopis Republike Slovenije 2007*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Statistični urad Republike Slovenije. *Popis 2002*. <http://www.stat.si/popis2002/si/>.
- Šircelj, Milivoja. 2006. *Rodnost v Sloveniji od 18. do 21. stoletja*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Švab, Alenka. 2001. *Družina: od modernosti k postmodernosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Tomka, Miklos – Zulehner, Paul M. 2008. *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*. Wien–Budapest: Aufbruch 2007.
- Ule, Mirjana in Kuhar, Metka. 2003a. *Mladi, družina, starševstvo. Spremembe življenjskih potekov v pozni moderni*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Center za socialno psihologijo.
- Ule, Mirjana et al. 2003b. *Tipi družin in socialne mreže. Poročilo*. Ljubljana: FDV.
- Vertot, Petronela. 2007. Družine in družinsko življenje v Sloveniji v številkah. V: Malačič; Janez in Gams, Matjaž, ur. *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja: zbornik 10. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 2007*, 88 – 93. Ljubljana: Institut Jožef Štefan.
- World Values Survey (WVS). <http://www.worldvaluessurvey.org/services/index.html> (privzeto 20. novembra 2007).

Marjan Turnšek

## Družina kot zaveza

### Zakrament zakona – temelj družinske zaveze

*Povzetek:* Družina, ki po krščanskem bibličnem razodetju sloni na zakramentu zakona, je oblika življenjske zaveze med Bogom in človekom. Razprava to tezo razvija tako, da najprej razvije tipologijo Božjega delovanja v zgodovini odrešenja, iz nje izdvoji zavezo kot enega izmed tipov tega delovanja. Bog na način zaveze deluje tudi v Cerkvi in še posebej v zakramentih, zato tudi v zakramentu svetega zakona. Ker pa je vsebina vsakega zakramenta pashalna skrivnost Jezusa Kristusa, je to vsebina tudi zakramenta zakona. To pa pomeni, da zakrament zakona in odnos moža in žene ni v prvi vrsti podoba Kristusove ljubezni do Cerkve, ampak je zakrament zakona najprej ponavzočenje Kristusove ljubezni, ki je moč, ki premaga smrt. »Da« moža in žene postane zakrament Božjega »Da« človeku, izrečenega v Kristusu. Tako po tem zakramentu postane Vstali Kristus izvir novega življenja med možem in ženo, ki omogoča vsestransko integracijo osebnosti obeh zakoncev, saj sta drug drugemu obljubila prisotnost pri njunem odrešenjskem procesu, ki vključuje premagovanje vseh neurejenosti, ki sta jih prinesla s seboj v zakon. Takšen pristop pa zahteva prenos poudarka s funkcionalističnega pojmovanja zakona in družine na personalistično.

*Ključne besede:* zaveza, družina, zakon, zakrament zakona, remedium concupiscentiae, zdravilo poželenja, zakonski stan.

**Abstract: Family as a Covenant. Sacrament of Marriage – the Foundation of Family Covenant**

The family, which – in accordance with the Christian Biblical revelation – is founded on the sacrament of marriage, is a form of a life covenant between God and man. In the paper this thesis is developed by first disclosing the typology of God's action in the history of redemption and then selecting the covenant as one of the types of this action. In the manner of a covenant God also acts in the Church and especially in the sacraments, thus also in the sacrament of holy matrimony. Since the content of each sacrament is the paschal mystery of Jesus Christ, this is the content of the sacrament of marriage as well. This also means that the sacrament of marriage and the relationship between husband and wife is not mainly an image of Christ's love for the Church, but that the sacrament of marriage is primarily a realization of Christ's love, which is a power that conquers death. The "Yes" of the husband and wife becomes a sacrament of God's "Yes" to man that was spoken in Jesus Christ. Thus, by this sacrament the risen Christ becomes a source of new life between husband and wife, which makes possible a total integration of the personalities of the couple since they promised to each other their mutual presence in their process of redemption, which includes the overcoming of all inconsistencies they brought with them into their marriage. Such an approach demands a shift of the emphasis from a functionalist notion of marriage and family to a personalist one.

*Key words:* covenant, family, marriage, sacrament of marriage, remedium concupiscentiae, remedy for lust, married state.

Z vidika razodetja nove zaveze in celotne tradicije nauka Katoliške Cerkve je razvidno, da je družinsko življenje po Božjem odrešenjskem načrtu postavljeno na trden temelj odnosa med možem in ženo, ki ga je Kristus sprejel za zakrament, preko katerega se na svojski način posedanja velikonočna odrešenjska skrivnost. Ker pa je velikonočna skrivnost uresničenje nove in večne zaveze v Jezusu Kristusu, je mogoče tudi zakon in družino presojati tudi v perspektivi uresničevanja zaveze. V pričujoči razpravi želimo preko okvira tipologije Božjega delovanja v zgodovini odrešenja pokazati na zavezo kot enega izmed načinov, kako Bog deluje na vseh nivojih zgodovine odrešenja, zato tudi v zakramentih. Posebej pa bomo izpostavili, kaj to pomeni za Božje delovanje v zakramentu zakona, ki lahko postane temelj nove družine.

### **Tipologija odrešenjskih dogodkov**

Odrešenjske dogodke lahko razvrščamo na dva načina: kronološko ali tipološko. Prvi način se omeji na zaporedno nizanje dogodkov odrešenja v bibličnem razodetju: od stvarjenja preko poklica Abrahama, izraelske zgodovine, poklicev prerokov vse do učlovečenja in dogodkov Jezusovega življenja, tja do binkošti in časa Cerkve, do končne uresničitve »novega neba in nove zemlje«.

Drugi način združuje te dogodke z vidika načina Božjega delovanja v njih in išče v tem delovanju konstante. Namen tipologije je pokazati kontinuiteto med Božjim razodevanjem in osrednjim dogodkom »Kristusom«. Tipologija torej sloni na teološki analogiji, ki temelji na dejstvu, da isti Bog deluje na vseh nivojih biblično-krščanske ekonomije odrešenja in da deluje tako, da je možno nedvomno razpoznati njegova dejanja od drugih. Tipologija razodeva kontinuiteto v delovanju. Na primer Bog »sodi«: sodi prve starše, človeštvo v vesoljnem potopu, človeka ob križanju in bo sodil ob vesoljni sodbi ob koncu – vse to pomeni obsodbo greha in novo rojstvo ter se torej povezuje s stvarjenjem. Kontinuiteta zunanjega znamenja služi poudarku delovanja Boga, ki ga lahko strnemo v osem osnovnih tipov. Bog: ustvarja, kliče, osvobaja, sklepa zavezo, prebiva, posvečuje, sodi, pošilja (tipologija je povzeta po: Rocchetta 1982, 87-157).

### **Bog sklepa zavezo**

Med najbolj očitno izraženimi tipi Božjega delovanja v Svetem pismu je sklepanje zaveze. Zgodovina odrešenja je od začetka do konca zgodovina zavez med človeštvom in Bogom: zaveze z Noetom, Abrahamom in patriarhi, z Mojzesom in Izraelom, z Jozuetom in po babi-



lonskem izgnanstvu z Ezrom in povratniki iz suženjstva. Nato sledi odločilna nova zaveza, ki so jo preroki napovedovali kot mesijansko dobo, in je dokončna zaveza, sklenjena v osebi Jezusa Kristusa s središčem v pashalnih skrivnostih vključno z razodetjem prihoda Svelega Duha. Ta zaveza se trajno uresničuje v oznanilu in življenju Cerkve v času med obema Kristusovima prihodoma in je vpisana v srca odrešenih kot pečat v pričakovanju zadnje izpolnitve mysteriona.

Osnovni pojem za resničnost zaveze je hebrejski izraz *b'crit*, ki je na širšem območju Bližnjega Vzhoda označeval sklenitev pogodbe med dvema skupinama ali posameznikoma, partnerjema, ki je bil skoraj redno ritualno ratificiran s posebno prisego in normami, ki se jih je bilo treba držati (Biblični leksikon, s.v. »zaveza«). Ritualna gesta je ponavadi vključevala izmenjavo krvi kot znamenje skupnosti in medsebojnega prizadevanja. Ta obred so počasi zamenjali z daritvijo živali božanstvu: oba zaveznika pa sta morala iti po sredi med razkosano živaljo, praktično po njeni krvi. Teološko je bila s tem poudarjena nepreklicnost zaveze.

V Svetem pismu zaveza med Jahvejem in ljudstvom predpostavlja aktiven odgovor Izraela, a je hkrati tudi dar in enostranska obveznost, ki jo s svoje strani sprejme Jahve. Izrael jo lahko prelomi, ne more pa razdreti sklenitve same: Jahve ostaja nepreklicno zvest. Pogosto je predstavljena kot poročna pogodba, ki jo označujejo resnica (*émet*), pravičnost (*tsedéq*) in ljubezen (*hésed*). Nova zaveza, ki jo preroki nenehno oznanjajo, je napovedana kot neuničljiva, dokončna po obljubi, ki je bila dana Davidu (Iz 55,3).

Jezus Kristus se predstavi kot pričakovana nova zaveza. Že njegovo učlovečenje moramo prepoznati kot dogodek nove in večne zaveze: kolikor se Božja narava v njem neločljivo poveže s človeško naravo in tako vzpostavi med Bogom in človekom zavezo življenja, ki je nič ne more več uničiti.<sup>1</sup>

Vse delovanje Cerkve uresničuje isto odrešenjsko ekonomijo; sama je čudoviti sad tega dogodka (prim. Ef 5,22–32). Cerkev je skupnost nove in večne zaveze, ki sprejema od Odrešenika, svojega ženina, dobrine, ki so njej lastne: svetost in neminljivost, kar dobi poseben izraz v njenih zakramentalnih dejanjih, ki so zato objektivno vedno dejavna in uresničujejo to, kar označujejo in izražajo.

## **Cerkev – temeljni zakrament zaveze v Kristusu**

Čas Cerkve torej sledi času temeljnega dogodka »Kristusa« in ga skrivnostno nadaljuje v zgodovini. Njena narava je zakramentalna,

<sup>1</sup> Cerkev je to versko resnico dokončno oblikovala na vesoljnem cerkvenem zboru v Kalcedonu leta 451 kot osebno zvezo dveh narav (hipostatična unija).

saj še naprej neločljivo povezuje božje in človeško na človeku sprejemljiv način. Iz tega sledi, da so njena dejanja, in med njimi še posebej zakramenti, aktualizacija, torej prisotnost, in komunikacija tega, kar je Kristus uresničil v sebi. Drugi odrešenjski dogodki glede na enkratni pashalni dogodek niso nekaj poleg tega dogodka, niti ga enostavno ne ponavljajo. Kajti ta dogodek se je zgodil enkrat za vselej in ne more biti več ponovljen. Zakramenti ga samo posedanjijo v njegovi enkratnosti in njegovi odrešenjski učinkovitosti v obdobju delovanja Cerkve. S tega vidika je vsako obhajanje zakramenta spominjanje, ki v vidnosti zakramentalnega dejanja posedanja edinstveno skrivnost pashe in udejanja njej lastno novo zavezo. Po tem spominjanju postane dogodek Kristusove smrti in vstajenja posedanjen v vsakem času in v vsaki generaciji ter omogoča posameznikom znotraj skupnosti Cerkve udeležnost pri sadovih tega dogodka.

Edina vsebina vsakega zakramenta, in zato tudi zakramenta svetega zakona, je pashalna skrivnost Jezusa Kristusa. Po zakramentalnem liturgičnem spominjanju se posedanji dogodek smrti in vstajenja Kristusa.

## Zakramenti, dejanja Kristusa v Cerkvi

Iz vsega navedenega sledi, da so Jezusova zgodovinska dejanja resnično odrešenjska dejanja v zakramentalni obliki:

- so odrešenjska dejanja, kolikor zaznamujejo (oznanjevanje in čudeži) in uresničujejo (skrivnosti) odrešenje, ki ga Sveta Trojica želi udejaniti v zgodovini;
- so zakramentalna dejanja, kolikor so sposobna kot osebna dejanja Božjega Sina v resnici uresničiti to, kar označujejo v svoji vidni obliki, v človeški naravi in po njej, saj jih razodeva in jih omogoča. Če je telesnost vsakega človeškega bitja realni simbol njegovega duhovnega jaza, ki zakriva in razodeva hkrati človekovo notranjost, je človek Jezus v svoji zgodovinski eksistenci in v svojem delovanju in trpljenju zakrament večnega Logosa, ki je postal človek po Očetovi volji kot tisti, ki oznanja pot in uresničuje odrešenje človeka in sveta.

Jezusova dejanja so objektivno odrešenjska, kolikor so Božje-človeška dejanja v identiteti njegovega osebnega jaza. To velja za vsako Jezusovo dejanje, še posebej pa za tista, ki so že sama po sebi ekskluzivno Božja dejanja, čeprav v človeški obliki: čudeži in pasha – trpljenje, smrt, vstajenje, vnebohod.<sup>2</sup> Zadnji vzrok odrešenjske učinkovitosti Kri-

<sup>2</sup> Tomaž Akvinski, STh III, q. 48, a. 6; q. 50, a. 1, ad 3; q. 57, a. 6, ad 1.



stusovih dejanj je njegova teandrična struktura. Samo kot Bog in človek lahko resnično udejanja odrešenje v zgodovini. Zato je treba dodati, da njegova dejanja, čeprav v času in prostoru, kot dejanja Božjega Sina presegajo zakone prostora in časa: ko se zgodijo, se zgodijo enkrat za vselej; in tako postanejo temelj in vsebina odrešenja, dokončno uresničenega, oznanjenega in posredovanega v Cerkvi vsem narodom.

Kolikor je Cerkev temeljni zakrament Kristusove dejavnosti v svetu, so sedmeri zakramenti konkretne geste, v katerih se izrazi enost med delovanjem Kristusa in Cerkve. Skupaj s Cerkvijo so zakramenti konkretno podaljšanje telesnosti (človeškosti) nebeškega Kyriosa. Niso reči, ampak osebna dejanja Kristusa v Cerkvi. Na osnovi trinitaričnega temelja mysteriona v zgodovini, simbolnega značaja ustvarjenega sveta in zakramentalnosti Kristusa ter Cerkve lahko izpeljemo opredelitev zakramenta, ki je v skladu z vso dosedanjo tradicijo, hkrati pa upošteva tudi sodobni teološki razmislek: Zakrament je osebno dejanje nebeškega Kristusa (Kyrios), uresničeno v moči delovanja Svetega Duha, ki ga v simbolni obliki udejanji Cerkev kot občestvo, in je usmerjeno v odločilne situacije v življenju posameznega vernika, da se v njih in po njih na osebni način uresniči milostna odrešenjska skrivnost (mysterion).

### **Zakrament zakona, čudovito dejanje zaveze v Kristusu in Cerkvi**

V luči zgornje opredelitve lahko tudi zakrament zakona opredelimo kot: osebno dejanje nebeškega Kristusa (ki je Kyrios), uresničeno v moči delovanja Svetega Duha, ki ga v simbolni obliki udejanji Cerkev po privolitvi zakonskega para sredi občestva Cerkve, in je usmerjeno v odločilne situacije skupnega življenja posameznega zakonskega para, da se v njem in po njem na osebni način uresniči milostna odrešenjska skrivnost (mysterion).<sup>3</sup>

Na drugem vatikanskem koncilu so to izrazili z besedami: »Kakor je namreč nekoč Bog z zavezo ljubezni in zvestobe prišel svojemu ljudstvu naproti, tako sedaj Odrešenik ljudi in Ženin Cerkve pride krščanskim zakoncem naproti z zakramentom zakona« (CS 48). Za poglobitev teologije zakramenta zakona se je treba poglobiti v eno izmed temeljnih oblik Božjega delovanja v zgodovini odrešenja – zavezo. To Božje »delo« na poseben način izraža skrivnost Božjega vdora v svet in enkratnost zaveze med njim in človeštvom.

<sup>3</sup> Poglobitve posameznih vidikov obravnavane tematike je mogoče najti v Marjan Turnšek, »Zakramenti Cerkve«, v: Ciril Sorč, ur., Priročnik dogmatične teologije, 2. del (Ljubljana: Družina, 2003), 323-336.

Že v stari zavezi ima zaveza Izraela z Jahvejem tipične značilnosti poročnega doživljanja. Bog se predstavlja svojemu ljudstvu kot ženin, in to kot ljubosumni ženin, ki ljubezni, ki gre samo njemu, ne odstopa drugim. V tem pogledu so najbolj izrazni preroki Ozej, Jeremija, Ezekiel in Devtero-Izajia.

Prerok Ozej nastopi v obdobju močnega sinkretizma z Baalovim kultom. Na ta kult so bila vezana plodna obdobja zemlje in žene, kar je odpiralo možnost za sveto prostitucijo. Ozej uporabi poročno terminologijo (Oz 1 – 3), da razkrije nezvestobo Izraela in pokaže, da plodnost in prava bodočnost prihajata samo od Boga, ki je izbral Izrael po svobodni odločitvi. Ozejevo sporočilo ni samo v besedah, ampak v njegovem konkretnem zakonu. Jahve, čeprav ranjen v svoji ljubezni, ne bo zapustil svojega ljudstva, ampak bo iskal možnost za novo zavezo. Išče srce svoje neveste v pričakovanju nove poroke, nove zaveze.

Jeremija postavi nasproti trenutni nezvestobi izraelskega ljudstva Jahvejevo zvestobo v dneh bivanja v puščavi, ko je bil Izrael kot mlada zaročenka, polna ljubezni (2,2–3). Po ustalitvi v Palestini pa se je Izrael oddaljil od svojega Boga, svojega ženina in se predal kanaanskim kultom. Izrael se je obnašal kot pohotna ženska, ki lovi moške po uličnih vogalih. Zato ga doleti izgon, ki pa zaradi Jahvejeve ljubezni ne traja dolgo. Bog ga pokliče nazaj in mu ponudi obnovitev zaveze: novo zavezo, ki bo zapisana v srce, ne v kamen.

Ezekiel z alegorijo o nezvesti ženi prikaže zgodovino svojega ljudstva: na eni strani Božji darovi, na drugi Izraelovi grehi (Ezk 16). Zaveza v puščavi je pomenila popolno poročno zvezo, ki ni dovoljevala nezvestobe. Po naselitvi obljubljeni dežele pa je Izrael postal nezvest. Jahve pa ga ni zavrnil, ampak se je spomnil mladostnih dni in je želel ponovno združiti Izrael s seboj, s tem da ga je vpeljal v kesanje in sklenil z njim novo in večno zavezo (prim. 16,60). V 36,24–29a je Jahve predstavljen kot tisti, ki zbira svoje ljudstvo, ga očiščuje idolov in daje svojega Duha, da lahko sledi njegovim zakonom in naredbam. V 54,4–10 je prikazan motiv vrnitve nezveste neveste-žene, ki je sprejeta v hiši svojega ženina, kjer obhajajo celo novo poročno slavlje. Bog ne more zavreči žene svoje mladosti, z njo sklene večno zavezo in kljub njeni nezvestobi ponovno vzpostavi njeno nedolžnost, devištvo.

Devtero-Izajia predstavi podobno idejo: Jahve je Bog novega stvarjenja, v katerem so vse stvari prenovljene – vse delam novo. Kot ženin in stvarnik Izraela lahko Bog obnovi zakonsko združitev. Novo poročno slavlje je nadaljevanje prve zveze v zavezi, a je tudi nov začetek. Tako zaveza v obliki poročnega slavja izraža tudi eshatološko razsežnost.

Poročna simbolnost je tudi v Novi zavezi zelo jasno izpostavljena:

Pavel se zateka v starozavezno simbolnost poročnega slavja in zakonske zveze, da predstavi zgodovinsko-eshatološko zvezo Kristusa in Cerkev. Bog sam je ponudil svojo ljubezen kot zgled in mero ljubezni med možem in ženo (Ef 5). Z ustanovitvijo Cerkev je Jezus naredil delo ljubezni, »dal se je zanjo,« in to je dejanje zakonske ljubezni: mož in žena bosta eno telo, kajti Cerkev je Kristusovo telo. Pavel govori o veliki skrivnosti (mysterion), ki pomeni skrivnostni Božji načrt odrešenja, načrt zaveze, po katerem nam bo dal to, kar je najintimnejšega v Sinu in Svetem Duhu. Pavel uporabi izraz mysterion, da izrazi, da je zakon znotraj velike skrivnosti Božjega načrta, da z njim sovpada. Zaveza s središčem v daritvi Kristusa, ki »rodi« Cerkev, je vzvišeno poročno slavje. Zakrament zakona pa je zakramentalno znamenje te skrivnostne resničnosti. Zakon torej »proizvede« odnos, kot je med Kristusom in Cerkvijo. V temelju je stvariteljski dej Božje volje, zato se v vsakem zakonu uresničuje stvariteljska Božja volja. Cerkev je pred Kristusom kot nevesta, zaradi Kristusove daritve zanjo. Na svoj način pa je zakrament zakona tudi priprava in oznanilo eshatološke zakonske zveze med Kristusom in Cerkvijo, pri kateri je že sedaj udeležen.

Odnos med zavezo in zakonom v novi zavezi ni več odnos resničnosti in podobe, ampak je ves v redu resničnosti: z zakramentom zakona Kristus vključi zakonca v skrivnost svoje zaveze s Cerkvijo. Tako je avtentična zakonska ljubezen sprejeta v Božjo ljubezen in s tem sprejme odrešujočo moč Kristusa in Cerkev (CS 48). V moči zakramenta sta zakonca postavljena v novo pogojenost življenja v Kristusu in Cerkvi: to je pogojenost zaveze, ki jo je Bog sklenil z njima, ne kot s posameznikoma, ampak kot s parom, in dopolnjuje krstno zavezo. Ta zaveza izrazi dejstvo, da se Bog izrecno zavzame za zakonca in ustvari med njima nerazvezno vez. Zakonca pa se obvezeta, da bosta rasla v tej zavezi z Gospodom in s tem gradila Cerkev. Tako je zakramentalni dogodek način in okolje, v katerem mož in žena živita zavezo z Bogom, jo odkrivata in nanjo odgovarjata. Kot je zaveza med Jahvejem in Izraelom ter med Kristusom in Cerkvijo, tako je tudi zakonska zaveza ena in nerazvezljiva. Ne predstavlja preprosto človeške pogodbe, dogovora, ampak zavezo, sklenjeno v Gospodu in iz tega izhaja njena nerazveznost, ker je tudi Kristusova zaveza sklenjena enkrat za vselej. S svojim zakonskim življenjem pa mož in žena na svojski, zakonski način posedanjata pashalno skrivnost sredi sveta. To je posedanjanje smrti in vstajenja Kristusa. Zakrament zakona torej nosi v sebi nesluteno moč Kristusovega vstajenja. Udeleženosť pri novi zavezi se torej more uresničevati le v osebni odnosu z Jezusom Kristusom, ki je uresničena nova zaveza.

V tej perspektivi lahko zaznamo, da ima ljubezen vedno obliko zaveze, saj imata skupno dinamiko: hrepenenje, obljuba in izpolnitev.

Ta dinamika se razodeva tako na osebni kot skupnostni ravni človekovega življenja. Zato za zakrament zakona nista dovolj partnerja samo s hrepenenjem »potrebujem te«, ampak še mnogo bolj partnerja, ki si upata reči »obljubim ti«, da bom ostal ob tebi v vseh situacijah, da izpolniva obljubo ljubezni.

### **Služba krščanskih zakoncev: dar in stan**

Skrivnost zakonske zveze, ki je med krščenima zakrament, izraža nov dar in nov življenjski stan v Kristusu in v Cerkvi in s tem utemeljuje posebno nalogo, lastno krščanskim zakoncem, v službi Božjega kraljestva v svetu (C 11; CS 48).

Zakonci so posvečeni za poslanstvo. V moči zakramenta zakona sta zakonca posvečena v vsem svojem bivanju in v vsej resničnosti skupnega življenja zato, da bi živela in razodevala skrivnost nove, eshatološko uresničene zaveze med Kristusom in Cerkvijo. V zakramentu sprejmeta »nov način bivanja« (zakonski), ki predstavlja poseben stan znotraj Božjega ljudstva. V zakramentalnem srečanju Gospod zaupa zakoncema svoje poslanstvo za Cerkev in za svet; seveda ju obdari tudi z darovi in službami: novo življenje milosti, nujna pomoč za življenje in delovanje v soglasju z novim načinom bivanja. Tako je zakrament zakona temelj za novo poslanstvo, zaupano zakoncem.

Zakonci so udeleženi pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve. Vsebinsko to poslanstvo zakoncev ustreza odrešenjskemu poslanstvu Kristusa in Cerkve. To pomeni, da je istočasno poslanstvo evangelizacije in posvečenja: evangelizacije kot razglašanja oznanila Kristusa in njegove prisotnosti »od znotraj« v svetu za preoblikovanje sveta, v perspektivi avtentičnega razvoja človeka in razvijanja Božjega načrta s človeštvom; posvečenje pa kot razširjanje novega življenja, ki ga je prinesel Kristus.

Krščanska družina, ki stoji na tem temelju, ima prav v tem kontekstu svoje lastno poslanstvo in odgovornost. Kot Cerkev je tudi družina preroška, duhovniška in kraljevska skupnost, poklicana biti luč in sol, kot kvas in seme sredi sveta. V tej smeri se uresničuje tudi služba krščanskih zakoncev.

Kasper pokaže, da je v tem dogodku tako komunikacija milosti kot tudi neka desakralizacija tega dogodka (Kasper 1987). Komunikacija milosti se zgodi enkrat za vselej v odrešenju, ki se je dopolnilo v Kristusu; določena resničnost, ki je vključena v Kristusovo skrivnost, postane dogodek komunikacije milosti. Ločimo lahko med pozitivnim in negativnim vidikom vključitve zakona v Kristusovo skrivnost. Negativni element je to, kar nakazuje tradicionalni izraz *remedium*

concupiscentiae (zdravilo poželenja). Ta izraz ima pravi pomen le, če se za poželenje ne pojmuje le nered na spolnem področju, ampak pomanjkanje integriranosti vseh človekovih razsežnosti v smeri dinamičnega služenja Bogu. To pomanjkanje integriranosti pa je posledica greha kot osebne odločitve in podvrženosti moči greha na splošno. In nasproti temu poželenju prinaša zakrament zakona zdravilno moč, ki premaga posledice greha. Seveda se tudi spolna razsežnost človeka vključuje v ta bivanjski projekt vernika, katerega edini cilj je izpolnitev Božje volje (1 Kor 6,20). V to pa so vključene tudi vse notranje rane in prizadetosti, ki jih zakonec nosi v sebi in naj bi jih v odnosu s sozakoncem »zdravil« in odreševal. Prav na ta vidik moramo pri pripravi na zakon dati velik poudarek.

Pozitivni vidik zakramenta zakona je posvečenje zakoncev. Vsi krščeni smo poklicani k svetosti. Zakrament zakona pa prinaša s seboj sebi lastno deleženje pri tem posvečevanju. Cerkev je torej z jasnostjo in odločnostjo izrazila svetost zakona in njegov zakramentalni značaj. Po drugem vatikanskem koncilu se je poglobila teološka zavest o posebni milosti tega zakramenta. Nekateri govorijo celo o karizmi posvečevanja v zakonu. V 1 Kor 7,7 pripíše Pavel poročenim posebno karizmo. To je seveda dar osebne posvetitve, vendar je tudi trajni dar, ki odgovarja poklicanosti in ki vključuje poslanstvo v Cerkvi. Takšno strukturo karizme drugi vatikanski koncil aplicira na zakrament zakona (C 11.35; CS 48). Vsa ta besedila govorijo o daru, poklicanosti, poslanstvu, posvečenju; tudi apostolsko pismo Familiaris Consortio 38 pravi, da imajo poročene osebe »službo« pri vzgoji članov Cerkve. Krščeni zakonci niso več samo posamezni kristjani, ampak postanejo z zakramentom zakona eno telo, kar od njih zahteva tudi zakonski način življenja po zgledu odnosa med Kristusom in Cerkvijo. Poročeni kristjani tvorijo skupnost vere, ki stoji na trajnem in trdnem odnosu, ki se imenuje zakonska (za)vez(a). Ker gre za Božji klic in konkretno poslanstvo znotraj Cerkve, predpostavlja ta vez obstoj posebne karizme: so posvečeni za poslanstvo, ki ga po zakramentu sprejmejo. V CS 48 je izraz »tako rekoč posveti«, kar je izredno blizu posvetitvi v redovniškem stanu. Tej karizmi, ki je nekaj trajnega, ustreza za njeno uresničenje milost posvečevanja. Pri tej milosti ločimo tri nivoje:

- a) zdravilna razsežnost: nanaša se na negativni vidik vključitve v Kristusovo skrivnost: očiščevanje in zdravljenje ran;
- b) osebna razsežnost: za krščene je zakon razvoj krščanskega življenja, ki so ga prejeli pri krstu – gre torej za razvoj vere in upanja v zakonski zvestobi, za poseben razvoj ljubezni (caritas) v odnosu do sozakonca, otrok in ostalih članov družine;
- c) zakonska razsežnost: kolikor je zakon poklic, potrebujeta zakonca posebno milost, da ga lahko uresničita; ta milost ima za model od-

nos Kristus–Cerkev (*gratia unionis coniugalis*). Ef opiše ta odnos z dvema podobama: odnos glava–telo (osebna razsežnost) in odnos ženin–nevesta (Cerkev je prikazana kot avtentičen sogovornik v dialogu s Kristusom).

Ta način interpretiranja enosti Kristus–Cerkev je posebej viden v krščanskem zakonu. Zakon je tako posebna oblika enosti in različnosti, ki se uresniči po milosti. Vse to ima seveda bivanjske posledice, kot jih ima ta odnos za Kristusa in Cerkev. Tako stoji krščanski zakon pod znamenjem križa in vstajenja, je znamenje nepreklicne Božje zvestobe, njegovega odpuščanja in sprave. Zakramentalnost ne ostane v neki abstraktni sferi spekulativnega razlaganja, ampak se utelesi v konkretnem načinu življenja. Križ in vstajenje ni nekaj, v kar bi v življenju samo verovali, ampak ju je potrebno živeti; sta temelj zakonske duhovnosti v konkretnosti zakonskega življenja. Če je zakon pod znamenjem križa, to pomeni, da se hrani pri dejanju Božje nepreklicne zvestobe. Ta pashalna razsežnost zakona ima konkretne posebnosti: trenutki križa, nezadovoljenosti, dvom v brezčutnosti drugega spadajo h konkretnosti zakona kot zakramenta. V teh situacijah trpljenja je potrebno ohranjati nepreklicno zvestobo in se naslantati na »da«, ki ga je Kristus dal na križu in se ne konča na križu, ampak postane izvir novega življenja.

Zakonska privolitev vključuje voljo ustanoviti nerazvezljivo skupnost; kar pomeni, da vsebuje odločitev za zvestobo. Z(a)veza, ki je tako sklenjena, je torej nerazvezljiva. To prepričanje ima biblične temelje: združitev Kristusa in Cerkve je nepreklicna. Nerazvezljivost ni nekaj, kar bi prišlo v zakon od zunaj. Privolitev sama vsebuje obljubo zvestobe. Že naravni zakon, naravna zveza ima v sebi nekaj neločljivega. Med krščenimi pa zakon povzame vse naravne lastnosti in jih razvije do polnosti. Zdaj je temelj zakonske zveze neprelomljiva zveza Kristusa in Cerkve.

Med zakramentalnostjo in nerazvezljivostjo je medsebojni odnos. Nerazvezljivost je temelj, ki omogoči prepoznanje zakramentalnosti zakona; zakramentalnost pa je notranji temelj nerazvezljivosti. Zakramentalnost zakonske zveze, ki je uresničenje zaveze med Kristusom in Cerkvijo, pokaže, zakaj nerazvezljivost ni samo naloga krščanskih zakoncev, ampak je tudi stvar pastoralne skrbi Cerkve. Cerkvena skupnost ima torej obveznost in nalogo skrbeti ter varovati znamenje zaveze med Kristusom in Cerkvijo in njeno uresničevanje v zakonu.

V moči zakramenta zakona sta zakonca posvečena, da bi v vsem svojem bivanju živela in razodevala skrivnost posebnega načina Božje navzočnosti v svetu. Kot vsaka Božja navzočnost posvečuje svet, ga tudi ta. Zaradi tega sta zakonca neizmeren dar svetu, ki zaradi greha



trpi porodne bolečine očiščevanja, ki prihaja tudi po njiju; sta dar, ki se razodeva v zastonjskosti ljubezni, ki nikogar ne izključuje. V zakramentu zakona zakonca sprejmeta »nov način bivanja«, ki ju postavi v poseben stan znotraj Božjega ljudstva. Stan pa je nov javni način življenja:

- to je najprej stan tistih, ki zastavijo svoje vsakdanje odnose zato, da bi Bog lahko sozakonca oblikoval in ga odreševal v njegovih konkretnih ujetostih, ranjenostih, grešnostih; torej predvsem tam, kjer je najbolj boleče;

- nato je to stan tistih, ki z molitvijo kličejo Boga v svoje medsebojne odnose, še posebej v tiste, ki bi lahko bili vir novega zla; prosijo za moč, da bi mogli ta tok zaustaviti in ga nadomestiti s tokom milosti; in ta angažiranost je vredna novega stanu; bolj ko sama napredujeja v tem novem načinu bivanja, bolj lahko kot zakramentalen par odrešenijsko delujeta v okolici;

- nadalje je to stan tistih, ki so odgovorno odprti posredovanju novega življenja sredi sveta, ki v veliki meri goji (ne)kulturo smrti (splav, samomori, evtanazija, poskusi na zarodkih); to je odprtost življenju v vseh njegovih razsežnostih;

- hkrati pa ta stan vključuje tudi vzgojiteljski način bivanja, saj starši novo življenje ne samo rodijo, ampak ga tudi »vodijo« do določene polnosti, da postane sposobno praktično, vsakodnevno zaživeti »v Gospodu«; v tem smislu se vzgoje ni mogoče zgolj »iti«, ampak mora postati prav stil življenja, ki ga otroci kot vzorce življenjskega obnašanja ponotranjijo.

Seveda so to naloge, ki daleč presegajo človeške moči, zato so zakonci in starši deležni prav v zakramentu zakona nujne nadnaravne pomoči za zakonsko in družinsko življenje ter delovanje v soglasju z novim načinom bivanja sredi sveta.

## **Ljubezen zakoncev razodeva in uresničuje Božjo ljubezen**

Navajeni smo reči, da je Bog neviden in da ga nihče ne more v polnosti poznati. Kaj torej naredi Bog? »Najame« ljubezenski odnos dveh zakoncev, da bi preko njega izrazil in posredoval svoje življenje in svojo ljubezen: »Glejte ta dva zakonca, kako se ljubita; tako in še bolj vas ljubim jaz! In prav preko njune ljubezni vas ljubim.« Zakonska ljubezen je znamenje, simbol, v katerem in po katerem Bog razodeva in uresničuje svojo ljubezni. Zato je ljubezen dveh cerkveno poročenih zakoncev zakramentalni odsev Božje Ljubezni. Zakonska ljubezen z zakramentom svetega zakona postane eden izmed prvenstvenih načinov Božjega javljanja in razodevanja, »prostor«, kjer Bog na človeško doje-

mljiv in doživet način izraža svojo ljubezen do ljudi. Brez tega »prostora« manjka eden izmed načinov, kako se Bog pokaže vidnega sredi med nami. To je torej pglavitni namen obhajanja in življenja zakramenta svetega zakona. S tem zakonsko življenje dveh krščenih postane prvenstveno prostor Božjega javljanja in delovanja in šele v okviru tega se uresničujejo tudi druge naloge in dolžnosti, ki jih zakonca imata.

Pavel govori o skrivnostnem Božjem načrtu odrešenja, načrtu zaveze, po katerem nam Oče želi dati to, kar je najintimnejšega med Njim in Sinom v Svetem Duhu. In znotraj te »velike skrivnosti« (Ef 5,32) se dogaja zaveza med možem in ženo ter Bogom, kjer tudi onadva dajeta na razpolago to, kar jima je najbolj intimno, njun odnos. Edino v zakramentu zakona, med vsemi zakramenti, Bog vzame kot »materijo« zakramenta ljubezenski odnos med ženo in možem – njuno medsebojno privolitev. Zakonska z(a)veza je zaveza s središčem v Kristusovi daritvi, ki na križu »rodi« Cerkev, in je zato vzvišeno poročno slavje – slavje ljubezni, ki gre do konca. Zakonska zveza je zakramentalno znamenje te skrivnostne resničnosti ljubezenskega odnosa med Kristusom in Cerkvijo. Zakonsko življenje je zatorej v milosti sposobno »proizvajati« odnos, ki je podoben odnosu med Kristusom in Cerkvijo. Seveda se to ne zgodi čez noč, ampak mož in žena drug ob drugem leta in leta gradita in oblikujeta svoj značaj in drug ob drugem zavestno rasteta v Kristusovem načinu gledanja drug na drugega, na otroke in na svet okoli sebe, počasi vstopata v Kristusov način čutenja in reagiranja.

Na svoj način pa zakrament zakona izraža in pripravlja dokončno, nebeško zavezo med Kristusom in Cerkvijo, na kateri je zakramentalno zakonsko življenje že sedaj udeleženo.

Zakonski odnos dveh kristjanov s pomočjo milosti zori v štirih bistvenih lastnostih Kristusove ljubezni, ki so tudi njeni prepoznavni znaki:

- svoboda – Jezus da svoje življenje sam, nihče mu ga ne vzame, svobodno ga podari (prim. Jn 10,18);
- popolna podaritev – Jezus se podari do konca, ljubi do konca (Jn 13,1);
- zvestoba – Jezus zagotavlja, da bo s svojimi do konca sveta (Mt 28,20);
- rodovitnost – Jezus zagotavlja, da bo vsak, ki bo z njim, imel življenje v izobilju (Jn 10,10).

V tej pashalni viziji zakramenta svetega zakona se zrcali pravo pojmovanje tega zakramenta: poudarek se prestavi od zakona kot podo-be odnosa med Bogom in Cerkvijo k Vstalemu Kristus, zakramentalno prisoten med zakoncema postane izvir novega življenja za moža in ženo (Brambilla 2006, 47).



## Zakrament zakona ni zasebna stvar

Zakrament, ki je vedno izraz cerkvene skupnosti, ne more nikoli postati nekaj samo zasebnega. Saj je po-klic zakoncev, da Bogu ponudita na razpolago svojo »naravno« zvezo ljubezni. Pastoralne aktivnosti naj bi bile vedno bolj naravnane v smeri prebujanja zavesti vernikov, še posebej pripravnikov na zakrament zakona, da se katoličan »cerkveno poroči«, ne zaradi kakšnih postranskih osebnih razlogov (ker je v cerkvi lepše, so orgle, zgolj zaradi tradicije), ampak zaradi Boga, da mu da povsem svobodno na razpolago tudi svoje življenje v dvoje; saj sicer njegovo osebno življenje pripada Bogu že po krstu. Tako kristjan iz svojega zakonskega življenja naredi »prostor« Božjega ljubečega razodevanja – to je prava zakonska služba ali poklic.

Ko zakonska zveza postane zakramentalno znamenje skrivnostnega odnosa ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, sprejme tudi odrešujočo moč Kristusa, ki se posedanja v Cerkvi in po njej. In to nalogo moreta uresničiti le kot par.

## Zakrament zakona kot zaveza

Iz vsega navedenega izstopa podoba zakramenta zakona kot zaveze. V njej se Bog izrecno zavzame za zakonski par. Med parom in seboj vzpostavi nerazvezno vez po vzoru zaveze med Jahvejem in Izraelom ter Kristusom in Cerkvijo. V enost in nerazveznost prav te slednje zaveze, ki jo imenujemo tudi nova zaveza, je zajeta zaveza med možem in ženo, sklenjena v zakramentu zakona. S tem se uresničuje še en nov način Božje navzočnosti sredi sveta. Ker pa vsaka resnična Božja navzočnost posvečuje svet, sta krščanska zakonca neizmeren dar svetu, ki ima svoj cilj v poboženju vsega stvarstva.

Zakonska zaveza je obljubljeni dar, ki vključuje izkušnjo osebne bližine med možem in ženo, v kateri se oblikuje zavest o drugačnosti drugega, ne v smeri abstraktne enakosti, ampak v smeri vnaprej obljubljenega po-dar-itve. Zato sta temeljna glagola v slovilu zakramenta svetega zakona »te sprejem« in »ti obljubim«. Ta obljubljeni medsebojni brezpogojni sprejem, ki je mogoč le v vstajenjski moči Kristusa, daje obema dovolj varno priložnost trajnega počlovečevanja. To pomeni poročiti se »v Gospodu«. Tako njun medsebojni »da« (ne samo verbalen, ampak trajno življenjski) postane zakrament Božjega »Da«, kot nam ga je sporočil Jezus Kristus v svoji pashalni skrivnosti. S tem moramo splošno predstavo zakramenta zakona spremeniti, saj ni zakonska ljubezen tista, ki najprej govori o skupnosti z Bogom, ampak je Jezusova brezpogojna ljubezen, s katero ljubi vse ljudi, izvir, mera, kriterij in moč »da-ja«, ki si ga svobodno izrečeta mož in žena. V ta-

kšnem srečanju moža in žene je torej odločilna zakramentalna prisotnost Kristusove ljubezni.

Danes se zakon in družina nahajata v zelo težkem položaju. Ljudje ju vrednostno postavljajo še zelo visoko in tudi družba od njiju veliko pričakuje v smislu bistvenega prispevka pri vzgoji otrok in tudi sicer pri uravnovešenosti v družbi, a hkrati ju prav ta ista družba v javnem mnenju »razkraja«, ker dopušča enačenje ali skoraj-izenačenje z »alternativnimi« skupnostmi, ki v nobenem primeru ne morejo imeti enake vloge.<sup>4</sup> To potiska družino v grozečo osamljenost sredi globalnega sveta.

Samokritično moramo priznati, da smo tudi v cerkvenem prostoru prevečkrat gledali na zakrament zakona in na družino preveč »funkcionalno«, ko smo zelo jasno poudarjali njune naloge, njuno vlogo v Cerkvi in družbi, mnogo manj pa izpostavljali njune vrednote same v sebi. Dobrine zakona so bile pogosto predstavljane kot faktor stabilnosti za Cerkev in družbo, ne pa kot vrednote same zase, v katerih se najprej par sam v polnosti uresničuje in je vse ostalo šele učinek tega primarnega dogajanja. Funkcionalistično perspektivo naj v oznanjevanju zamenja personalistična.

Teološka raziskava in pastoralno razmišljanje o zakramentu zakona pod vidikom velike svetopisemske teme zaveze nam more v konkretni trenutni situaciji dojemanja tega zakramenta in družine med katoliškimi verniki in na civilnem področju pomagati najti nov pristop in nov jezik pri oznanjevanju razodetja o zakonu in družini. Predvsem pa nam lahko pomaga prestaviti poudarke v razumevanju teh dveh temeljnih odnosnih skupnosti na njuno vrednost, ki ju imata sama v sebi, in ju ne več predstavljati kot »sredstvo« za boljše delovanje družbe ali Cerkve.

## Literatura:

- Brambilla, Franco Giulio. 2006. *Cinque dialoghi su matrimonio e famiglia*. 2. izd. Milano: Glossa.
- Kasper, Walter. 1987. *Za globlje umevanje krščanskega zakona*. Ljubljana: Družina.
- Grabner-Haider, Anton in Krašovec, Jože ur. 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rocchetta, Carlo. 1982. *I sacramenti della fede*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Turnšek, Marjan. »Zakramenti Cerkve.« V: Ciril Sorč, ur., *Priročnik dogmatične teologije*, 2. del, 323-336. Ljubljana: Družina, 2003.

---

<sup>4</sup> Glej ostale prispevke na teološkem simpoziju, ki vsebujejo rezultate socioloških raziskav.

Tadej Strehovec OFM

## Družina kot obveza

### Etični in pastoralni vidiki vzgoje za zakonsko in družinsko življenje

*Povzetek:* Sposobnost sklepanja zakonske zveze je eden izmed ključnih dejavnikov uspešnosti vsake družbe. V Republiki Sloveniji je stanje na tem področju edinstveno v svetovnem merilu. Že od srede 80. let prejšnjega stoletja opažamo trend vedno manjšega števila sklenjenih zakonskih zvez ter porast novih oblik skupnega življenja, kot npr. izvenzakonske zveze, enostarševske družine, družine ponovno poročenih itd. Temeljno vprašanje je, ali lahko na osnovi empiričnih podatkov pozitivno ovrednotimo takšne miselne in družbene spremembe. Kriteriji za takšno presojo so lahko trije: demografsko stanje, vzgoja otrok ter posredovanje vere. Cerkev je v svoji pastoralni praksi povabljen, da v luči Kristusovega etosa vedno znova ovrednoti vzgojo za zakonsko življenje ter spremljanje že poročenih. Od te pastoralne skrbi je odvisna ne samo višja rodnost, dobra vzgoja otrok, temveč tudi posredovanje verskih vrednot s staršev na otroke.

*Ključne besede:* družina, zakonska zveza, razporočeni, ločitev, demografija, rodnost, vzgoja za zakon, pastora, katoliška Cerkev, družina.

**Abstract: Family as an Obligation. Ethical and Pastoral Aspects of Education for Marital and Family Life**

The ability to marry is one of the key factors for a society to be successful. In this respect the situation in Slovenia is unique on a world scale. Since 1980's it has been possible to see a trend of a continuously decreasing number of new marriages and an increase of new forms of living together e.g. cohabitation, one-parent families, families of remarried spouses etc. The basic question is whether such changes in thinking and social behaviour can, on the basis of empirical data, be evaluated in a positive manner. There are three possible criteria for such evaluation: demographic situation, education of children, and transmission of faith. The Church with its pastoral practice is invited to re-evaluate its education for marital life and the accompaniment of married couples. This pastoral care is of decisive importance not only for an increase in the birthrate and for a good education of children, but also for the transmission of religious values from parents to their children.

*Key words:* family, marriage, divorcees, divorce, demography, birthrate, education for marriage, pastoral, Catholic Church, family.

Zakonsko in družinsko življenje postaja v današnji evropski družbi prostor različnih ideoloških razprav, pogledov in vizij. Koncept zakonske zveze, ki je vezan na skupno in pravno priznano zvezo moškega in ženske, se sooča z novimi oblikami (psevdo)zakonskega in družinskega življenja, ki jih v družbi poseebljajo ideje o izvenzakonskih,

enostarševskih, ponovno poročenih in istospolnih družinah. V nekaterih akademskih krogih na Zahodu je mogoče zaslediti tudi prizadevanja za priznanje zvez med starši in otroki ter pripadniki človeške in drugih vrst. Znotraj takšnega sveta postaja govor o zakonskem in družinskem življenju stvar občutljivega diskurza, ki zahteva trezen premislek, predvidevanje morebitnih pozitivnih in negativnih posledic, kot tudi refleksije s stališča krščanske etike. Za tovrstni premislek so zato ključnega pomena takšna vprašanja: Kakšen odnos imamo Slovenci do zakonske zveze, družine in otrok? Kakšen je krščanski koncept družine? Zakaj je družina ključni izziv tako za sodobno družbo kot tudi za Cerkev? Končni rezultat tovrstnega premisleka pa bo odgovor na vprašanje, kaj lahko pastoralni delavci in družba naredijo za bolj kvalitetne in stabilne zakonske ter družinske odnose.

## 1. Kakšen je odnos slovenske družbe do zakonske obveze?

Mnogi strokovnjaki in politiki so si enotni, da v ekonomskem, političnem in kulturnem smislu še nobena generacija prebivalcev Slovenije ni uživala tako visokega standarda. To se konkretno kaže v visokem bruto družbenem proizvodu na prebivalca, ki je eden od temeljnih kazalcev ekonomske uspešnosti in je leta 2007 znašal 16.616 evrov (Hren 2008). Predsedovanje naše majhne države *Svetu ministrov Evropske unije* odraža visoko stopnjo mednarodne politične uveljavljenosti, ki jo dvamilijonski narod lahko redkokdaj doseže. Iz vidika zgodovine našega naroda v zadnjih tisoč letih pa je mogoče razbrati, da tudi v kulturnem in jezikovnem smislu uživamo avtonomijo, razvoj in svobodo.

Navkljub tem izrednim družbenim kazalcem in uspehom pa je analiza slovenske družbe pod vidikom življenja in sposobnosti zakonske obveze zaskrbljujoča. Leta 1954 je bilo sklenjenih 14.126 zakonskih zvez; leta 1972 rekordno število 15.792 zakonskih zvez; leta 1988 se je število prvič znižalo pod številko deset tisoč in je znašalo 9.217 in leta 2005 doseglo najnižjo vrednost 5.769 sklenjenih zakonskih zvez (SURs in MNZ – Centralni register prebivalstva 2008). Omenjene podatke je potrebno razumeti v kontekstu rasti prebivalstva na področju RS kot tudi, da so v podatke vključene sklenjene zakonske zveze ponovno poročenih. To pomeni, da se sposobnost sklepanja pravno formalne zakonske zveze med prebivalci Slovenije drastično manjša. V evropskem in svetovnem merilu to pomeni, da je v RS stopnja sklepanja zakonske zveze najnižja, oz. da je odnos do zakonske zveze nadpovprečno odklonilen (Statistični urad Republike Slovenije 2008). Drugi kazalec sposobnosti zakonske obveze je število razvez.

Leta 2005 se je tako razvezalo 2.647 zakonskih parov, kar predstavlja skoraj 47% števila sklenjenih zakonskih zvez v istem letu. Odnos do zakonske zveze in sposobnost zakonske in družinske obveze je resničnost, ki logično vključuje vprašanje, kateri dejavniki so vplivali in vplivajo na takšno stanje, oziroma natančneje, zakaj se današnji človek v Sloveniji težje odloča za zakonsko in družinsko obvezo in zavezo.

Strokovnjaki naštevajo zelo različne razloge za redkejšo sklepanje zakonskih zvez. Omenjajo porast individualizma, emancipacije, potrošništva, negativnih medijskih in družbenih vplivov, tabuizacije zakonskega in družinskega življenja v šolskih vsebinah itd. Eden najpomembnejših razlogov pa je po mnenju nekaterih vzpon t.i. »protidružinskih in protizakonskih« ideologij. Pokojni predsednik *Papeškega sveta za družino*, kardinal Alfonso Lopez Trujillo je zapisal, da je družina po svoji naravi »generator« človeških in religioznih vrednot. To pa je pogosto ovira za uveljavitev različnih ideologij in totalitarnih družb (Lopez Trujillo 2006). Nacizem je tako omejeval poroke med pripadniki različnih ras in vzgajal nove generacije arijskih otrok, ki so odraščali v zato specializiranih ustanovah. Komunizem kot ideologija prav tako družine ni postavil v ospredje. Zanimiva je odločitev voditeljev *oktobrske revolucije*, da v novo sovjetsko zakonodajo ne vključijo zakonske zveze. Šele po nekaj letih in zaradi težkih socialnih razmer, v katerih so se znašle ženske, so zakonsko zvezo skupaj z ločitvijo ponovno vključili v zakonodajo (Chernichkina 2001; The Columbia Encyclopedia 2007). Zanimivo je, da je v naši družbi s padcem omenjenih ideologij in demokratizacijo Slovenije še naprej prisoten izrazito zadržan odnos do zakonskega in družinskega življenja. To se kaže v skoraj popolni odsotnosti ustreznih vzgojno-izobraževalnih vsebin v naših osnovnih in srednjih šolah kot tudi na področju univerzitetnega študija. Vzgoje mladih za zakonsko in družinsko življenje tu skoraj ni. Zato ni čudno, da se tudi v naši državi uveljavljajo različni koncepti družinskega in zakonskega življenja, npr. istospolni, enostarševski, izvenzakonski, ponovno poročeni itd.

Katoliška Cerkev je še vedno edina institucija v naši državi, ki se sistematično ukvarja z družino in zakonom kot tudi s pripravo na zakon in skupinami za zakonce, razporočene in ločene. Ob tem se v slovenski družbi pojavlja vprašanje, ali sploh še potrebujemo t.i. »klasično družino« moža, žene in otrok. Ali je prišel že čas, da spremenimo miselni koncept in podpremo »novodobne« oblike družin in zakonskih odnosov? Preden je mogoče odgovoriti na to vprašanje, je potrebno na kratko predstaviti razumevanje »klasične družine«, oziroma natančneje, kaj to konkretno pomeni ter kako se institucija zakona in družine razume znotraj katoliške teologije.

## 2. Katoliški pogled na zakonsko in družinsko življenje

V sodobni globalni realni in virtualni družbi je katoliško razumevanje zakonske zveze, ločitve in družine eno izmed možnih in legitimnih stališč. To pomeni, da se je nekdanje prevladujoče stališče do omenjenih tem »zrelativiziralo« in postalo sogovornik različnim prepričanjem, ki klasično družino vidijo kot zgodovinsko pogojeno obliko prevlade moškega nad žensko, vir nasilja nad otroki in obliko klasične ideologije, ki jo mora človeška družba v imenu socialne evolucije preseči. Katoliški pogled v nasprotju s temi stališči poudarja, da sta zakon in družina najstarejši in temeljni ustanovi, na katerih temeljijo človeška kultura, napredek in varnost (Haring 2001, 421). Zato sta življenjski celici tako Cerkve kot tudi vsake človeške družbe. Država in družba, ki ne skrbita za trdnost zakona in družine ter otežujeta vzgojo otrok, spodkopavata lastni blagor in ogrožata prihodnost. V Katekizmu katoliške Cerkve je poudarjeno, da je zakonska zveza mogoča znotraj monogamnega odnosa med moškim in žensko. Na drugem vatikanskem koncilu je bilo poudarjeno: »*Zakonska zveza, s katero mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost in je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok, je med krščenimi od Kristusa Gospoda povzdignjena v dostojanstvo zakramenta*« (Katekizem katoliške Cerkve 1993, 1601). To pomeni, da je zakramentalna zakonska zveza primarno namenjena izkazovanju medsebojne ljubezni, medsebojnemu osrečevanju, omogočanju božji ljubezni, da deluje po njima, posredovanju življenja in vzgoji otrok. Za katoličane je sklepanje zakramenta zakonske zveze smiselno, ker le v moči nadnaravne milosti lahko uresničujeta Božjo zamisel o zakonski zvezi. Ta milost, ki jo prejmeta ob zakramentu sv. zakona, pa se kaže v tem, da lažje napredujeta in nadgrajujeta medsebojno ljubezen; skupno napredujeta v hoji za Kristusom in osebni svetosti; lažje sprejemata križe in si lažje medsebojno odpuščata; se drug drugemu lažje podrejata ter se ljubita z nadnaravno, rahločutno in rodovitno ljubeznijo (Katekizem katoliške Cerkve 1993, 1642). Omenjeni pogled na zakonsko zvezo se povezuje tudi z družinskim življenjem, ki je odprto za novo življenje. Za vsestranski razvoj otrokove osebnosti je družinsko okolje biološkega očeta in matere nujno potrebno. Kajti po Božjem načrtu je družina prvi kraj počlovečenja človeške osebe in družbe kot tudi zibelka življenja in ljubezni (Papeški svet Pravičnost in mir 2007, 209). V paradigmi Kristusovega etosa je potrebno izpostaviti, da se je Jezus učlovečil v družini, v njej odraščal in s svojo prisotnostjo ter prvim čudežem v Kani Galilejski posvetil zakonsko zvezo. Zato so katoličani povabljeni, da v moči vere in v ustrezni liturgični formi sklenejo zakonsko zvezo. Omenjena



zveza je za katoličane ključnega pomena tako z vidika uspešnega zakonskega in družinskega življenja kot tudi iz vidika vzgoje otrok.

Kot že rečeno je to legitimen in najstarejši pogled na zakonsko in družinsko življenje. Poleg tega se na družbeni ravni ponaša z uspehom, ker je družbi vse do nedavnega omogočal preživetje in razvoj. Zato ni čudno, da se mu katoliška Cerkev ne želi odpovedati ter ostaja odločna zagovornica »klasične družine« tudi v današnji globalizirani družbi.

### 3. Kristusov etos in »prozakonski imperativ«

Moralno teološko izhodišče govora o pomenu zakonske zveze je lahko oseba Jezusa Kristusa, ki je s svojo zemeljsko življenjsko izkušnjo kriterij in vir navdiha za prebujanje osebnega in pastoralnega čuta za zakonsko pastoralo. Možna izhodišča za tovrstni premislek so lahko različni dogodki iz Kristusovega življenja, od njegove inkarnacije v zakonski zvezi, do obiskovanja različnih družin, ki se velikokrat soočajo s preizkušnjami (npr. Mt 8,14). Verjetno pa je najbolj primerno izhodišče opis njegovega obiska svatbe v Kani Galilejski (Jn 2,1-11), ki ima pod moralno-pastoralnim vidikom izjemen pomen tudi za današnje razumevanje zakonske zveze.

Omenjeni Jezusov obisk je v Janezovem evangeliju postavljen v začetno obdobje Jezusovega delovanja. Izbira dvanajstih apostolov in Jezusovo vabilo »*Pridita in poglejta*« (Jn 1,39) se logično konča v neizrečenem vprašanju: *Kaj konkretno pomeni »hoditi za Kristusom*«. Kot bomo videli, je dogodek svatbe v Kani Galilejski v bistvu odgovor na to temeljno vprašanje. Na samem začetku triletnega izobraževanja apostolov je Jezus sklenil, da svojih učencev ne bo popeljal na duhovne vaje v tišino ali pa v Jeruzalem, kjer je bil tempelj in središče judovstva. Nasprotno, ko jim je želel predstaviti cilje svojega »izobraževanja«, je učence popeljal v majhno vas po imenu Kana Galilejska. Tam so bili priče ustanovitve zakonske zveze in s tem nastanku družine. Z izbiro tega dogodka je želel svojim učencem sporočiti, da je mesto Kristusovega učenca blizu zakoncem in družinam. Konkretnije rečeno, cilj hoje za Kristusom je mogoče videti v služenju in »biti priča« zakonske zveze. Zato kristocentrična poklicanost vedno vključuje usposabljanje in spremljanje mladih za zakonsko in družinsko življenje.

Znano je, da svatba v Kani Galilejski ni samo dogodek veselja; je tudi dogodek težke preizkušnje. »Vina nimajo« (Jn 2,3) v tedanji judovski kulturi pomeni, da je ženin »odpovedal«. Skrb za vino je bila namreč dolžnost njegove družine. Pomanjkanje vina na svatbi je bilo

znamenje, da ženin ne spoštuje svoje neveste in njene družine, in je bilo lahko razlog za ločitev. Zato je problem z vinom v bistvu problem spoštovanja med zakoncema. Jezus in apostoli tako niso bili samo priča nastanku zakonske zveze, temveč tudi priča zakonski krizi oziroma nevarnosti razpada te mlade družine. Kot lahko beremo, je Jezus na željo svoje matere Marije naredil svoj prvi čudež in spremenil vodo v vino. Pod vidikom tovrstne interpretacije Jezus reši zakonsko zvezo in ženina spodbudi, da je bolj pozoren in spoštljiv do svoje neveste in njene družine. V moralno-etičnem smislu se Jezus pokaže kot »zakonski terapevt«, ko s čudežem pokaže, da je zakonska zveza institucija, ki ima pomembno mesto v hoji za Kristusom. V luči dogodka svatbe v Kani Galilejski so apostoli povabljeni k razumevanju, da zakonska zveza ni nekaj tujega njihovemu poslanstvu, temveč v bistvu imperativ, ki se kaže v tem, da stojijo zakoncem ob strani; jim pomagajo premagovati zakonske težave in jih med seboj spravljajo.

Našo interpretacijo dogodka v Kani lahko razumemo kot vabilo, da katoličani sprejmemo zakonsko in družinsko življenje kot eno izmed prioritet, ki ne izključuje drugih (posvečeni celibat, neporočenost, vdovstvo itd.). Skrb za kvalitetno zakonsko življenje je del poslanstva Jezusovih učencev, prav tako pa tudi krščanske soodgovornosti za skupno dobro. Z vidika katoliške družbene odgovornosti je mogoče poleg Jezusovega »kanogalilejskega povabila« poudariti še tri temeljne razloge, ki zlasti danes in v naši družbeni danosti govorijo o smiselnosti sklepanja zakonske zveze. Gre za razloge družbenega preživetja, vzgoje otrok in ohranjanja vere.

#### **4. Zakonska zveza in družina – temeljna dejavnika družbenega preživetja**

Osnovno izhodišče je prepričanje, da je prihodnost vsake družbe med drugim vezana tudi na določeno obliko družinskega in zakonskega življenja. Družba, ki se odpove klasični pravno formalno priznani zakonski skupnosti in družini, se slej ko prej sooči s problemom t.i. »demografske zime«. Zato ni presenetljivo, da so države, ki uveljavljajo in legalizirajo nove oblike zakonskega življenja, običajno prav tiste, ki imajo težave s staranjem prebivalstva. Slovenija je primer takšne države. V naši državi se je tako leta 2006 na tisoč prebivalcev rodilo 9,1 otrok, kar pomeni eno najnižjih rodnosti v Evropski uniji (Statistični urad Republike Slovenije 2008). Omenjeni podatek lahko primerjamo s stopnjo rojenih otrok v izvenzakonskih zvezah (leta 2006 že več kot 47%) ter letnim številom sklenjenih zakonskih zvez. Iz teh podatkov je razvidno, da se v družbi, kjer se zmanjšuje sposob-



nost za sklepanje pravno priznanih zakonskih zvez, slej ko prej zmanjša tudi rodnost, kar ima različne družbene posledice. Po ocenah strokovnjakov je leta 2006 v Sloveniji »manjkalo« že več kot 272.000 otrok (Čepar 2007, 7). »Demografska zima«, v katero vstopamo, ima že danes številne gospodarske in socialne posledice, kot so: pomanjkanje delovne sile, vzdržnost javnih financ, integracija tuje delovne sile, medkulturni in mednacionalni dialog, sobivanje, sožitje itd. Sem spada tudi manj konkurenčno gospodarstvo, ki je zaradi visokih davkov preobremenjeno in zato na gospodarskem trgu manj konkurenčno. Posledica tega je lahko propad podjetij in večja brezposelnost. Razlogi za nižjo rodnost so zelo različni: od zdravstvenih težav in načina življenja pa vse do slabega ekonomskega stanja. Ob vsem tem pa je potrebno poudariti, da raziskave kažejo, da se poročeni pari pogosteje odločajo za rojstvo otroka kot neporočeni (United Nations. Population Division. Department of Economic and Social Affairs 2002; Gallagher 2006; Festy 2000). To pomeni, da imajo zakonci, ki sklenejo pravno priznано stabilno zakonsko zvezo, večjo rodnost kot npr. pari v izvenzakonskih in istospolnih zvezah. Zato je razumljivo, da sta zakonska zveza in družina temelj vsake družbe, ki želi preživeti. Konkretno to pomeni, da se družba, ki ne promovira in podpira »klasičnega« zakonskega in družinskega življenja, kmalu sooči z demografskimi težavami. Zato sta omenjena instituta temeljnega pomena tako z vidika demografskega kot tudi ekonomskega preživetja tako družbe kot tudi Cerkve.

## 5. Zakonska zveza – najboljši prostor za vzgojo otrok

Drugi razlog, zakaj je zakonska zveza ključnega pomena, je v njeni sposobnosti za vzgojo otrok. Vsak otrok potrebuje za normalen psiho-fizični razvoj trdno družinsko strukturo. To pomeni, da so starši poročeni in da so obenem biološki starši svojega otroka. Statistično gledano velja, da je takšna družina manj konfliktna, kot pa so to npr. izvenzakonske in istospolne skupnosti (Anderson Moore 2002).<sup>1</sup> Otroci, rojeni v enostarševskih družinah in izvenzakonskih skupnostih, se pogosteje soočajo z višjim tveganjem za revščino (McLanahan 2000, 704; Rank in Hirschl 1999, 1061), s samomorilnostjo (Cutler, Glaeser, in Norberg 2001; Johnson 2000, 80), duševnimi boleznimi (Hetherington in Kelly 2002, 111; Simons et al. 1999, 1027), slabšim

<sup>1</sup> V Evropi in Sloveniji je s tega področja opravljenih zelo malo ustreznih raziskav. Na drugi strani Atlantika sociološko že dosti dlje časa preučujejo zakonsko in družinsko življenje. Zato v nadaljevanju navajam predvsem podatke iz anglo-saksonskega sveta, ki jih je potrebno tudi v tem kontekstu razumeti.

telesnim zdravjem (Angel in Lowe Worobey 1988, 50; Lundberg 1993, 1051), nižjo izobrazbo (Jaynes 2000, 95), antisocialnim vedenjem in kriminalom (Harper in McLanahan 2004, 395), neželjeno nosečnostjo (Hetherington in Kelly 2002, 116), nižjo življenjsko dobo (Schwartz 1995, 1242) ter slabšimi odnosi s starši (Gallagher 2006, 421). Zato je za otroka najboljše okolje in življenjsko izhodišče prav stabilna družina, kjer sta zakonca poročena. Čeprav javno mnenje ne odraža tega stališča, pa študije dokazujejo, da je zakonska zveza ključna tudi iz vidika družbe, kajti dobro formirani, izobraženi in zdravi otroci so v interesu vsake družbe, ki misli na svojo prihodnost.

## **6. Zakonska zveza in družina – najboljši kraj ohranjanja in posredovanja vere in verskih vrednot**

Kot je razvidno iz zgoraj predstavljenih podatkov, je zakonska zveza eden izmed ključnih interesov vsake družbe, ki želi v demografskem in ekonomskem smislu preživeti. Družba, ki se odpoveduje družini, se obenem odpoveduje lastni prihodnosti. Podobno velja tudi za katoliško Cerkev. Trdne in uspešne zakonske zveze so temelj preživetja tudi z vidika Cerkve oz. cerkvene skupnosti (župnije). Zakonska zveza in družina sta še vedno najbolj primerna kraja za posredovanje katoliške identitete in katoliških vrednot. Pogled v krščansko zgodovino pod vidikom življenja in zakonske zveze razodeva, da se je krščanstvo iz prve skupine nekaj deset kristjanov v dobrih treh desetletjih razširilo po vsem rimskem imperiju. Razlog te »uspešne zgodbe« je v poudarjanju in varovanju družinskega življenja, spoštovanju človeškega življenja od spočetja do naravne smrti ter zavezanosti nenasilju. Kvalitetne zakonske zveze in funkcionalne družine so v tem smislu najboljši kraj za prenos vere iz ene generacije v drugo. Zato je razumljivo, da je družina postavljena v ospredje cerkvenega delovanja.

## **7. Ali lahko katoličani »rešijo« zakonsko zvezo?**

Katoličani v slovenski družbi so tista skupina, ki postavlja skrb za zakonsko in družinsko življenje med svoje prioritete (Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem 2002, 123-152). Čeprav je Cerkev ena redkih, če ne edina institucija v naši državi, ki že več desetletij izvaja pripravo na zakon ter spremlja zakonce v obliki različnih zakonskih skupin, velja, da pri svoji skrbi za zakonce izhaja iz konkretnih družbenih razmer. Te razmere pa imajo nekatere temeljne značilnosti, na katere je potrebno računati, ko se zastavlja temeljno vprašanje: *Ali katoličani v Sloveniji lahko »rešijo« zakonsko in s tem tudi družinsko življenje?*

Za našo družbo je značilno veliko pojavov, ki zakonskemu in družinskemu življenju niso naklonjeni. Med temi je mogoče omeniti individualizem in vedno manjšo pripravljenost za skupno »zavezo«, negativne medijske in družbene pritiske (npr. resničnostni šovi, državna finančna politika), odsotnost vzgoje za zakonsko in družinsko življenje v vzgojno-izobraževalnih programih, odpoved klasične družine, ki mladim več ne posreduje zakonskih, družinskih in verskih vrednot, vedno večji strah mladih pred ločitvijo, manjši vpliv religije na družbo, odsotnost državno organizirane priprave na zakon in nenazadnje tudi pojav, ki ga pooseblja stavek: »Premalo dobrih razlogov, da bi rekli *da* zakonskemu in družinskemu življenju«.

Treba pa je vedeti, da so žrtve tovrstnih pojavov tako katoličani kot tudi nekatoličani. Zanimivo je, da se v zadnjih desetletjih manjša sposobnost »zaveze« tudi med mladimi katoličani, ki sicer družinsko in zakonsko življenje uvrščajo med najbolj zaželene vrednote. Razloge lahko najdemo ne samo v zgoraj omenjenih družbenih pojavih, ampak tudi znotraj same dosedanje pastoralne prakse, ki še premalo spodbuja in vzgaja za družinsko in zakonsko življenje. To se lahko kaže na štirih različnih področjih:

1. v prevelikem osredotočenju naše pastore na otroke in odraščajoče ter premajhno spremljanje staršev naših veroučencev;
2. premajhna izobrazba pastoralnih delavcev na področju zakonske pastore;
3. premajhna prisotnost ustreznih vzgojnih tem v veroučnih delovnih gradivih;
4. tabuizacija nekaterih tem in premajhna sposobnost posredovanja tehtnih in argumentiranih razlogov na nekaterih ključnih področjih: pomen in integracija spolnosti, odločitev za življenje v čistosti, umetno uravnavanje rojstev, izvenzakonsko in predzakonsko življenje, razporoka, nasilje v zakonu in problem neplodnosti v zakonu.

Pastoralni delavci so zato vabljeni, da v središče svojega delovanja postavijo vzgojo mladih za zakonsko in družinsko življenje. Prebujanje smisla za zakonsko življenje, detabuizacija zakonskega in družinskega poklica, odstranjevanje predsodkov in vzpostavitev učinkovitih programov za formiranje in spremljanje zakoncev je ključnega pomena tako z vidika preživetja družbe, vzgoje otrok kot tudi z vidika posredovanja verskih vrednot. Tem vidikom lahko dodamo tudi osebni vidik: sreča, zadovoljstvo in veselje zakoncev, ki premagujejo preizkušnje in stiske ter rastejo v medsebojni ljubezni. V tej perspektivi so pastoralni delavci povabljeni, da:

- poskrbijo za dobro lastno formacijo za zakonsko pastoralno;
- prebujajo smisel za božje (bolj ko je človek veren, večji smisel ima za družinsko in zakonsko življenje);
- pri rednem pastoralnem delu spodbujajo in opogumljajo mlade za zakonsko življenje;
- pomagajo staršem pri posredovanju vere in vrednot na otroke;
- povezujejo starše veroučencev in jim ponudijo prilagojeno obliko rekatehumenata;
- vključijo zakonske in družinske teme v dosedanje veroučne vsebine;
- poglobijo in dopolnijo priprave na zakon;
- promovirajo in spremljajo zakonske skupine;
- spremljajo posebne skupine (skupine izvenzakonskih parov, samo civilno poročenih, ovdovelih, razporočenih, neplodnih, v krizi ...);
- so v okviru možnosti družbeno aktivni, tako v smislu sprejemanja družinske zakonodaje na državni ravni kot tudi na področju prepoznavnih družbenih akcij v podporo družini (sem sodijo tudi odzivi na pojave, ki želijo oslabiti zakonsko in družinsko življenje).

Pastoralni pristop, ki bo mlade izobraževal in navduševal za zakonsko in družinsko življenje, je tista oblika delovanja, ki državi in Cerkvi omogoča preživetje (tudi v smislu večanja števila duhovnih poklicev). Zato imajo pastoralni delavci veliko odgovornost, da sami na delovnem mestu premislijo, kako lahko vključijo »povabilo iz Kane Galilejske« v svoje oznanjevanje in delo.

## 8. Pogled v prihodnost

Zgodovina bo presojala današnja dejanja predvsem po tistih sadovih, ki bodo imeli pozitivne posledice in bodo empirično dokazljivi. Zato samo družba, ki postavlja v ospredje zakonsko zvezo moškega in ženske, lahko sproščeno gleda v prihodnost in premišljuje o »novem nebu in novi zemlji« (Raz 21,1). To pa vedno znova vključuje premislek o tem, kateri koncepti družbenega življenja so smiselni in logični, kot tudi kateri tovrstni koncepti najbolj ustrezajo kristološkemu razumevanju zakonske zveze. Bolj ko so vprašanja in dileme ubesedene in opredeljene, lažje je iskati ustrezne odgovore in se ustrezno odločati. Slovenska demografska resničnost nas sama po sebi kliče k takšnemu ubesedovanju in opredeljevanju. Prav tako pa nas vabi, da se oprimumo preizkušenih rešitev, ki nam jih ponuja zgodovina. Brezglavo eksperimentiranje, vnašanje novih vzorcev in tvegane igre na področju zakonske zveze imajo lahko usodne demo-

grafske in duhovne posledice za obstoj naroda. Praksa zadnjih petdesetih let kaže svoje »rezultate«. Zato je čas, da miselnemu in vrednostnemu sistemu naše družbe postavimo tisto alternativo, ki je zakonskemu in družinskemu življenju naklonjena tako v državi, šolah kot tudi v Cerkvi.

## Literatura:

- Anderson Moore, Kristin et al. 2002. Marriage From a Child's Perspective: How Does Family Structure Affect Children, and What Can We Do about It? *Child Trends Research Brief*, <http://www.childtrends.org/Files/MarriageRB602.pdf> (pridobljeno 20.3.2008).
- Angel, Ronald, in Jacqueline Lowe Worobey. 1988. Single Motherhood and Children's Health. *Journal of Health and Social Behavior* 29 (1):38-52.
- Chernichkina, Vera. 2001. Marriage Contract in Russia: Its Virtues and Flaws. <http://univ.uniya.ac.ru/~kisselev/marriage.htm> (pridobljeno 20.3.2008).
- Cutler, David M., Edward Glaeser, in Karen Norberg. 2001. Explaining the Rise in Youth Suicide: Working paper no. 1917. *National Bureau of Economic Research*, <http://www.nber.org/papers/w7713.pdf> (pridobljeno 20.3.2008).
- Čepar, Drago. 2007. Koliko nas manjka? - Še je čas!, 10. mednarodna multikonferenca »Informacijska družba« - IS 2007. In *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja*, edited by J. Malačič in M. Gams. Ljubljana: Institut »Jožef Stefan«.
- Festy, Patrick. 2000. Looking for European Demography, Desperately?, <http://www.un.org/esa/population/publications/popdecline/festy.pdf> (pridobljeno 24.3.2008).
- Gallagher, Maggie. 2006. If Marriage is Natural, Why is defending it so hard? Taking up the Challenge to Marriage in the Pews and the Public Square. *Ave Maria Law Review* (2), <http://www.avemarialaw.edu/assets/documents/lawreview/articles/AMLR.v4i2.gallagher.final3.pdf> (pridobljeno 20.3.2008).
- Haring, Bernhard. 2001. *Svobodni v Kristusu: II. del Človekova pot k resnici in ljubezni*. Celje: Mohorjeva družba.
- Harper, Cynthia, in Sara McLanahan. 2004. Father Absence and Youth Incarceration. *Journal of Research on Adolescence* 14 (3):369-397.
- Hetherington, E. Mavis, in John Kelly. 2002. *For Better or for Worse: Divorce Reconsidered* New York: W.W. Norton.
- Hren, Karmen. 2008. Bruto domači proizvod, 4. četrtletje 2007. [http://www.stat.si/novica\\_prikazi.aspx?id=1505](http://www.stat.si/novica_prikazi.aspx?id=1505) (pridobljeno 10.3.2008).
- Jaynes, William H. 2000. The Effects of Several of the Most Common Family Structures on the Academic Achievement of Eight Graders. *Marriage&Family Review* 73 (1-2):73-97.
- Johnson, Gregory R. et al. 2000. Suicide Among Adolescents and Young Adults: A Cross-national Comparison of 34 Countries. *Suicide&Life-threatening Behavior* 30 (1):74-82.
- Katekizem katoliške Cerkve*. 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Lopez Trujillo, Alfonso Cardinal. 2006. The Nature of Marriage and Its Various Aspects. *Ave Maria L. Rev.* 298 (297):299-338.
- Lundberg, O. 1993. The impact of childhood living conditions on illness and mortality in adulthood. *Social science & medicine* 36:1047-52.

- McLanahan, Sara. 2000. Family, State and Child Wellbeing. *Annual Review of Sociology* 26: 703-706.
- Papeški svet Pravičnost in mir. 2007. *Kompandij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. 2002. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Rank, Mark R., in Thomas A. Hirschl. 1999. The Economic Risk of Childhood in America: Estimating the Probability of Poverty Across the Formative Years. *Journal of Marriage and the Family* 61 (4):1058-1067.
- Schwartz, Joseph E. et al. 1995. Sociodemographic and Psychosocial Factors in Childhood as Predictors of Adult Mortality. *American Journal of Public Health* 85:1237-1245.
- Simons, Ronald L., Kuei-Hsiu Lin, Leslie C. Gordon, Rand D. Conger, in Frederick O. Lorenz. 1999. Explaining the Higher Incidence of Adjustment Problems among Children of Divorce Compared with Those in Two-Parent Families. *Journal of Marriage and the Family* 61 (4):1020-33.
- Statistični urad Republike Slovenije. 2008. Osnovni demografski kazalniki rodnosti, evropske države, letno. [http://www.stat.si/pxweb/Dialog/varval.asp?ma=0554412S&ti=Osnovni+demografski+kazalniki+rodnosti%2C+evropske+dr%9Eave%2C+letno&path=../Database/Dem\\_soc/05\\_prebivalstvo/03\\_05155\\_nar\\_gib/01\\_05544\\_rojeni/&lang=2](http://www.stat.si/pxweb/Dialog/varval.asp?ma=0554412S&ti=Osnovni+demografski+kazalniki+rodnosti%2C+evropske+dr%9Eave%2C+letno&path=../Database/Dem_soc/05_prebivalstvo/03_05155_nar_gib/01_05544_rojeni/&lang=2) (pridobljeno 20.5.2008).
- . 2008. Osnovni kazalniki poročnosti, evropske države, letno, Vir: Statistični urad Republike Slovenije, Recent demographic developments in Europe, Council of Europe, 2004. Eurostat, New Cronos, <http://epp.eurostat.cec.eu.int/portal> (27.11.2006). [http://www.stat.si/pxweb/Database/Dem\\_soc/05\\_prebivalstvo/03\\_05155\\_nar\\_gib/03\\_05546\\_poroke/03\\_05546\\_poroke.asp](http://www.stat.si/pxweb/Database/Dem_soc/05_prebivalstvo/03_05155_nar_gib/03_05546_poroke/03_05546_poroke.asp) (pridobljeno 20.3.2008).
- SURS in MNZ - Centralni register prebivalstva. 2008. SURS in MNZ - Centralni register prebivalstva, Osnovni podatki o sklenitvah zakonskih zvez, Slovenija, letno. [http://www.stat.si/pxweb/Database/Dem\\_soc/05\\_prebivalstvo/03\\_05155\\_nar\\_gib/03\\_05546\\_poroke/03\\_05546\\_poroke.asp](http://www.stat.si/pxweb/Database/Dem_soc/05_prebivalstvo/03_05155_nar_gib/03_05546_poroke/03_05546_poroke.asp) (pridobljeno 22.3.2008).
- The Columbia Encyclopedia. 2007. Russian Revolution. <http://www.bartleby.com/65/ru/RussianR.html> (pridobljeno 20.3.2008).
- United Nations. Population Division. Department of Economic and Social Affairs. 2002. Population Newsletter. <http://www.un.org/esa/population/publications/popnews/News74.pdf> (pridobljeno: 30.3.2008).



Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.06)  
BV 68 (2008) 3,363-378  
UDK 159.924.7

Christian Gostečnik OFM

## Družina kot odveza

### Odrešenski prostor za razreševanje travmatičnih doživetij

*Povzetek:* Najbolj zgodnji odnosi s starši nas zaznamujejo v samem temelju našega doživljanja, dojemanja okolice in predvsem usmerjajo našo privlačnost in s tem izbiro zakonskega partnerja. Zaradi zgodnje zanemarjenosti se zato vse bolj pojavlja tudi globok strah pred bližino z drugim ter s tem v zvezi strah pred poroko.

*Gljučne besede:* psihobiološka stanja, intima, zgodnji odnosi, prenos občutij iz mladosti v odrasle odnose, odrešenski proces.

*Abstract: Family as an Absolution. Redemptive Setting for Healing Traumatic Experiences*

The earliest relations with our parents leave their mark on the very foundations of our experiencing and of our comprehension of the world and especially direct our attractiveness and thereby the choice of the marriage partner. Due to early neglect, a deep fear of closeness with another person and, connected therewith, a fear of marriage are on the increase.

*Key words:* psychobiological states, intimacy, early relations, transfer of youthful feelings to adult relations, redemption process.

## Uvod

Če hočemo v vsej globini in širini razumeti dinamiko današnje družine ter v zvezi z njo predzakonske in zakonske partnerje, ki so njen osrednji del, potem se moramo najprej poglobiti v kričeče in večkrat kar travmatične partnerske razvojne faze ali faze razvoja partnerskega odnosa ter njihove osnovne krizne teme, ki velikokrat vodijo v ločitev oziroma globok strah pred zavezo oziroma poroko. Zato se tudi sodobna psihoanaliza, zlasti zakonska in družinska, vse bolj posveča raziskovanju sodobne družine in skuša najti konkretne odgovore v nastali situaciji, ki je postala že kritična (Kohut 1984; Winnicott 1988; Catherall 2005; Schore 2003; Stern 2004; Silverstein 2007). Sodobna psihoanaliza namreč trdi, da se potrebe, ki niso bile zadovoljene v otrokovem zgodnjem razvoju, ponovno pojavijo v svetu odraslega, predvsem v partnerskem odnosu. Odrasli odnosi so torej ponovitev bistvenih občutij, ki smo jih nekoč doživljali že v domači družini. Gre namreč za osnovne otrokove potrebe in želje po

pripadnosti, ljubljenosti, hotenosti in želenosti, ki so bile ali pa bi morale biti zadovoljene v odnosu starši-otrok, saj so le-te vsekakor predpogoj za zdrav in funkcionalen razvoj otroka in odraslega ter pozneje za vzpostavitev, razvoj in ohranitev zdravega, funkcionalnega partnerskega odnosa. Če te otroške potrebe niso bile zadovoljene, potem se lahko partnerja hitro zapleteta v zanju nerazrešljive in zelo boleče konflikte (Scharff in Scharff 2006).

Z drugimi besedami, v zgodnjem otrokovem razvoju morajo biti izpolnjene bistvene otrokove potrebe in želje, ki otroku omogočajo, da čuti pripadnost, da se čuti sprejetega, da je enkraten in da bodo drugi storili vse, da se bo zmožgel srečevati z vsakodnevnimi zapleti in razvojnimi težavami. Izpolnitev teh potreb šele omogoča zdrav razvoj in s tem tudi zmožnost vzpostavitve funkcionalnih odnosov v odrasli dobi, zlasti intimnih. Otrok si mora glede na razvojne relacijske teorije (Mitchell 1988, 2000, 2002; Stern 2004; Clulow 2005) na osnovi odnosa z materjo in očetom pridobiti izkušnjo, kaj pomeni navezanost, kaj pomeni biti z drugim, kaj intima z drugim in zlasti kako to uresničiti v odnosu z drugim. Na temelju tega odnosa z materjo oziroma odnosa, ki pomeni, da se z njo na začetku razvoja lahko emocionalno zlije, ter odnosa z očetom, ki naj bi mu predstavljal varnost in zavarovanost, otrok dobi osnovno moč, da se lahko umiri, ter temeljno občutje, da so mu starša na razpolago, da je ljubljen, zaželen in hoten, in sicer vse od spočetja dalje. To je za razvijajočega se otroka vsekakor osrednjega pomena (Kohut 1984; Silverstein 2007; Sperry 2003).

## 1. Izbira zakonskega partnerja

Odrasla ženska in moški se pri izbiri zakonskega partnerja nezavedno osredotočata na najzgodnejša občutja, ki sta jih nekoč imela s svojimi starši v njuni izvirni družini, in to preden sta razvila jezikovne sposobnosti, preden sta spregovorila prve pomenske in smiselne stavke. Zato tudi rečemo, da pri zaljubljenosti nimamo prave izbire, ne moremo si zavestno izbrati bodočega zakonskega partnerja, saj je privlačnost dinamika, ki je ne moremo nadzorovati. Gre za nezavedni program, ki mu sledimo, oziroma gre za občutja, ki so se ustvarjala med otrokom in starši, in to preden je otrok spregovoril. Zaljubljenca z vso natančnostjo sledita tem občutjem, temu družinskemu vzdušju in odnosom. Tu govorimo o t.i. organskem spominu (Rothschild 2006), o spominu, ki je vtisnjen v najsubtilnejša vlakna našega telesa, ki ga ustvarjajo telesni stiki s starši in se globoko zarišejo v otrokov organski spomin. S tem spominom je otrok in pozneje odrasli odlo-



čilno zaznamovan za vse življenje. V telesnih stikih s starši, kot so dotik, objem, božanje, previjanje, dojenje ipd., se rojevajo občutja, ki pozneje predstavljajo osnovo za neustavljivo privlačnost. Otrok bo pozneje v življenju iskal ta občutja, na osnovi teh bo hrepenel po drugem. Ta drugi naj bi mu izpolnil najosnovnejše želje in potrebe po ljubljenosti, hotenosti in predvsem po tem, da bi ga drugi sprejel takšnega, kot je, da bi se lahko umiril.

Telo oziroma organski spomin se z vso silovitostjo prebudi ob osebi, ki spominja na starše ali roditelja, s katerim je posameznik bil najbolj povezan v najzgodnejši mladosti. Zato tudi rečemo, da telo vedno govori resnico in se ne moti, saj v privlačnosti sledi že vnaprej začrtanemu programu, ki je popolnoma nezaveden, in zato tudi ne vemo, zakaj nam je v resnici nekdo tako neustavljivo privlačen. Poleg tega glede na relacijsko zakonsko paradigmo (Gostečnik 2007) partnerja drug z drugim nezavedno skušata uresničiti tudi neizpolnjene potrebe in želje iz mladosti ter si nezavedno želita, da bi jih drugi razumel in sprejel. Lahko torej rečemo, da se psihobiološka stanja (Schore 2003), to so čiste telesne senzacije oziroma organski spomini (Rothschild 2006), ki so bili spodbujeni in so se razvili v najzgodnejši dobi otrokovega življenja, v partnerskem odnosu v vsej polnosti prebudijo. Na temelju teh psihobioloških stanj ter na njihovi osnovi ustvarjeni najzgodnejši afekti, ki izhajajo iz njih, se partnerja strastno privlačita in posledično tudi navežeta drug na drugega.

## 2. Vzpostavitev predzakonskega odnosa

Ker se v zaljubljenosti in poznejšem odnosu prebudijo primarne, psihobiološke navezave, ki so bile med materjo in otrokom vzpostavljene v najbolj zgodnji mladosti, so ta občutja še toliko bolj privlačna in zavezujoča (Mitchell 2002). Zavezujoča pa so predvsem tista občutja, s katerimi smo najgloblje zaznamovani, zato so tragična in travmatična vzdušja zgodnjih doživetij še toliko bolj odločilna pri izbiri bodočega partnerja. Zato smo v sodobni družbi, ki je v marsičem posledica naše krute vojne preteklosti, preplavljeni z nasiljem, tako v družini kot tudi v partnerskih odnosih. Preplavljeni smo z nezvestobo, ločenostjo, zasvojenostjo vseh vrst in medgeneracijskimi zapleti, ki jim ne vidimo prave rešitve (Gostečnik 2007). Vse to je mlade predzakonske pare privedlo do izrazitega strahu pred čustveno bližino in intimo. V njih se je naselil silovit nepremagljiv strah pred zavezo in poroko, ki je zato postala izjemno neprivlačna.

Ta trend jasno kažejo statistike, saj kar 40% Slovencev trdi, da se ni treba poročiti za to, da si ustvariš družino; 40% jih trdi, da se je

potrebno poročiti, in to civilno ali cerkveno, medtem ko je 20% prepričanih, da je potrebnost poroke odvisna od občutja. V tem smo vsekakor enkratni svetovni fenomen, saj tako polariziranih mnenj glede poroke ni mogoče zaslediti nikjer na našem planetu. Vse to pa je odsev naših razbolelih čustvenih razmer oziroma že omenjenega strahu, ki divja v notranjostih mladih predzakoncev, ki si ne upajo zavezati. Poroka jim pomeni pravo čustveno in miselno kletko, odvzem osebne svobode in samostojnosti (Catherall 2005) ter včasih največjo oviro pri osebni rasti in pri vzponu na ekonomski, socialni in akademski lestvici. Gre namreč za strah, pravo grozo, da bo drugi izropal našo notranjost in onemogočil uresničitev naših osebnih ambicij, namesto da bi nas osrečil in notranje izpolnil; da nas bo preplaval s svojo notranjo izpraznjenostjo, žalostjo, nasiljem, nas čustveno popolnoma notranje izropal ter nato prevaral, izdal in zavrgel. Temu sledi še nepremagljiv strah, da ne bomo zmogli svojih želja in potreb v polnosti uresničiti ter da nikoli ne bomo sposobni drugega pripraviti do tega, da bi nas razumel, sprejel in bil z nami sočuten.

Želja po bližini je torej prežeta s strahom, da nas bo drugi dobesedno ugonobil in se zato raje odpovemo bližini. Vendar je ta odpoved le zunanja, saj v naši notranjosti še vedno ostaja neustavljivo hrepenenje po biti z drugim, biti razumljen, spoštovan in ljubljen ter predvsem sprejet. Kljub temu da je naš svet prežet s tem strahom, da bi drugi postal naš najhujši nasprotnik, ne samo tekmeč na poti k samostojnosti in samouresničitvi, pa se odnosom z drugimi nikakor ne moremo odpovedati, saj smo v samem temelju svoje psihične strukture zaznamovani z neutешljivim hrepenenjem po odnosu z drugim, torej po odnosu, brez katerega ne zmoremo preživeti (Mitchell 2002). Odnos z drugim je v tem oziru tako temeljnega pomena, da otrok, ki ni vsaj v fizičnem odnosu z materjo ali drugim, ki naj bi mater nadomeščal, sploh ne preživi (Mitchell 2002; Stern 2004). Zato tudi ni težko razumeti oziroma je povsem logično, da je družina, kljub temu da je v sodobni družbi izredno na prepihu, ostala prvenstvena vrednota posameznika, čemur pritrjujejo tudi statistike.

Če se ob tem še posebej poglobimo v sodobno psihoanalizo (Kohut 1984; Winnicott 1988; Mitchell 2002; Stern 2004), ki je k razumevanju razvojne dinamike posameznika prispevala zares bistveni del, potem vidimo, da morajo biti za zdrav razvoj osebnosti izpolnjene tri zelo specifične osnovne potrebe, in sicer: prepoznanje stiske – mati; spoštovanje – oče; sodelovanje – starši. Te potrebe je mogoče v polnosti uresničiti samo v družini, pa naj bo ta družina kakorkoli okrnjena. Izpolnitev teh potreb omogoči, da se v otroku razvijejo t. i. osebne funkcije, ki so nujno potrebne za zdrav razvoj in zdravo delovanje ter soočenje z okolico. Kohut (1984) razvoj teh funkcij pri-

pisuje mehanizmu transmucijske internalizacije, ki v grobem predstavlja mehanizem projekcijsko-introjekcijske identifikacije, mehanizem prenosa najpomembnejših doživetij, ki jih je imel otrok z materjo ali očetom. Ta doživetja (Kohut 1984) otroku omogočijo razvoj kohezivnega občutka za sebe. Omogočijo mu, da se njegova psihobiološka struktura s pomočjo odnosa z materjo razvije v zdravo avtonomno in neodvisno osebnost. Kohut s tem predpostavlja, kako izrednega pomena so pri tem družinski sistem in odnosi, ki vladajo v njem. Zato morajo biti ti primarni odnosi, ki so vzpostavljeni v družini, pri vsakem globinskem razmišljanju o zakonskem, predzakonskem ali partnerskem odnosu izrazito v ospredju.

Kohut (1984) še posebej poudarja pomembnost otrokove potrebe, da idealizira in spoštuje svoje starše in da je obenem tudi navezan na tistega od staršev, ki ga idealizira in spoštuje. Pri tem je bistvena starševska razpoložljivost, da se otrok lahko naveže nanje, oziroma starševska drža in naklonjenost do otroka, ki mu omogoča, da lahko starše občuduje, idealizira, in sicer kot zanesljive, ljubeče in sprejemajoče. To vodi k razvoju idealizirane starševske podobe, ki omogoči razvoj sposobnosti samoumirjenja, regulacijo afekta, zmožnost za veselje ter posvetitev idealom. Temu sledi velika otrokova potreba po pripadnosti, sorodnosti, podobnosti, sodelovanju oziroma skupnem igranju s starši ter potreba po zrcaljenju. Potreba po zrcaljenju pomeni, da starši razumejo otroka v njem samem, zlasti da ga začutijo v njegovih stiskah, žalosti, razočaranju in ga hkrati zmorejo potrditi v njem samem, ga spodbujati npr. v njegovi igri, ga razumejo in sprejemajo v njegovih potrebah in željah. Zlasti pa znajo s svojo držo ustvariti občutje pripadnosti, želenosti, hotenosti in ljubljenosti. Če te potrebe niso izpolnjene, potem otrok lahko že zelo zgodaj razvije grandiozne ideje o samozadostnosti, ki so samo boleč odraz umanjkanja osnovnih empatičnih odzivov s strani staršev. Vendar se otrok v resnici nikoli ne odpove tem bistvenim potrebam, ki spremljajo vsakega izmed nas vse življenje. V partnerskih zvezah zato vse življenje iščemo ljudi, ki naj bi te osnovne želje in potrebe izpolnili.

Če torej otrok ne dobi te afektivne podpore oziroma regulacije afekta (Schore 2003), kar v Kohutovem (1984) jeziku predstavlja afektivno ovrednotenje oziroma sozvočje matere z otrokom, potem bo ta otrok tudi kot odrasel še vedno iskal to regulacijo afekta ob drugih (Schore 2003; Rothschild 2006). Tako bosta npr. predzakonca oziroma partnerja, ki nista potešila teh osnovnih potreb, vedno znova to neuspešno iskala drug pri drugem. Ne eden ne drugi namreč ne bo zmožgel uresničiti potreb drugega in tako bosta ostajala nepotešena in čustveno globoko prizadeta. Njun odnos bo globoko zaznamovan z umanjkanjem sočutja oziroma empatije, kar se bo pokazalo ravno

na področjih potreb, ki že v otroštvu niso bile zadovoljene in velikokrat ostajajo nezadovoljene tudi v poznejših odnosih. Zaradi te zgodnje depriviranosti pa predstavljajo še večjo ranljivost in ranjenost v odrasli dobi. To še povečuje strah pred bližino in s tem pred ponovno ranjenostjo ter strah pred vsako konkretno zavezo. Pri tem gre za že znane oziroma prej omenjene potrebe, ki pa jih bomo zato v nadaljevanju še globlje opredelili in analizirali.

## **2.1 Umanjkanje zrcaljenja – razumevanja otrokove stiske**

Predvsem mati naj bi v otrokovem najzgodnejšem razvoju znala prisluhniti oziroma zrcaliti otrokove potrebe, želje in zlasti razumeti ter biti sočutna z otrokom v stiski in bolečini. Če ni zmožna konsistentno izražati sočutja in regulirati otrokovih težkih občutij, ki jih sam ne zmore predelati (Stern 2004); pokazati ponosa nad otrokovimi napori, uspehi, njegovimi prizadevanji, poskusi in tveganji, in sicer z odzivi, primernimi otrokovi starosti, potem se bo ta otrok počutil nevrednega osnovne starševske pozornosti. To pa v otroku pušča posledice, ki so vidne v njegovem nezadovoljivem delovanju na področjih, kot so samouresničenje, ambicioznost in ustvarjalnost. To nadalje vodi v konstantno potrebo po nenehnem potrjevanju, občutju negotovosti in nesposobnosti, občutju praznine in obupa ter nepomembnosti, nesmiselnosti in brezcilnosti (Carlson in Sperry 1998; Silverstein 2007; Sperry 2003). V predzakonskem partnerskem odnosu se bosta tako predzakonca, pa tudi poznejša zakonca ali partnerja, na tem nivoju nezadovoljenih potreb vedno znova obračala drug na drugega za potrjevanje, iskala drug pri drugem osnovno priznanje, pomembnost in celo smisel. Ob tem pa bosta vedno znova globoko razočarana, saj si tega v polnosti - kot bi morala nekoč dati starša - ne bosta zmogla dati. Pa ne samo to, največkrat se bosta ravno na teh najbolj ranljivih področjih, ko naj bi drug drugemu izrazila spoštovanje in tako drug pri drugem gradila prepotreben občutek potrditve in priznanja, še globlje ranila. Tako bosta še globlje utrdila občutja praznine, nesmiselnosti in večkrat pravega obupa.

## **2.2 Umanjkanje idealizacije - spoštovanje**

Pri tem gre za starševsko nezmožnost ustvariti tako podobo samih sebe, da bi bili v otrokovih očeh vredni njegovega najglobljšega spoštovanja in občudovanja. Poleg tega pa se v teh primerih velikokrat dogaja, da starši otroke odvrčajo od tega, da bi jih občudovali, in sicer zaradi globokega občutka lastne nevrednosti. Zato bo otrok odraščal z občutkom nesposobnosti, da bi sam sebe umiril, da bi reguliral zlasti hude afekte, kot so jeza, žalost, strah. Posledično se bo v

njem še bolj utrdil občutek, da je nesposoben odgovornosti in samostojnosti ter da se ni sposoben ničesar zares razveseliti. Zato bo imel tudi velike težave pri zasledovanju lastnih ciljev, idej, potreb in želja (Carlson in Sperry 1998; Millon et al. 2000; Silverstein 2007).

Pozneje bo v partnerskem odnosu vse te negativne občutke partner prebujal v drugem oziroma se bodo v njem prebujali ob partnerjevi neempatični gesti. Lahko celo rečemo, da bosta oba partnerja na podoben način ranjena (saj ju bo to nezavedno privlačilo), kar bo pripeljalo do tega, da bosta drug v drugem iskala vir samopotrditve in samouresničitve. Obenem si bosta na vso moč želela, da bi lahko drug drugega občudovala, ker bi s tem sama sebi dala večjo vrednost. Neuresničenost na tem področju oziroma neizpolnjene želje in pričakovanja, da jima bo drugi dal vrednost in pomembnost, se bodo zato še globlje zarisale v njuni psihični strukturi, ki bo zaradi tega še bolj ranjena. Še zlasti pa bosta trpela zaradi nereguliranih hudih afektov jeze in besa. Tudi na tem področju bosta drug od drugega pričakovala, da bosta drug drugemu vir umirjenosti, vir empatičnega razumevanja, ki naj bi jima pomagalo premostiti njune notranje zaplete in konflikte. Ker pa tega nista zmožna, se bosta vedno znova zapletala v vse hujše konflikte. Kljub temu pa običajno ostaneta skupaj, saj je strah pred osamljenostjo in razočaranjem, ki ga vedno znova doživljata v zunanjem svetu, še večji in bolj boleč kot njuni konflikti, pa če so še tako zelo razdiralni. Ostala bosta sama, preveval ju bo globok strah pred bližino drugega, vendar bosta zaradi občutka navidezne varnosti kljub vsemu ostajala skupaj.

### **2.3 Umanjkanje občutja za sodelovanje**

Tudi ta nezmožnost v veliki meri izhaja iz starševske nesposobnosti ali zanemarjenosti, ko starši nimajo dovolj časa, da bi otroku dali občutek varnosti, sorodnosti, podobnosti. Poleg tega so starši v teh primerih po pravilu nesposobni sodelovati z otrokom pri njegovih aktivnostih, ne da bi bili pri tem moteči in velikokrat celo vsiljivi. Posledica tega je pomanjkanje smisla in zmožnosti za empatijo, kreativnost, humor in modrost. Ti starši ne naučijo otroka, kako se soočiti z izzivi, ki jih prinašata šola in poklic niti ga ne naučijo, kako se ustrezno soočiti s socialnim okoljem, v njem ne samo preživeti, ampak uspeti, in to kljub temu, da so lahko starši v vseh teh ozirih zelo sposobni (Carlson in Sperry 1998; Silverstein 2007).

Kot rečeno, skušata partnerja zaradi pomanjkanja občutka pripadnosti večkrat z vso silo pridobiti ta občutek od drugega partnerja. Temu včasih služijo grobi izzivi, neutemeljene in destruktivne kritike, da bi partner slišal, razumel, sprejel in bil empatičen. Vendar je

povsem jasno, da tako drug od drugega ne bosta dobila želenega empatičnega odziva, ampak se bosta samo še globlje ranila, s tem pa še globlje utrdila spoznanje, ne samo da se drugi nikoli ne bo spremenil, ampak da ga bo samo še bolj prizadel ter še globlje razočaral. Zato se hitro naučita, da drug od drugega ne pričakujeta nobenih velikih uslug več, da sta v resnici za vse sama in osamljena, da drug od drugega ne moreta pričakovati spodbude, sodelovanja in predvsem ne občutka pripadnosti, saj to vse preveč ogroža njuni že tako zelo ranjeni osebnosti. Zapreta se vase in popolnoma osamljena še naprej gojita ideje o lastni veličini in pomembnosti, kako ne potrebujeta nikogar, da bi ju podpiral, razumel in potrjeval. Vedno bolj prepričana o uspešnosti, lepoti in idealni ljubezni preživljata v resnici zelo težke dni, le da si jih ne priznata (Silverstein 2007). Zaradi tega jima je tudi nemogoče skleniti zakonsko zvezo, saj ju je strah še večjega razočaranja, ki bi sledilo, če bi se razšla. Še vedno pa v globini svoje psihe gojita občutek, da jima pripada drugačen svet, drugačen partner, ki ju bo v vsem razumel. Še vedno namreč verjameta, da sta nekaj posebnega in zato zaslužita poseben odnos. Vendar so vse to le obrambni mehanizmi, ki ju varujejo pred najglobljo ranljivostjo čiste osame in celo občutka, da sta si popolnoma odveč. Zato pa se v njiju vedno bolj naseljuje in utrjuje strah pred bližino in s tem strah pred novo ranjenostjo.

### 3. In ko se zares zaplete

Najprej moramo ponovno poudariti, da sodobna relacijska psihoanaliza oziroma paradigma predpostavlja, da je sodobna družba razbolela zaradi ne-sočutja. Na osnovi tega dolgotrajnega oziroma večkratnega umanjkanja starševskega empatičnega odnosa do otroka se razvije globok strah pred bližino oziroma intimo. Otrok zaradi umanjkanja sočutja lahko utрпи globoke notranjepsihične poškodbe, kar ima lahko katastrofalne posledice za vse njegovo življenje. Ravno to pa se v vsej plastičnosti pokaže ravno pri izbiri bodočega zakonskega partnerja ter v poznejšem odnosu z intimnim drugim, ki je v tem oziru samo izraz odnosov iz mladosti. Pri tem govorimo o privlačnosti, ki izhaja iz najzgodnejšega odnosa mati-otrok, na osnovi katerega se vzpostavijo t. i. psihobiološka stanja, ki so vsekakor temelj vsej nadaljnji gradnji notranjepsihične strukture posameznika (Schore 2003). Če torej mati ni sposobna dovolj empatičnih stimulativnih odgovorov na otrokove najzgodnejše potrebe po čisto telesnem, organskem stiku, potem bo ta otrok lahko vse življenje iskal ta stik. Najbolj tragično pa je, da ga bo iskal pri ljudeh, pri katerih ga ne bo mogel na primeren način dobiti. Ti ljudje bodo namreč podobno ranje-



ni, vendar bodo to prikrili z izjemno močnimi obrambnimi mehanizmi, ki bodo posameznika povsem omrežili in prepričali, da je ta potencialni bodoči partner v resnici uresničitev njihovih najglobljih življenjskih sanj. Zato se bodo vanj strastno zaljubili in si na ta način do potankosti ponovili zgodnje čustvene zaplete in travme.

Gre za proces razreševanja teh zgodnjih travm, za krik po odrešitvi, krik po očetu, ki bi razumel, in materi, ki bi čutila. Gre za kričanje po osebi, ki bi razumela. Zato se partnerja po začetni zaljubljenosti vedno znajdetata sredi psihičnega sveta, ki ju začne hudo skeleti, in to lahko do popolne onemoglosti in brezupa. K temu bi lahko celo rekli, da sta privlačnost in očarljivost teh partnerjev obenem tudi njihova najgloblja in najbolj boleča tragedija. Globoko ranjena oziroma prestrašena oseba je namreč sposobna izjemnih podvigov pri ustvarjanju vtisa, kako nikogar ne potrebuje, kako je samostojna, neodvisna in ima obenem vse. Tako ustvarjanje vtisa je seveda obrambni mehanizem pred še večjo ranljivostjo. Tako podoba oseba, zaradi katere je utrpela te zgodnje čustvene rane, vedno znova zasleduje in ob tem spregleda, da je »na lovu« za iskanjem podobne psihične strukture, kot jo ima sama. Že v času skupne hoje dekle ali fant najde oziroma v partnerju nezavedno prepozna ranjenost. Ta je zanj oz. zanj na začetku neustavljivo privlačna, a se je kmalu ustraši. Nezavedno ga oz. jo namreč spominja na njegovo preteklost, pa čeprav tega v polnosti niti ne ve. Pojavita se samo neki notranji nemir in stiska ter občutje izpostavljenosti in ujetosti. Drugače povedano, posameznik z ranljivo ali ranjeno osebnostno strukturo nezavedno išče posameznika s podobno ranljivostjo, ker v njej prepoznava izjemno privlačnost ter možnost za odnos, ki naj bi ustvaril prav tiste empatične odzive, ki jih oba posameznika najbolj pogrešata (Silverstein 2007). Jasno pa je, da že v času skupne hoje tega ne zmoreta, zato je ta odnos lahko že na samem začetku poln novih razočaranj, ki spominjajo na vse tisto, kar sta nekoč doživljala v svojih izvornih družinah. Ponovijo se najbolj strašne nočne more zgodnjih afektov, ki ju ponovno vodijo v občutja odvečnosti, zanemarjenosti, zavrnitve, žalosti, strahu in včasih grobe zavrženosti. Zato se ne upata zavezati oziroma poročiti.

Če si s stališča sodobne relacijske paradigme (Gostečnik 2004, 2007) od blizu pogledamo začetek odnosov med fanti in dekletimi v moderni družbi, potem vidimo, da se pogosto partnerja po začetnih vzhičenih momentih zblizanja, kjer spolnost igra izjemno pomembno vlogo, kmalu drug drugega zelo ustrašita. Hitro namreč prepoznata, kako zelo občutljiva sta in da verjetno preveč pričakujeta drug od drugega. Vanju se bodo nezavedno vsilila in vselila zgodnja občutja, zaradi katerih sta nekoč že silovito trpela. Zato skušata še v večjo vnemo čisto na telesni ravni onemogočiti razmah strahu, ogroženo-

sti in groze pred zavrnitvijo. Spolnost jima služi kot izjemno pomemben moment v tem procesu. Vendar se pozneje, ko se telo zares prebudi, ko se prebudijo značilni psihosomatski spomini oz. psihobiološka stanja, med njima začne pojavljati vse večja ranljivost. S tem v zvezi pa vse večje razočaranje ter skrajni napor, kako se soočiti z dejanskimi in seveda tudi umišljenimi zavrnitvami, stranpotmi in napakami.

Drug v drugem počasi, a vztrajno vzbujata občutja strahu, ki ga sicer v začetku zelo spretno zanikata in prikrivata z vse intenzivnejšo spolnostjo. Vendar se ob tem vedno znova prebudi občutje, ki kmalu preraste v prepričanje, da si ne moreta vsega zaupati, da so področja, kjer se ne razumeta in ne sprejemata ali pa se bojita, da ne bosta razumljena in sprejeta. Tu gre seveda za prenos najzgodnejših občutij z materjo in očetom v njun konkretni odnos. V njiju se naseljujejo najprimernejša občutja oziroma t. i. psihobiološka stanja, ki si jih posredujeta in z vso natančnostjo nezavedno vcepljata drug v drugega. Vse bolj pa se pojavljajo tudi občutja odvečnosti, ki jih v teh začetnih fazah še zmoreta zanikati na osnovi neustavljive telesne privlačnosti. Še se zmoreta prepričati, da ni tako hudo, da bo z malo potrpljenja partner le uvidel njuno enkratnost in odgovoril na empatičen način. Vse bolj pa se že na tej stopnji kaže njuna ranljivost (Kohut 1984; Silverstein 2007), ki jo le z velikimi napori še prenašata. Njun odnos pa postaja vse bolj prizorišče, kjer se obnavljajo občutja iz njihovih izvirnih družin. Takšne odnose celo iščeta in si jih poustvarjata, in sicer vse z neustavljivim upanjem, da se bo tokrat njuna drama razpletla na drugačen, bolj zdrav in funkcionalen način.

Zato se poganjata dalje in še naprej strastno zasledujeta drug drugega. Tako pride do druge stopnje zapleta ali konflikta, in sicer ko telo spregovori z vso silo, ko začne kričati in ječati od bolečine. Ta je sicer pogosto globoko potlačena, zato navzven čutita samo čedalje večji odpor drug do drugega in včasih pravo zamrznitev odnosov. In če telesu, ki tokrat spregovori z vso silo, ne prisluhneta (in sicer, da so se prebudili zgodnji somatski spomini o zanemarjenosti, ki bi jih morala v medsebojnem odnosu razdelati), potem drug drugega že hudo ranita (Silverstein 2007). Pri vsem tem drug drugemu *nezavedno kažeta*, kako zelo sta ranjena in kako zelo pogrešata drug drugega, da bi dobila vse tisto, kar jima najbolj manjka, namreč sočutje, potrditev, varnost in pripadnost ter predvsem empatija oziroma čisto osnovno sočutje. Tako zelo rada bi, da bi se medsebojno začutila, tokrat ne samo telesno, ampak predvsem čustveno in miselno, si zmogla povedati potrebe in želje ter najbolj skrita hrepenenja, ki se vsa iztekajo v eno samo željo, da bi si lahko bila blizu in se brez besed začutila. Tu je mehanizem prenosa zgodnjih občutij v drugega še veliko bolj



očitno navzoč. Partnerja namreč drug od drugega, kot rečeno, že bolj odkrito pričakujeta, večkrat pa očitno zahtevata, da se drug drugemu empatično odzivata, drug drugega potrjujeta, si služita kot idealni osebi, predvsem pa, da si dajeta občutek varnosti in pripadnosti. S tem v zvezi se pojavi še prikrita zahteva, da drug drugemu regulirata najtežje afekte strahu, jeze in žalosti, ki lahko vodijo v vedno novo ranjenost.

Ker pa izpolnitve vsega tega ni, se samo še globlje ranita, in sicer s tem, da drug v drugem prebudita najstrašnejša občutja nepomembnosti, odvečnosti in nepripadnosti, kar pa izjemno boli. Na tej drugi stopnji si še bolj dosledno ustvarjata zelo znano vzdušje in afekte, ki jih poznata že od doma. Drug od drugega na zavestni ravni sicer še vedno pričakujeta npr. zrcaljenje, občutek pripadnosti, potrditev, pohvalo, občudovanje, predvsem pa, da si stojita ob strani tedaj, ko ju bodo preplavili afekti jeze, žalosti, strahu. Vendar pa drug drugemu ravno to onemogočita, ker zaradi ogroženosti in ranjenosti ne zmoreta ali pa nočeta prepoznati teh potreb drugega. Na nezavedni ravni tako ustvarjata drug v drugem huda občutja nepomembnosti, ki si jih prikrivata z afektivnimi psihičnimi konstrukti, kot so grandioznost, valjenje krivde na drugega, lažni občutek lastne enkratnosti, ki pa je drugi ne prepozna, ker je nesramen in partnerja zanemarja. Poleg tega drug drugega grobo kritizirata in tako ustvarjata vedno nove konfliktne situacije. Pri tem sta vedno znova ranjena, in to zato, da bi se drugi spremenil in slišal ter začel uresničevati partnerjeve ideje, želje in potrebe.

Na tretji stopnji se pojavi pravi bes (Kohut 1984; Silverstein 2007; Sperry 2003) oziroma čisti organski, telesni odziv. Ta je vedno odraz globokega razočaranja, da drugi ne samo da ne bo odgovoril, se odzval na potrebe partnerja, ampak ga bo še globlje prizadel in ranil s svojim neprimernim in arogantnih govorjenjem in obnašanjem. Predvsem na področju spolnosti pa ga bo čisto razvrednotil. Spolnost na tej stopnji njunega poznavanja postane lahko zelo problematična. Spolnost je namreč v samem jedru tista arena, v kateri se najbolj boleča čutenja vedno znova pokažejo. Gre namreč za najbolj subtilno področje človeškega doživljanja, ki pa je obenem najbolj občutljivo za vsak čustveni premik, obenem pa je najgloblji in najmočnejši odraz človeka samega (Mitchell 2002). Telo vedno govori resnico in samo resnico in ravno spolnost je njegov najbolj izrazni del. Zato se prav v spolnosti vedno pokažejo vse tiste kričeče teme, o katerih se sicer molči. Telo zaradi psihičnih bolečin, ki se prenesejo nanj, enostavno zamrzne, se ne vzburi več ali celo doživi odpor in včasih pravi gnus.

Ta organski, telesni bes je neposreden organski odziv, ki izhaja iz najbolj primarnih psihobioloških odnosov otroka z materjo. Ta odnos

je moral biti v tem primeru že zdavnaj potlačen, saj se otrok ni smel jeziti na mater (Kohut 1984; Silverstein 2007; Winnicott 1988). V partnerskem odnosu pa se z vso močjo znova pojavi in povsem preplavi partnerja. Disregulirani bes je zato v tem primeru neposreden odziv na primarne afekte, psihobiološka stanja in je zato lahko za partnerja povsem neobvladljiv. Poleg tega pa je ta bes tudi afektivni psihični konstrukt, ki varuje posameznika pred najbolj bolečim soočenjem z dejstvom, da ga njegova mati ni zmogla, znala ali pa ni hotela sprejeti, se nanj empatično odzivati in ga umiriti oziroma regulirati njegovih temeljnih afektov jeze, strahu, žalosti in tudi sramu. Bes je torej samo odrasel izraz globoke ranjenosti, odvečnosti in zavrnjenosti, ki se je ponovno pojavila v odrasli dobi med partnerjema in strahovito boli ter vznemirja. Z drugimi besedami, partnerja na tej tretji stopnji lahko v polnosti ponovita najzgodnejša psihobiološka stanja in afekte, ki iz teh stanj izhajajo. Ponovita lahko zgodnja občutja in zgodnja doživetja neprenosljivega čustvenega vzdušja, ki ju v vsej polnosti spominja na skrajno nelagodne razmere, ki sta jih nekoč v vsej tragičnosti doživljala doma v svojih izvirnih družinah.

## Zaključek

Sodobna relacijska psihoanalitična paradigma si zelo prizadeva odkriti moderne trende, ki bistveno vplivajo na strah pred bližino, intimo ter posledično ustvarjajo neverjeten strah in pravo grozo pred zavezanostjo in s tem poroko. S stališča te paradigme je sodoben strah pred intimo vsekakor odgovor na odnosnostno ranjenost, ki izhaja že iz zgodnje mladosti. Obenem je tudi jasno, da brez Božje milosti, milosti zakramenta spovedi in zakona, ni mogoče razrešiti vseh teh zapletov, saj govorimo o globoki ranjenosti, ki je že zdavnaj postala del našega organskega ali somatskega spomina. Ta spomin se med partnerjema spet pojavi zaradi ponovne prebuditve najzgodnejših krutih izkušenj, ki jih nezavedno ponavljata, in sicer z namenom, da bi se tokrat ta zgodnja izkušnja razpletla na drugačen, pozitiven način. Vendar pa morata prej ponoviti stare izkušnje, stara doživetja, ker je le na ta način mogoče odkriti, kaj je tisti zaplet, ki ga je treba razrešiti. Da pa to zmoreta, se morata najprej soočiti s temi konflikti iz mladosti ter se dejansko odločiti, da bosta z vso odgovornostjo začela graditi svoj odnos. Zato si partnerja ustvarita vse mogoče oblike odnosov, kjer ponavadi spolnost odigra zelo bistveno vlogo. Spolnost pokrije oziroma omogoči razrešitev še tako težkih travm.

Vendar je ravno področje spolnosti najbolj izrazno področje, ki kljub strastnemu in neustavljivemu hrepenenju po bližini in intimi

na začetku sicer res obljublja čisto novost njunih odnosov ali v njunih odnosih, a vztrajno prebujajo čustvene bolečine, ki jih spolnost ne zmore razrešiti. Pa ne samo to, spolnost kmalu postane prizorišče najhujših konfliktov. Namesto da bi spolnost partnerja branila pred še globljo ranjenostjo - pred zavrženostjo, zanemarjenostjo, odvečnostjo in celo zavrnjenostjo - se ravno v spolnosti prebudi najbolj nezaželeno. Drugače povedano, spolnost lahko kmalu v vsej bolečini in krutosti vodi v neodpušljiva sovražna razpoloženja, ki se pojavijo med partnerjema. Partnerja se znajdetata v krutih grobostih in neustavljivi potrebi po maščevanju. Njuna zgodnja ranjenost se tako večkrat prenese na partnerja v obliki valjenja krivde na drugega (Silverstein 2007), ki naj bi bil kriv tudi za čisto spolno nefunkcionalnost. Na ta način se navidezno izogneta svojim lastnim bolečinam, se čustveno po težkih in grobih sporih še globlje ranita, povsem razideta in vsaj začasno zadihata na novo. Vendar pa je to samo začasno, saj že v naslednjem trenutku lahko spet začneta organsko pogrešati drug drugega, drug po drugem spet zahrepenita in spet je spolnost tista, ki ju privede skupaj.

Ob tem lahko rečemo, da se maščuje njuna narava sama, ki nikoli ne odpušča, ampak vedno zahteva »davek«, ki ga je treba brezpogojno plačati. Kmalu se namreč eden ali drugi partner zave, da je popolnoma sam, grozovito trpi zaradi osamljenosti, notranje praznine, nesmiselnosti in nepomembnosti. Pride do grenkega spoznanja, da spolnost oziroma telesna privlačnost ne reši ničesar, saj začne silovito bledeti. Partnerja se v tem brezupu večkrat spet začneta približevati drug drugemu, in sicer iz globoke nezavedne potrebe po bližini, ki pa se je obenem najbolj bojita. Partner namreč začuti, da ne zmore več sam nositi afektov jeze, besa, žalosti, osamljenosti, strahu pred čisto notranjo izpraznjenostjo in sramu, ki ga vedno spremlja. Zato nujno potrebuje drugega, s katerim vzpostavi odnos. A kmalu ob njem spet začne doživljati, da je drugi vir vseh njegovih bolečin, in se tako začarani krog nadaljuje. Ta dinamika iskanja in prenosa krivde na drugega in zaradi tega grob ter zelo ranljiv spor pomeni prebuditev neprenosljivih afektov, ki so se razvili že zdavnaj na osnovi ločenosti od staršev. Partnerjema se s tem prenosom krivde in bolečega konflikta oziroma zgodnjih doživetij s starši na partnerja ni treba soočiti s temeljnimi zgodnjimi psihobiološkimi stanji in afekti. Drug drugega začneta namreč doživljati kot razlog in vzrok za svoje trpeče stanje in globoko ranjenost, ki je posledica občutka nepomembnosti, nesmiselnosti, notranje praznine, zavrženosti in zavrnjenosti.

Lahko torej zaključimo, da z vidika relacijske psihoanalitične paradigme partnerja na novo izražata globoko najzgodnejšo ranjenost,

ki je posledica neempatičnega odziva staršev. Ravno ta ranjenost iz mladosti se ponovi v njunem odnosu ter zato nujno potrebuje milostni Božji odrešenjski dotik. Partnerja se na osnovi valentnosti oziroma podobne notranjepsihične strukture nezavedno in neustavljivo privlačita ter nato z izjemno močjo poustvarita te zgodnje odnose s starši, ne da bi se tega zavedala. Vse to naredita z nezavednim namenom, da bi se tokrat te njune rane izčistile in ozdravele. Zato na začetku drug od drugega pričakujeta, da bo partner zmogel vse tisto, česar starši niso znali, zmogli ali hoteli, to je bistveno regulacijo afekta in empatične odzive, vključno z idealizacijo ter občutki pripadnosti, varnosti, hotenosti in želenosti. Vendar, ker sta oba partnerja ranjena na podoben način, si teh življenjsko potrebnih funkcij ne samo ne zmoreta ustvariti, ampak se še nadalje ranita na isti način kot v svoji najzgodnejši mladosti. To pa še nadalje prebuja strahovito grozo pred bližino partnerja, ki lahko samo še globlje rani in razočara. Partnerja lahko namreč prevara, izda, zapusti, zavrne ali celo zavrže. Tako partnerja, namesto da bi postala prijatelja, postaneta drug drugemu vir največje groze in občasno celo najhujša sovražnika.

Sodobna partnerja zato bolj kot kdajkoli potrebujeta zakrament sv. zakona, da Kristus vstopi mednju, kajti le tako lahko zares postaneta eno telo. To ta zakrament v vsej polnosti obljublja. Partnerja namreč hitro ugotovita, da se njuni telesi, ki se združujeta v spolnosti brez zaveze, s tem samo še globlje ranita. Med njima namreč ni polne pripadnosti, sočutja in miselnega ter duhovnega soglasja in harmonije, ki pa so nujni pogoji za zdrav razvoj odnosa. Ali, kot rečemo, narava njune spolnosti se ponovno dobesedno »zdivja« v njih žé tako ranljivih odnosih. Samo Bog, ki prihaja k nam preko telesa in se utelesi tudi med partnerjema, omogoča, da s pomočjo njegove milosti lahko začneta aktivno celiti rane, ki sta si jih vcepila kot posledico svojih arhaičnih ran iz mladosti. Če torej skušata to reševati preko spolnosti, ki je v teh primerih najbolj strastni motivator odnosov, potem grobo zavreta vsak zdrav funkcionalen razvoj svojega odnosa. Spolnost, ki na začetku obljublja čisto nov začetek, se kmalu predstavi kot najbolj razdiralni element. Na osnovi spolnosti se lahko kmalu razvrednotita, drug drugega celo zasovražita. Ko se zaradi strahotnega občutka osamljenosti spet zbližata ter spet skušata iz telesa izsiliti pripadnost, ljubezen, uresničitev najglobljih hrepenenj, kar pa telo ne zmore uresničiti, se, namesto da bi se rešila teh zgodnjih ran, samo še globlje prizadeneta in razvrednotita. Drug drugemu odvzameta temeljno dostojanstvo, saj se lahko najgloblje zlorabita, in to z namenom, da bi preko telesa zaživela na novo. Telo zahteva nežnost, čustveno in miselno sozvočje ter zavezo, ki šele lahko daje obljubo drugačne prihodnosti. Prihodnosti, kjer

je mogoče premagati osnovni strah pred bližino in novim razočaranjem.

Telo vedno govori resnico, ne more pa si samo pomagati, zato lahko zboli in preko bolezni pokaže svojo najglobljo ranljivost in ranjenost. To se v spolnosti med partnerjema na najbolj plastičen način vedno pokaže. Telo je sveto, je sakralni prostor, v katerega se je naselil oziroma v katerem prebiva Bog, zato ga je treba spoštovati. Oskrunjeno telo zato še toliko bolj potrebuje očiščenje, potrebuje zakrament milosti, ki telesu lahko vrne prvotno dostojanstvo, kar se v zakramentu sv. zakona še na poseben način izraža. Zakrament sv. zakona obenem tudi obljublja očiščenje in razrešitev prvinskih psihobioloških stanj, ki se med partnerjema vedno znova obnavljajo, saj so vir privlačnosti in obenem tudi vir najgloblje ranljivosti.

## Literatura

- Carlson, Jon, in Len Sperry. 1998. *The disordered couple*. Philadelphia, PA: Brunner/Mazel.
- Catherall, Don R., ur. 2004. *Handbook of stress, trauma, and the family*. New York, NY: Brunner-Routledge.
- Clulow, Christopher. 2005. Partnership and marriage. V: Eric Rayner, Angela Joyce, James Rose, Mary Twyman in Christopher Clulow, ur. *Human development: An introduction to the psychodynamics of growth, maturity and ageing*, 213-230. London: Routledge.
- Gostečnik, Christian. 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2007. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Kohut, Heinz. 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- Millon, Theodore, Roger Davis, Carrie Millon, Luis Escovar in Sarah Meagher. 2000. *Personality disorders in modern life*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Inc.
- Mitchell, Stephen A. 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Rothschild, Babette. 2006. *Help for the helper: The psychophysiology of compassion fatigue and vicarious trauma*. New York: W. W. Norton & Company.
- Scharff, Jill S., in David E. Scharff, ur. 2006. *New paradigms for treating relationships*. New York: Jason Aronson.
- Schore, Allan N. 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- Silverstein, Marshall L. 2007. *Disorders of the self: A personality-guided approach*. Washington, DC: American Psychological Association.

Sperry, Len. 2003. *Handbook of diagnosis and treatment of DSM-IV-TR personality disorders*. 2. izd. New York, NY: Brunner-Routledge.

Stern, Daniel N. 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.

Winnicott, Donald W. 1988. *Human nature*. London: Free Association Books.

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 BV 68 (2008) 3,379-398  
 UDK 272-732.4:929Pavel VI.  
 272-732.4:929Držečnik, Maksimilijan

Ilaria Montanar SL

## A trent'anni dalla morte di Papa Montini e del vescovo di Maribor mons. Držečnik: due figure simili per sensibilità umana ed ecclesiale

*Riassunto:* Con il presente contributo si intende riandare con la memoria all'anno 1978, in cui la storia della Chiesa fu segnata, tra gli altri eventi, dalla morte di papa Montini, mentre quella della Chiesa locale in Slovenia, in particolare della diocesi di Maribor, dalla morte del suo pastore mons. Maksimilijan Držečnik. A partire da questo dato di fatto si è cercato di mettere a confronto queste due importanti e significative personalità, al fine di evidenziarne tratti simili, anche in base alla loro comune partecipazione al Concilio Vaticano II. Tra le caratteristiche comuni ci sembra siano affiorate con chiarezza soprattutto una profonda sensibilità umana ed ecclesiale, un'apertura al mondo e alla cultura contemporanea, una saggezza nella ricerca di come rispondere ai segni dei tempi. Si tratta di una preziosa eredità a cui possiamo attingere per testimoniare la fede e l'amore alla Chiesa anche all'uomo del nostro tempo.

*Parole chiave:* papa Montini, Paolo VI, mons. Maksimilijan Držečnik, Concilio Vaticano II, anno 1978, Chiesa e mondo

*Povzetek:* **Trideset let od smrti papeža Montinija in mariborskega škofa msgr. Maksimilijana Držečnika: dve osebnosti s skupnim čutom za človeka in Cerkev**

S pričujočim prispevkom želimo v spominu stopiti v leto 1978, ko je zgodovino Cerkev zaznamovala med drugimi dogodki smrt papeža Montinija, krajevno Cerkev v Sloveniji, zlasti mariborsko škofijo pa smrt njenega pastirja msgr. Maksimilijana Držečnika. To je bilo izhodišče za primerjavo teh pomembnih in pomenljivih osebnosti, da bi poudarili podobnosti, tudi zaradi njunega sodelovanja na II. vatikanskem koncilu. Med skupnimi značilnostmi so se po našem mnenju zlasti jasno pokazali globok čut za človeka in Cerkev, odprtost za sodobni svet in kulturo, modrost v iskanju odgovorov na znamenja časov. Gre za dragoceno dediščino, iz katere lahko pričujemo o veri in ljubezni do Cerkve tudi današnjemu človeku.

*Ključne besede:* papež Montini, Pavel VI., msgr. Maksimilijan Držečnik, drugi vatikanski koncil, leto 1978, Cerkev in svet

*Abstract:* **Thirty Years from the Death of Pope Montini and of the Bishop of Maribor Msgr. Držečnik: Two Similar Persons with a Common Sensitivity for People and the Church**

The paper evokes the memory of the year 1978 when the history of the Church was, inter alia, marked by the death of Pope Montini and the local Church in Slovenia, especially the diocese of Maribor, was marked by the death of its bishop Msgr. Maksimilijan Držečnik. This was the starting point for a comparison of these important persons and for stressing their similarities, also because they both participated



in the Second Vatican Council. As their common traits, it has been possible to show a deep sensitivity for people and the Church, an openness for the modern world and for culture and their wisdom at seeking answers to the signs of the time. It is a valuable heritage that can bear witness to faith and love for the Church also for the modern man.

*Key words:* Pope Montini, Paul VI, Msgr. Maksimilijan Držečnik, Second Vatican Council, the year 1978, the Church and the world.

---

## Introduzione

Il 13 maggio è una data che ci ricollega a diverse vicende che hanno segnato la nostra storia, il nostro passato e che hanno tracciato un solco profondo nel processo che ha condotto alla formazione e al presente della nostra Europa. Basti ricordare il 13 maggio del 1917 – durante il primo conflitto mondiale che stava dissanguando i nostri paesi – le apparizioni, a Fatima, di Maria ai tre pastorelli di Cova d'Iria, il messaggio di conversione rivolto a tutti gli uomini, i misteri legati alla figura del pontefice e alle vicende della Chiesa e del mondo nel XX secolo, quali la premonizione di nuove tragedie, di un attentato al papa, verificatosi effettivamente il 13 maggio del 1981 nei confronti di Giovanni Paolo II,<sup>1</sup> ma anche il messaggio della conversione della Russia. Quest'anno abbiamo ricordato poi in modo particolare 30 anni da un altro 13 maggio, quello del 1978, che segnò profondamente la vita della diocesi lavantina a Maribor, con la morte del suo pastore, il Vescovo mons. Maksimilijan Držečnik, ma che, se allarghiamo il nostro sguardo, ci riporta ad altri momenti difficili nella vita della Chiesa e della società. Nello stesso giorno in cui mons. Držečnik concluse la sua esistenza terrena nella clinica di Lubiana, stroncato da un male incurabile, che aveva sopportato con amore e con spirito di sacrificio offrendolo per il bene della sua diocesi, Paolo VI, da tempo malato, fece una tra le sue ultime comparse ufficiali in pubblico – sarebbe morto neanche tre mesi più tardi, il 6 agosto, festa della Trasfigurazione – in occasione dei riti funebri di Aldo Moro (1916-1978), suo antico amico di studi e di formazione cattolica. Lo statista italiano, membro della Democrazia cristiana, sequestrato già a marzo dalle Brigate Rosse,<sup>2</sup> fu assassinato il 9 maggio 1978,

---

<sup>1</sup> Secondo le sue stesse parole si salvò per l'intervento di una «mano materna» che deviò la traiettoria della pallottola (*Il messaggio di Fatima*, 2000, 24-25; *Messaggio di Giovanni Paolo II all'episcopato italiano*, 1994, 2).

<sup>2</sup> Il grave fenomeno del terrorismo si sviluppò soprattutto negli anni Settanta in diversi stati. Si trattò di minoranze provenienti per lo più dalla borghesia intellettuale, cadute in un'autentica irrazionalità, che pensarono di poter rovesciare la società attuale facendo ricorso alla violenza. In Italia si giunse ad un'autentica guerriglia,



data che segnò il culmine degli «anni di piombo» in Italia.<sup>3</sup> Durante i riti funebri del 13 maggio il papa pronunciò un'accorata preghiera a Dio,<sup>4</sup> espressione di quel drammatico momento storico. Un clima altrettanto difficile contraddistinse per tutto il dopoguerra anche la realtà slovena, se pensiamo alle diverse forme di oppressione esercitate in tutti quegli anni dal regime comunista. Su questo sfondo generale possiamo ripercorrere così alcune tappe della vita di mons. Držečnik, di cui quest'anno ricordiamo il trentennio della morte, e ad ottobre il 105. anniversario della nascita. La sua figura ci sembra in profonda sintonia e ci ricorda quella di Paolo VI, per la comune partecipazione al Concilio Vaticano II, per la condivisione di una nuova sensibilità da parte della Chiesa nei confronti del mondo moderno, come cercheremo di evidenziare in questa sede.<sup>5</sup>

### Giovanni Battista Montini. Alcuni cenni biografici.

Nato a Concesio, piccolo paese nei pressi di Brescia, il 26 settembre 1897, secondogenito dei coniugi Montini, alla nascita era talmente gracile e debole, che i medici che assistettero al parto, sentenziarono: «Durerà soltanto fino a domani» (Borrelli 2003, 1). Il bambino si riprese, anche se rimase sempre un po' malaticcio. La madre, Giu-

---

culminata nel caso Moro, seguito, nel 1980, dall'assassinio del professor Vittorio Bachelet (1926-1980) e da altri attentati contro giudici, generali, alti esponenti democristiani. (Martina 1998, IV, 381; Scoppola 2003, 389; Moro 1998, 243).

<sup>3</sup> Il Santo Padre si era rivolto, invano, alle stesse Brigate Rosse con la supplica del rilascio del generoso uomo politico (*Insegnamenti* 1978, XVI, 298-299).

<sup>4</sup> «Ed ora le nostre labbra, chiuse come da un enorme ostacolo, simile alla grossa pietra rotolata all'ingresso del sepolcro di Cristo, vogliono aprirsi per esprimere ... il pianto dell'ineffabile dolore con cui la tragedia presente soffoca la nostra voce ... Dio della vita e della morte, Tu non hai esaudito la nostra supplica per la incolumità di Aldo Moro, di questo uomo buono, mite, saggio, innocente ed amico; ma Tu, o Signore, non hai abbandonato il suo spirito immortale, segnato dalla Fede nel Cristo, che la risurrezione e la vita. Per lui Signore, ascoltaci ... fa' che noi tutti raccogliamo nel puro sudario della sua nobile memoria l'eredità superstita della sua diritta coscienza, del suo esempio umano e cordiale, della sua dedizione alla redenzione civile e spirituale della diletta Nazione italiana!» (*Insegnamenti* 1978, XVI, 362).

<sup>5</sup> In ambito sloveno non sono molti gli studi specifici dedicati a queste due figure. Per quanto riguarda mons. Držečnik, fondamentale la tesi di M. Roter, *Zgodovinski okvir pastoralnega delovanja škofa Držečnika*, Ljubljana 2002, alcuni interventi di F. Kramberger, di V. Škafar e i contributi di altri autori, raccolti in due pubblicazioni dal titolo *Škof Maksimilijan Držečnik*, Maribor 2003 e *Škof Držečnik med nami*, Ribnica na Pohorju, 2003. Per quanto riguarda Paolo VI, oltre ad una tesi di magistero di Š. Balazič dedicata all'*Humanae vitae*, risalente al 1969, da ricordare le introduzioni di R. Valenčič ad alcuni documenti del papa, quali la *Popuulorum progressio* e la *Octogesima adveniens*, tradotti in lingua slovena e presentati al largo pubblico nel 1994.

ditta Alghisi, era una nobildonna molto sensibile e cortese; il padre, Giorgio Montini era profondamente cattolico, animato da passione politica, di professione avvocato e poi giornalista. La casa dei Montini per anni vide la presenza di don Luigi Sturzo,<sup>6</sup> di Alcide De Gasperi<sup>7</sup> e di altre personalità che fondarono o collaborarono al Partito Popolare Italiano, dal quale in seguito si sviluppò la Democrazia Cristiana. Negli anni 1903-1915 Giovanni Battista frequentò da esterno, a motivo della salute precaria, le elementari e il liceo tenuto a Brescia dai Gesuiti. Concluse le scuole superiori presso il Liceo classico statale di Brescia nel 1916. Lo stesso anno iniziò a seguire le lezioni del Seminario di Brescia sempre da esterno, per motivi di salute. In quegli anni concepì, assieme ad un amico, l'idea di un periodico studentesco, *La fionda*, al fine di diffondere, in un momento così difficile, il desiderio di un rinnovamento spirituale specie tra gli studenti (Vian 2007, 658). Fu ordinato sacerdote a Brescia il 29 maggio 1920. Studiò Filosofia alla Gregoriana e contemporaneamente Lettere all'università statale di Roma. In quel periodo risiedette al Lombardo. Destinato al servizio diplomatico, frequentò la Pontificia Accademia preposta a tale formazione. Per il suo zelo e la rapidità nell'apprendimento delle lingue, attirò l'attenzione di mons. Giuseppe Pizzardo (1877-1970), incaricato per gli Affari Straordinari della Segreteria di Stato. Nel giugno 1921 si trasferì in Vaticano, dove rimase per trent'anni. Tra il 1922 e il 1924 si laureò in filosofia, diritto canonico e diritto civile. Lavoratore instancabile, fu chiamato il «pretino che non prende mai le ferie». La sua scrivania era sempre piena di pratiche da sbrigare. Ebbe come compagni, tra gli altri, futuri monsignori, vescovi, cardinali.<sup>8</sup> Nel 1923 fu inviato per un breve periodo in Polonia come addetto alla Nunziatura apostolica di Varsavia. In seguito iniziò il servi-

---

<sup>6</sup> Luigi Sturzo (1871-1959), ordinato sacerdote nel 1894, ebbe molto a cuore l'impegno e la partecipazione dei cristiani alla vita sociale. Diede avvio ad una nuova realtà, il Partito Popolare Italiano, pensato come aconfessionale. Si oppose al fascismo e per questo dovette lasciare l'Italia, rifugiandosi prima a Londra e poi a New York, da dove fece ritorno negli anni Cinquanta.

<sup>7</sup> Alcide De Gasperi (1881-1954). Formatosi in Trentino, esponente del Partito Popolare Italiano e poi fondatore della Democrazia Cristiana, viene oggi considerato tra i padri dell'Unione europea. Per il suo antifascismo dovette trascorrere anche un periodo in prigione. Dopo la seconda guerra mondiale ricoprì la carica di capo provvisorio dello Stato fino alla nomina di De Nicola a Presidente della Repubblica. Alle elezioni del 1948 ottenne per il suo partito della Democrazia cristiana la maggioranza assoluta dei voti, ma, fedele alla sua linea di mediazione e di dialogo, decise di chiamare al governo altri partiti di centro. Fu Presidente del Consiglio dei Ministri fino al 1953 (Maurizi 2005, 1).

<sup>8</sup> Tra gli altri: Alfredo Ottaviani (1890-1979), Domenico Tardini (1888-1961), Francis Joseph Spellmann (1889-1967), Luigi Maglione (1877-1944), Federico Tedeschi (1873-1959).

zio nella Segreteria di Stato, al quale si aggiunse un anno dopo la nomina ad assistente ecclesiastico nazionale della FUCI.<sup>9</sup> In un periodo in cui il fascismo voleva essere l'unico ad educare, Montini lavorò per raccogliere le migliori intelligenze cattoliche uscenti dalle Università.<sup>10</sup> Agli inizi degli anni Trenta tenne anche dei corsi presso la Pontificia università Lateranense. La domanda centrale dei suoi interventi fu il problema della fede all'interno della modernità. Lasciato l'incarico di assistente nazionale, continuò a mantenere contatti personali con studenti e laureati cattolici, diventando negli stessi anni uno dei più stretti collaboratori del segretario di Stato mons. Pacelli (1876-1958), divenuto papa nel 1939. Braccio destro di Pio XII, ricevette ogni tipo di personalità, ma rimase sempre un uomo modesto e sobrio. Negli anni del dopoguerra appoggiò con discrezione e simpatia la linea politica di De Gasperi. Alla fine del 1954 Montini fu inaspettatamente nominato arcivescovo di Milano e il 6 gennaio del 1955 fece il suo ingresso in Diocesi. Scelse come motto la frase «Nel nome del Signore», impegnandosi per richiamare alla vita religiosa, sincera, autentica, un' intera città. Alla missione di Milano *dedicò tutto se stesso, visitando le parrocchie, le fabbriche, dedicando* particolare attenzione al mondo del lavoro. Ogni venerdì pomeriggio faceva visita a infermi, a poveri, a disabili, in poverissime case del centro o della periferia, senza che nessuno ne fosse al corrente, accompagnato solo dall'autista e dal segretario personale (Macchi 2001, 38).

Giovanni XXIII (1881-1963, papa dal 1958), appena salito al soglio pontificio, conoscendo Montini specialmente dal periodo in cui era stato Patriarca di Venezia, lo nominò cardinale. Durante la prima difficile fase del Concilio Vaticano II, Montini partecipò assiduamente, sostenendo con prudenza ma anche con decisione la linea della maggioranza riformatrice che si stava formando. A cuore gli stava soprattutto la ricomposizione dell'unità tra i cristiani e l'immagine della Chiesa. Dopo la morte di Giovanni XXIII, fu eletto papa. In quell'occasione disse: «Forse il Signore mi ha chiamato a questo servizio non già perché io vi abbia qualche attitudine, ma perché io soffra qualche cosa per la Chiesa» (Borrelli 2003, 1). Intuì realisticamente, sin dal primo momento, il lato più pesante di una missione difficile ed esigente. L'acuta coscienza della responsabilità e dell'unicità del ruolo papale<sup>11</sup> si accompagnò a quello dell'importanza della

<sup>9</sup> Federazione dei giovani universitari cattolici italiani.

<sup>10</sup> Ne ricordiamo solo alcuni: Aldo Moro (1916-1978), Giulio Andreotti (1919-), Giuseppe Dossetti (1913-1996), Giorgio La Pira (1904-1977).

<sup>11</sup> In alcune meditazioni inedite, Montini scrisse alcune riflessioni sul suo nuovo

continuità con il suo predecessore. Oltre che ad onorare la memoria di papa Giovanni XXIII, Paolo VI difese sempre anche quella di Pio XII,<sup>12</sup> evitando di metterli in contrapposizione, come alcuni erano soliti fare. Dando l'avvio al secondo periodo del Concilio, ne sottolineò alcuni obiettivi fondamentali: l'approfondimento della nozione di Chiesa, il rinnovamento del cattolicesimo, l'unità tra i cristiani e il dialogo con il mondo contemporaneo. In tutte le fasi del Concilio Paolo VI si dimostrò una guida paziente, tenace, dolce e allo stesso tempo ferma (Martina 1998, IV, 335). A proposito della divisione tra i cristiani Montini approfondì una linea nuova, che fu in seguito fatta propria in modo particolare da Giovanni Paolo II, quella della richiesta di perdono.<sup>13</sup> Chiudendo il secondo periodo conciliare, dal 4 al 6 gennaio del 1964, fece a sorpresa un viaggio in Palestina. A Gerusalemme incontrò diversi esponenti cristiani e per due volte la massima autorità ortodossa, il patriarca di Costantinopoli Atenagora. Nello stesso anno istituì anche un Segretariato per i non cristiani. All'apertura del terzo periodo conciliare fece un gesto simbolico: offrì la tiara, simbolo dei poteri papali, ai poveri e da allora in poi non ne fece più uso. Con alcuni interventi importanti spianò la strada per l'approvazione della *Lumen gentium* e proclamò Maria «Madre della Chiesa». Alla conclusione della terza fase del Concilio partecipò al 38° Congresso Eucaristico Internazionale a Bombay in India, da dove si rivolse alle nazioni del mondo perché costituissero un fondo di solidarietà nei confronti dei paesi più poveri. Nell'ultima fase del Concilio si giunse all'approvazione della *Nostra aetate* sui rapporti con le religioni non cristiane, della *Dei verbum* sulla divina rivelazione e alla vigilia della chiusura dei lavori conciliari, il 7 dicembre 1965, della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, la *Gaudium et spes*. Lo stesso giorno vide l'eliminazione

---

ruolo: «Bisogna che mi renda conto della posizione e della funzione, che ormai mi sono proprie ... mi rendono inesorabilmente responsabile davanti a Dio, alla Chiesa, all'umanità. La posizione è unica. Vale a dire che mi costituisce in un'estrema solitudine. Era già grande prima, ora è totale e tremenda. ... Niente e nessuno mi è vicino. Devo ... deliberare e pensare nel foro intimo della mia coscienza ... Anzi devo accentuare questa solitudine: non devo avere paura, non devo cercare appoggio esteriore, che mi esoneri dal mio dovere, ch'è quello di volere, di decidere, di assumere ogni responsabilità ... E soffrire solo... La lucerna sopra il candelabro arde e si consuma da sola. Ma ha una funzione, quella di illuminare gli altri ... Posizione unica e solitaria; funzione pubblica e comunitaria. Nessun ufficio è pari al mio impegnato nella comunione con gli altri» (*Meditazioni inedite* 1993, 28-29).

<sup>12</sup> Fece preparare tra l'altro dal 1965 la pubblicazione degli *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*.

<sup>13</sup> «Se alcuna colpa fosse a noi imputabile per tale separazione, noi ne chiediamo a Dio umilmente perdono e domandiamo perdono anche ai fratelli che si sentissero da noi offesi» (Vian 2007, 666).

dalla memoria della Chiesa di Roma e di quella di Costantinopoli delle scomuniche intercorse nel 1054 e l'inizio di un'epoca nuova in cui le due Chiese tornarono a riconoscersi sorelle.<sup>14</sup> Nell'omelia di quel giorno papa Montini spiegò la sua visione del Concilio come incontro tra la Chiesa e il mondo,<sup>15</sup> riprendendo lo stesso concetto anche il giorno dopo: «Per la Chiesa cattolica nessuno è estraneo, nessuno è escluso, nessuno è lontano» (*Insegnamenti* 1965, III, 744). Il periodo post-conciliare fu però molto difficile, proprio nella ricerca di come attuare tante nuove intuizioni, affrontando le diverse linee interpretative formatesi anche all'interno della stessa Chiesa. La secolarizzazione dilagava e così pure la contestazione, minando la figura dello stesso pontefice, che fu più volte oggetto di campagne denigratorie. Paolo VI avviò una notevole riforma della Curia e anche dell'elezione papale, nominando molti nuovi cardinali non italiani ed escludendo dall'elettorato attivo in conclave i cardinali ultraottantenni. Tra i temi delle sue ultime encicliche ricordiamo il monito ad un giusto riequilibrio delle ricchezze,<sup>16</sup> il controllo naturale delle nascite,<sup>17</sup> l'importanza del celibato sacerdotale. Ripristinò il diaconato permanente, aperto anche agli uomini sposati. Egli poi, che aveva già introdotto delle donne in posti di responsabilità della Curia romana, proclamò nel 1970 s. Teresa d'Avila e s. Caterina da Siena dottori della Chiesa. L'attività diplomatica e la politica internazionale della Santa Sede ebbero durante il suo pontificato uno sviluppo notevole; mentre si giunse nello stesso tempo ad una maggior distanza della Chiesa cattolica, in particolare della Santa Sede, dalla politica diretta, rispettando l'ambito di responsabilità propria dei laici cattolici in essa impegnati. Monsignor Pasquale Macchi, *suo segretario personale nel periodo milanese prima e romano poi, ebbe modo di sottolineare più volte l'umiltà di Montini come stile di vita: la sua fu una figura umile e generosa, schiva ma aperta nei confronti dell'uomo, sensibile e attenta, anche nei confronti di chi attentò alla*

---

<sup>14</sup> Ricordiamo le parole «ecumeniche» del papa rivolte il 4 dicembre 1965 nella basilica di San Paolo ai numerosi non cattolici che avevano partecipato a tale evento come osservatori: «La vostra partenza produce attorno a noi una solitudine che prima del Concilio noi non conoscevamo e che ora ci rattrista; noi vorremmo vedervi sempre con noi!» (*Insegnamenti* 1965, III, 696).

<sup>15</sup> «La scoperta dei bisogni umani ... ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo. Dategli merito di questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari della trascendenza delle cose supreme, e riconoscete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo» (*Insegnamenti* 1965, III, 729).

<sup>16</sup> La *Populorum progressio*, che ebbe vasta eco.

<sup>17</sup> L' *Humanae vitae*.

*sua vita, come accadde a Manila nel 1970 (Macchi 2001, 264).*<sup>18</sup> Colui che sarebbe dovuto morire il giorno dopo la nascita, morì a 81 anni, dopo 15 difficili ma proficui anni di pontificato. Paolo VI fece ritorno alla casa del Padre la sera del 6 agosto 1978, festa della Trasfigurazione, mentre recitava il Padre nostro. L'11 agosto fu reso pubblico il suo commovente testamento,<sup>19</sup> espressione, con la sua gra-

<sup>18</sup> Nonostante l'attentato, ben più grave di quanto lo stesso Papa permise che si rendesse noto (una persona vestita in abiti sacerdotali cercò di accoltellarlo, ferendolo in modo non grave), Paolo VI continuò il viaggio in estremo oriente, come previsto inizialmente.

<sup>19</sup> «L'ora viene. Da qualche tempo ne ho il presentimento. Più ancora che la stanchezza fisica, pronta a cedere ad ogni momento, il dramma delle mie responsabilità sembra suggerire come soluzione provvidenziale il mio esodo da questo mondo, affinché la Provvidenza possa manifestarsi e trarre la Chiesa a migliori fortune ... Quanto a me vorrei avere finalmente una nozione riassuntiva e sapiente sul mondo e sulla vita: penso che tale nozione dovrebbe esprimersi in riconoscenza: tutto era dono, tutto era grazia ... Ma ora, in questo tramonto rivelatore un altro pensiero, oltre a quello dell'ultima luce vespertina, presagio dell'eterna aurora, occupa il mio spirito: ... Come riparare le azioni mal fatte, come recuperare il tempo perduto, come afferrare in quest'ultima possibilità di scelta ... la sola cosa necessaria? Alla gratitudine succede il pentimento. Al grido di gloria verso Dio Creatore e Padre succede il grido che invoca misericordia e perdono. Che almeno questo io sappia fare: invocare la Tua bontà, e confessare con la mia colpa la Tua infinita capacità di salvare. Signore pietà; Cristo pietà; Signore pietà. Qui affiora alla mente la povera storia della mia vita, intessuta, per un verso, dall'ordito di singolari e innumerevoli benefici, derivanti da un'ineffabile bontà ... e, per l'altro, attraversata da una trama di misere azioni, che si preferirebbe non ricordare, tanto sono manchevoli, imperfette, sbagliate, insipienti, ridicole ... Dio, Tu conosci la mia stoltezza (Ps. 68,6). Povera vita stentata, gretta, meschina, tanto tanto bisognosa di pazienza, di riparazione, d'infinita misericordia. Sempre mi pare suprema la sintesi di S. Agostino: '*miseria et misericordia*'. Miseria mia, misericordia di Dio. Ch'io possa almeno ora onorare Chi Tu sei, il Dio d'infinita bontà, invocando, accettando, celebrando la Tua dolcissima misericordia ... E poi ancora mi domando: perché hai chiamato me, perché mi hai scelto? ... Lo so: ... Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio (1Cor 1,27-28). La mia elezione indica due cose: la mia pochezza; la Tua libertà, misericordiosa e potente ... *Tu scis quia amo Te*, così sia, così sia ... "In verità, in verità ti dico... quando sarai vecchio, tenderai le tue mani, e un altro ti cingerà e ti porterà dove tu non vuoi ... E detto questo aggiunse: "Seguimi" (Jo. 21,18-19). Ti seguì; ed avvertì che non posso uscire nascostamente dalla scena di questo mondo; mille fili mi legano alla famiglia umana, mille alla comunità, ch'è la Chiesa. Questi fili si romperanno da sé; ma io non posso dimenticare ch'essi richiedono da me qualche supremo dovere ... Prego pertanto il Signore che mi dia grazia di fare della mia prossima morte dono d'amore alla Chiesa. Potrei dire che sempre l'ho amata; fu il suo amore che mi trasse fuori dal mio gretto e selvatico egoismo e mi avviò al suo servizio; e che per essa, non per altro, mi pare d'aver vissuto. Ma vorrei che la Chiesa lo sapesse; e che io avessi la forza di dirglielo, come una confidenza del cuore, che solo all'estremo momento della vita si ha il coraggio di fare. Vorrei finalmente comprenderla tutta nella sua storia, nel suo disegno divino, nel suo destino finale, nella sua complessa, totale e unitaria composizione, nella sua umana e imperfetta consistenza, nelle sue sciagure e nelle sue sofferenze, nelle debolezze e nelle miserie di tanti suoi figli, nei suoi aspetti meno simpatici, e nel suo sforzo perenne di fedeltà, di amore, di perfezione e di carità. Corpo mistico di Cristo. Vorrei abbracciarla, salutarla, amar-



titudine a Dio, l'umile richiesta di perdono e la sincera dichiarazione di amore per la Chiesa, della sua profondissima sensibilità e umanità.<sup>20</sup>

### **Maksimilijan Drževnik: appunti per una biografia.**

Maksimilijan Drževnik nacque nei pressi di Ribnica na Pohorju, nella diocesi di Maribor, il 5 ottobre 1903, secondogenito di 9 figli, da famiglia contadina profondamente religiosa (Roter 2002 e 2003, 9). Il padre fu per molti anni fabbriciere della chiesa parrocchiale e anche sindaco del paese. Come Montini anche la giovinezza di Maksimilijan fu segnata, oltre che dal dramma della prima guerra mondiale, da una particolare sensibilità sociale. Dopo le elementari frequentò il liceo del seminario minore negli anni 1916-1924. L'ultimo anno lo concluse invece al liceo classico statale. Il fratello maggiore, già seminarista, annegò travolto dalle acque della Drava il 10 luglio 1923. Due anni dopo morì anche la madre. A quel tempo Maksimilijan frequentava il secondo anno di seminario maggiore, a cui si era iscritto dopo il liceo. Pubblicò vari interventi su *Lipica*, la rivista del seminario. Anch'egli, come Montini, ebbe a soffrire per la salute cagionevole; quando nel 1927 il vescovo di Maribor, mons. Andrej Karlin (1857-1933, vescovo lavantino dal 1923) lo invitò a continuare gli studi di teologia a Roma, inizialmente pensò di rifiutare. Dal 1927 al 1934 risiedette al Collegio Germanicum-Hungaricum, studiò teologia alla Gregoriana, continuando poi gli studi di dottorato. Scrisse una tesi in teologia dedicata all'insegnamento di Sant'Ambrogio sulla divinità e umanità di Cristo. A Roma condusse, come Montini, uno stile di vita severo, contraddistinto dagli studi esigenti, a cui si dedicò con zelo. Tra i compagni romani di allora ricordiamo molti futuri vescovi e car-

---

la, in ogni essere che la compone, in ogni Vescovo e sacerdote che la assiste e la guida, in ogni anima che la vive e la illustra; benedirla. Anche perché non la lascio, non esco da lei, ma più e meglio con essa mi unisco e mi confondo: la morte è un progresso nella comunione dei Santi ... O uomini, comprendetemi; tutti vi amo nell'effusione dello Spirito Santo, ch'io, ministro, dovevo a voi partecipare. Così vi guardo, così vi saluto, così vi benedico. Tutti. Amen. Il Signore viene. Amen» (*Credo, spero, amo* 1978).

<sup>20</sup> In un recente intervento in occasione dell'inaugurazione della Nuova libreria internazionale Paolo VI a Roma, avvenuta l'11 giugno 2008, il cardinale Tarcisio Bertone, ricordando la figura di papa Montini, si è così espresso: «La storia lo dimostrerà sempre più: Paolo VI è stato un grande Pontefice, esperto in umanità e in dottrina, fine diplomatico e pastore sensibile alle attese del popolo cristiano e dell'umanità. Lo stesso Servo di Dio Giovanni Paolo II, che a Lui è succeduto dopo il brevissimo pontificato di Papa Luciani, lo ha definito più volte e in diverse occasioni 'il mio maestro'» (Bertone 2008,1).

dinali, tra cui Alojzij Stepinac, in seguito arcivescovo di Zagabria.<sup>21</sup> Držečnik, come Montini, ebbe uno spiccato dono per le lingue.<sup>22</sup> Fu ordinato sacerdote a Roma il 30 ottobre del 1932, festa di Cristo Re. La prima messa la ebbe il giorno successivo a Roma e la ripeté in estate nella parrocchia nativa. Ritornato in Slovenia, fu prima cappellano a Ribnica, poi a Celje – Sv. Danijel e infine a Svetinje. Divenne anche prefetto del Seminario minore di Maribor. Nello stesso tempo iniziò l'insegnamento di Filosofia morale in seminario. Docente di Antico Testamento e vicerettore del Seminario maggiore dal 1938, nel luglio 1940 divenne docente di Filosofia cristiana. Arrestato dai Tedeschi, che nell'aprile del 1941 occuparono Maribor, fu costretto, come quasi tutti i sacerdoti della diocesi di Maribor, all'esilio in Croazia (Rybář 1978). Fu proprio qui che reincontrò Stepinac, il quale, accogliendo benevolmente nella sua Arcidiocesi più di 360 sacerdoti sloveni, li salvò dai campi di concentramento e dalla morte, assegnando loro la cura pastorale nelle parrocchie. Držečnik fu cappellano a Visoko presso Novi Marof nel Hrvatsko Zagorje fino al novembre del 1945. Con la sua amorevolezza, il suo zelo e il suo farsi vicino alla gente anche nella concretezza del lavoro quotidiano, conquistò il cuore del parroco e dei fedeli. Rientrato in patria al termine della guerra, fu a Lubiana rettore dei seminaristi di Maribor<sup>23</sup> e poi docente di Scienze bibliche e di Lingue semitiche presso la facoltà teologica. La nomina a vescovo ausiliare di Maribor nel 1946 lo colse di sorpresa.<sup>24</sup> Nella scelta del motto episcopale, «Nobiscum Deus et Mater eius», che fu per lui un invito a saper cogliere in ogni situazione, anche quelle più difficili, i segni di Dio e del Suo disegno salvifico, si ispirò ad alcune parole di Isaia,<sup>25</sup> profeta che proprio in quel periodo stava spiegando ai

---

<sup>21</sup> Tra gli altri: Joseph Köstner (1906-1982, vescovo di Gurk - Klagenfurt dal 1945), Franc König (1905-2004, arcivescovo di Vienna dal 1956 al 1985 e cardinale), Joseph Höffner (1906-1987, dal 1969 arcivescovo di Colonia, Alojzij Stepinac (1898-1960, arcivescovo di Zagabria dal 1937).

<sup>22</sup> In collegio si parlava il tedesco, le lezioni si svolgevano in latino, nelle pause la conversazione era in italiano e solo una volta la settimana si parlava in lingua materna.

<sup>23</sup> Essi, non avendo più un proprio seminario e una scuola teologica, si trovavano a Lubiana per la formazione.

<sup>24</sup> Fece ritorno dal colloquio avuto con il nunzio molto pallido in volto e si immerse subito nella preghiera (Roter 2003, 24). Lo stesso giorno, festa dell'Addolorata, il nunzio comunicò la nomina a vescovo ausiliare anche ad Anton Vovk (1900-1963, dal 1946 ausiliare di Lubiana). I due si trovarono così quel giorno insieme, senza sapere nulla delle rispettive nomine, accomunati dalla scelta di accogliere, in un periodo così difficile, segnato da pressioni e violenze esercitate sulla Chiesa da parte del governo comunista, una difficile missione.

<sup>25</sup> «Il Signore stesso vi darà un segno: Ecco, la Vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele (Is 7, 14)».



suoi studenti.<sup>26</sup> Il 26 febbraio 1949 morì a Maribor il vescovo ordinario mons. Ivan Jožef Tomažič (1933-1949); il giorno del funerale fu comunicata a mons. Držečnik la nomina ad Amministratore Apostolico della diocesi. A causa degli ostacoli posti dal governo, divenne ordinario solo nel 1960, nominato da papa Giovanni XXIII. Persona dai modi semplici e cortesi, vicino alla gente per la sua bontà, mitezza, saggezza e larghezza di spirito, fu allo stesso tempo vescovo molto colto, non solo nelle materie teologiche, ma anche in quelle profane: come Montini, amò molto la letteratura, lesse le opere di Dostojevski, Tolstoj, Puškin in lingua originale; si interessò anche ad altre scienze, quali l'astronomia, la matematica, la storia, la sociologia (Kramberger 2003, 5). Nella fase più dura del socialismo reale - in pratica per tutti gli anni Cinquanta - dovette affrontare, come molti altri sacerdoti, interrogatori e pressioni psichiche da parte della polizia segreta di sicurezza nazionale. Fu spesso ostacolato nell'espletamento delle funzioni episcopali, specie in occasione delle visite pastorali. È rimasto famoso l'esempio della parrocchia di Hrastnik, che il vescovo riuscì a raggiungere, nonostante il tentato sabotaggio ad opera di alcuni provocatori, percorrendo un pezzo di strada in bicicletta e poi a piedi, vestito in abiti civili per non attirare l'attenzione. Arrivato a destinazione, indossò la talare del parroco del luogo e iniziò a celebrare il rito della Confermazione dicendo: «All'inizio gli apostoli giunsero tra i fedeli senza nessuno splendore esterno e proprio così giunge oggi a voi il vostro vescovo» (Griesser-Pečar 2005, 695, trad.). Dovette spesso pagare ingenti multe per i motivi più futili e le accuse più strane, basate su un'interpretazione tendenziosa delle sue prediche.<sup>27</sup> Il vescovo di Maribor cercò, in ogni circostanza, di giungere ad una soluzione legale e «pacifica» della situazione, facendo valere i propri diritti di cittadino e rivolgendosi alle più alte istanze dello Stato, anche allo stesso maresciallo Tito (1892-1980), per ottenere giustizia. La situazione cominciò ad allentarsi negli anni Sessanta, quando lo Stato cercò di riallacciare i rapporti anche con il Vaticano. Mons. Držečnik

---

<sup>26</sup> «I tempi erano allora per noi molto difficili. Nelle lezioni di esegesi stavo proprio spiegando il profeta Isaia. Come lui anch'io ero convinto che la mia missione sarebbe stata senza successo. Mi ispirò anche per il motto: Emmanuel - Dio con noi: Aggiunsi solo 'e [anche] Sua Madre'. Mi dissi: cercheremo di risolvere le questioni che la vita porrà giorno dopo giorno. Guardando umanamente il futuro si presentava allora veramente oscuro» (Roter 2003, 24, trad).

<sup>27</sup> Sembra addirittura si volesse giungere, com'era già avvenuto per altri sacerdoti, ad un processo pubblico (Griesser-Pečar 2002, 295). Un'altra difficoltà fu rappresentata dall'Associazione cirillo-metodiana dei sacerdoti cattolici (CMD) che, appoggiata dal governo comunista, intendeva dividere la Chiesa al suo interno, separando i sacerdoti dai loro vescovi e impossibilitando ogni rapporto con il Vaticano (Griesser-Pečar 2005, 685).

tenne sempre gli occhi bene aperti su tutto quanto stava avvenendo, non solo nella sua diocesi, ma in tutta la compagine jugoslava. Fu membro attivo della Conferenza Episcopale Jugoslava e Presidente del Consiglio Ecumenico presso la stessa Conferenza. Fu l'unico vescovo sloveno ad essere presente a tutte e quattro le fasi del Vaticano II. Si prodigò per la costruzione nella sua diocesi del nuovo Seminario minore, di quello maggiore<sup>28</sup> e per la beatificazione del vescovo Slomšek. Impregnato dallo spirito del Concilio già prima che questo iniziasse, operò per un rinnovamento di fede e per l'attuazione delle linee guida del Vaticano II. Negli ultimi due anni di vita fu colpito da un tumore che gli provocò molte sofferenze, sopportate con pazienza, con coraggio, offerte per i bisogni della diocesi e dei fedeli. Morì nella clinica oncologica di Lubiana il 13 maggio 1978 all'una di pomeriggio.<sup>29</sup> Il suo testamento è molto simile a quello di Paolo VI per l'espressione umile ed accorata di quella profonda consapevolezza della propria personale inadeguatezza e indegnità per un compito così esigente come quello episcopale.<sup>30</sup>

### **Montini - Držečnik: una comune sensibilità ecclesiale**

Oltre ad alcuni tratti simili che abbiamo già sottolineato, quali ad esempio la salute cagionevole, l'intelligenza acuta, la predisposizione per gli studi, per le lingue, la modestia e sobrietà di vita, la sensibilità sociale, la grande umanità, accompagnate da una profonda umiltà, prendiamo brevemente in considerazione tre aspetti di papa Montini e del vescovo Držečnik che sono segno di una comune sensibilità ecclesiale: il rinnovamento del cattolicesimo; l'impegno ecumenico; il dialogo con il mondo contemporaneo.

Paolo VI ebbe come intento fondamentale quello di operare per un salto «qualitativo» della fede, chiamata a superare la religiosità tra-

---

<sup>28</sup> A partire dal 1968 esso permise ai seminaristi di studiare a Maribor gli ultimi tre anni della Teologia.

<sup>29</sup> Più di quarantamila persone in quattro giorni vennero a porgergli l'ultimo saluto; al funerale parteciparono più di venti vescovi, quattrocento sacerdoti e cinquemila persone. Per suo personale desiderio fu sepolto nella cattedrale di Maribor.

<sup>30</sup> «Sono consapevole di non essere stato minimamente degno della dignità episcopale e neanche da lontano maturo e pronto per tale compito. Ho confidato nell'aiuto della grazia di Dio. Se ho compiuto qualcosa di buono, è opera di Dio, che ha agito nonostante le mie manchevolezze, la mia miseria e la mia indegnità. Se ho commesso delle ingiustizie nei confronti di qualcuno, se ho fatto del male oppure ho arrecato dispiacere a qualcuno, chiedo perdono. Affido infine nelle mani di Dio, alla protezione della Vergine Maria e all'intercessione del Servo di Dio Anton Martin Slomšek la diocesi lavantina. Signore Dio, abbi pietà di me peccatore! Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito!» (Kramberger 1994, 69, trad.)

dizionale, coinvolgendo tutti i membri della comunità cristiana, dai vescovi fino ai laici (Acerbi 2003, 457-458). Favorì in modo particolare il senso di responsabilità dei laici, basato su un costante impegno di conversione personale.<sup>31</sup> L'episcopato di mons. Držečnik fu allo stesso modo segnato, oltre che da un notevole riordinamento territoriale della diocesi (Škafar 2003, 54), soprattutto da un impegno di rinnovamento interiore della vita di fede, tramite le «missioni popolari», ritiri spirituali, e una conoscenza più approfondita della Bibbia. Già nel 1959 fu pubblicata la «Nuova edizione della Sacra Scrittura», tradotta, per quanto riguarda l'Antico Testamento, facendo riferimento al testo ebraico originale (e non alla Vulgata latina), e a quello greco per il Nuovo. Senza l'approvazione e l'impegno del vescovo tale nuova versione della Bibbia non avrebbe visto la luce.<sup>32</sup> Nell'introduzione sottolineò alcuni punti di quell'«ancoramento biblico», su cui basare ogni rinnovamento umano e spirituale del singolo e della Chiesa: l'esistenzialità del testo sacro, capace in ogni tempo di rispondere a tutte le domande della vita umana, offrendo consolazione e sostegno nella sofferenza, nelle difficoltà della vita e di fronte alla morte; la centralità di Cristo, Sapienza di Dio incarnata.<sup>33</sup> In seguito ai dibattiti conciliari mons. Držečnik favorì poi anche l'edizione ecumenica del testo della Bibbia nel 1974. Papa Montini salutò con gioia la nuova traduzione italiana della Bibbia preparata agli inizi degli anni Settanta,<sup>34</sup> come sottolineò nel discorso tenuto ai partecipanti

<sup>31</sup> «Questo Regno e questa salvezza, parole-chiave dell'Evangelizzazione di Gesù Cristo, ogni uomo può riceverli come grazia e misericordia, e nondimeno ciascuno deve, al tempo stesso, conquistarli con la forza – appartengono ai violenti, dice il Signore – con la fatica e la sofferenza, con una vita secondo il Vangelo, con la rinuncia e la croce, con lo spirito delle beatitudini. Ma prima di tutto, ciascuno li conquista mediante un totale capovolgimento interiore che il Vangelo designa col nome di 'metanoia', una conversione radicale, un cambiamento profondo della mente e del cuore ... non c'è una nuova umanità, se prima non ci sono uomini nuovi, della novità del battesimo e della vita secondo il Vangelo. Lo scopo dell'evangelizzazione è appunto questo cambiamento interiore ... non si tratta soltanto di predicare il Vangelo in fasce geografiche sempre più vaste ... ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno della salvezza» (*Evangelii nuntiandi* 1978 in *Evangelizzare* 1992, 7-8; 13).

<sup>32</sup> La casa editrice Mohorjeva družba non aveva infatti il permesso di pubblicare libri di contenuto cristiano o di fede. L'ordinariato diocesano stesso assunse la veste di editore, mentre la casa editrice quella di finanziatore.

<sup>33</sup> Concluse con l'augurio: «Spero che i fedeli sloveni accoglieranno con gioia questa nuova traduzione della Bibbia, la leggeranno con pietà e tramite essa potranno crescere spiritualmente ed essere rafforzati nella vita cristiana» (*Sveto pismo Stare zaveze* 1958, I, VI-VII, trad.).

<sup>34</sup> La possibilità di avere a disposizione un testo ufficiale, valido nei criteri erme-

della IX assemblea generale della Conferenza episcopale italiana il 17 giugno 1972. Allora menzionò anche altri punti salienti dell'attività pastorale post-conciliare, soprattutto il bisogno di mutua collaborazione tra vescovi, sacerdoti e laici, di dialogo, di ponderazione dei diversi pareri, senza che questo comportasse per i vescovi un venir meno della loro autorità, affidata loro da Cristo per volontà del Padre.<sup>35</sup> Questi aspetti furono sottolineati anche dal vescovo Držečnik fin dall'inizio del suo episcopato. Egli avvertì la necessità di una maggiore progettazione pastorale e, nella ricerca di soluzioni, di un lavoro di collaborazione. Nel 1958 fondò in diocesi un «Consiglio pastorale sociologico», idea che poi riprese e approfondì durante il concilio (Potočnik 2003, 65). In seguito ad uno dei suoi interventi al Vaticano II fu infatti accolta la sua proposta di inserire nei testi conciliari, più precisamente nel paragrafo 17 del decreto *Christus Dominus* sull'ufficio pastorale dei Vescovi, una frase dedicata al contributo delle scienze sociologiche.<sup>36</sup> Promuovendo una maggiore cono-

---

neutici come anche nella resa linguistica moderna, adatto all'uso liturgico, costituì un passo in più per una soluzione del problema della preparazione dei libri liturgici in edizioni definitive.

<sup>35</sup> «E, prima di tutto, vogliamo dire la caratteristica oggi sentita e quanto mai utile e necessaria del lavorare insieme: è, questa, una istanza felice dei nostri tempi, in cui le esigenze comunitarie e sociali trovano eco particolare nell'uomo di oggi; essa si riflette pertanto anche sulla vita pastorale. Lavorare insieme: questo dovere della mutua collaborazione è stato messo particolarmente in luce nel concetto di collegialità del Concilio Vaticano II (Cfr. Lumen Gentium, 23) ed è sottinteso a tutta l'impostazione pastorale degli atti conciliari, particolarmente del decreto sul ministero pastorale dei Vescovi; talché è oggi inconcepibile, come del resto non lo è mai stata, un'azione pastorale solitaria, slegata, indipendente, che ignori le varie forme di collaborazione e di consultazione: ne va di mezzo la fecondità del proprio ministero. Certo, il lavorare così è più complicato, perché suppone conoscenza di metodi e volontà di applicarli, rispetto ed efficienza delle strutture previste dal Concilio: dalla Conferenza Episcopale si passa ai rapporti con le Chiese locali, e in queste il Vescovo è aiutato dai suoi sacerdoti e dal laicato cattolico, espressi nella formazione e nel funzionamento dei Consigli Presbiterali e dei Consigli Pastoralisti. Ma questo lavorare insieme è altresì più conforme allo spirito della Chiesa, che è per definizione un'accolta, una eletta di chiamati alla partecipazione della grazia divina in Cristo Gesù; è più rispondente allo spirito di carità, di comunione, che il Signore ci ha inculcato, e che è stata norma costante della prima comunità apostolica (Cfr. Act. 2, 43-47). Questa necessità di lavorare insieme impone, inoltre, un esercizio più pastorale dell'autorità, che tenga nel debito onore la collaborazione, il dialogo, la ponderazione della diversità dei pareri, perché emerga la soluzione migliore; ma non deve peraltro paralizzare l'autorità dei singoli Vescovi e Pastori; né alterare inoltre la concezione costituzionale della Chiesa, come se in essa l'autorità provenisse dalla base o dal numero, e non le fosse invece stata affidata da Cristo per volontà del Padre» (*Insegnamenti* 1972, X, 645-655).

<sup>36</sup> «E per raggiungere efficacemente ed utilmente tale scopo, si potrà trarre un notevolissimo vantaggio dalle indagini sociali e religiose, eseguite per mezzo degli uffici di sociologia pastorale, che sono da raccomandare con ogni premura» (CD 17 in *I documenti* 1966, 361-362).

scienza della Bibbia e una cultura basata sul dialogo, mons. Držečnik volle favorire una fede più profonda in Gesù Cristo, persona umana storica reale e nello stesso tempo Dio, secondo quanto espresso nel suo tema di dottorato e quanto ripreso ad esempio nella lettera pastorale quaresimale del 1952.<sup>37</sup>

Abbiamo accennato in precedenza a diverse parole e gesti di Paolo VI esprimenti un vissuto impegno ecumenico e un dialogo interreligioso. Anche mons. Držečnik si espresse volentieri, nel corso del Concilio, su temi ecumenici. Già nel novembre 1962 si prenotò per un intervento volto a sottolineare l'importanza del vescovo Slomšek e dei santi Cirillo e Metodio per l'unità dei cristiani (Papež 1992, 23-27).<sup>38</sup> Nella sua diocesi eresse a Maribor-Tezno una chiesa dedicata a questi ultimi, auspicando che potesse diventare il centro dell'attività ecumenica diocesana. Ebbe a cuore, come papa Montini, uno sguardo sincero al passato della Chiesa, per comprenderne i passi compiuti e gli errori. Mostrò il suo impegno ecumenico soprattutto con la personale apertura e disponibilità al dialogo in molte occasioni. Quando si trovò a visitare le parrocchie della zona del Prekmurje, entrò ad esempio in contatto anche con i fedeli evangelici e con i loro pastori, interessandosi alla problematica pastorale dei matrimoni misti, che poi favorì; in occasione della solenne celebrazione dedicata ai santi Cirillo e Metodio,<sup>39</sup> Držečnik allargò l'invito anche ai fedeli evangelici, che poi intervennero. Nell'ambito della Conferenza Episcopale Jugoslava col-

---

<sup>37</sup> «Nessuno ha inciso così profondamente sul corso della storia come Gesù di Nazaret chiamato Cristo. Egli è l'unico del passato che non vive solo nei libri o nella mente delle persone colte, bensì nel cuore degli uomini ... La piena immagine storica di Cristo ci viene offerta dai quattro vangeli. Un ritratto così perfetto e allo stesso tempo così storico non ci è dato di nessun altro... Cristo vive ancora oggi, dopo quasi 2000 anni, in modo misterioso, nascosto, eppure reale. Nessuno può fare a meno di lui. Nessuno può dire: non mi importa di Cristo ... bisogna decidersi: o per Lui, o contro di Lui; o amarlo e servirlo, oppure odiarlo. Questo perché Cristo non è una persona qualsiasi, ma Dio ... Cari fedeli, Cristo è veramente lo stesso ieri e oggi. Cristo continua a vivere nella sua Chiesa; opera in essa misteriosamente attraverso i sacramenti, attraverso il servizio sacerdotale e pastorale della Chiesa. Lo dimostrano senza volerlo i suoi stessi nemici. Perché lo odiano così tanto se non perché sentono vicino l'alito della sua misteriosa presenza e della sua forza divina? A nessuno infatti viene in mente di odiare un uomo morto, vissuto secoli o millenni fa! Odiano Cristo, perché è vera la parola dell'apostolo 'Cristo ieri e oggi, e così in eterno'... Chiediamo a Dio con zelo la grazia della fedeltà a Cristo, perché non diventi per noi pietra di inciampo per la perdizione, ma per noi tutti risurrezione e salvezza; che possa essere per noi la pietra angolare, sulla quale saldamente costruire la nostra vita, la nostra felicità temporale ed eterna» (Postno pastirsko pismo 1952. *Sporočila* II: 6-11, trad.).

<sup>38</sup> Distribui in seguito ai partecipanti del concilio alcune immaginette del vescovo lavantino stampate in diverse lingue.

<sup>39</sup> Nel 1963 ricorreva il 1100 anniversario dell'ingresso dei due «apostoli» in Pannonia.

laborò alla preparazione, nel 1974, di una particolare lettera ecumenica intitolata *Rinnovamento e riconciliazione*, letta in tutte le chiese cattoliche dell'allora Jugoslavia (Janežič 2003, 111). Fu in rapporti di amicizia anche con il rappresentante della Chiesa ortodossa a Maribor.<sup>40</sup> Visse così un profondo impegno ecumenico, segno di un'apertura al mondo e ai segni dei tempi che negli ultimi anni sigillò soprattutto con la preghiera e l'offerta della malattia e della sofferenza.

Per quanto riguarda il dialogo tra Chiesa e mondo contemporaneo, tema caro a Montini, ci sembra significativa una singolare pagina autobiografica risalente all'inizio del suo pontificato: «Quanto alla comprensione e all'accostamento col 'mondo moderno', ci pare di essere sulle orme di Papa Giovanni, come è possibile alla nostra pochezza, ... forse la nostra vita non ha altra più chiara nota che la definizione dell'amore al nostro tempo, al nostro mondo, a quante anime abbiamo potuto avvicinare e avvicineremo: ma nella lealtà e nella convinzione che Cristo è necessario e vero» (Martina 1989, 32-33). È noto del resto che Paolo VI si confrontò spesso con gli intellettuali, manifestando apertura e rispetto nei confronti della cultura contemporanea, specie del mondo letterario ed artistico. Non possiamo non ricordare i suoi contatti con Jacques Maritain (1882-1973), con Etienne Gilson (1884-1978), e con molte altre personalità. Non negò il confronto nemmeno con gli atei: accogliendo anche la loro sfida la Chiesa poteva giungere ad una conversione più profonda. È quanto spiegò nella sua prima enciclica, *Ecclesiam suam*, datata e firmata il 6 agosto 1964, che confermò la scelta del dialogo, aspetto su cui tornò anche nell'allocuzione conclusiva del concilio.<sup>41</sup> Mons. Držečnik espresse a più riprese questo desiderio di dialogo con il mondo e la

---

<sup>40</sup> In occasione della Pasqua ortodossa del 1972 regalò ad esempio al parroco ortodosso Boris Livanov un prezioso calice d'argento già in possesso del vescovo l'avantino M. Napotnik (NŠOM, Zapuščine škofov – Držečnik Maksimilijan, fasc. 4, n. 10).

<sup>41</sup> In essa ribadì «il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire la società circostante, e di coglierla, quasi di rincorrerla nel suo rapido e continuo mutamento» (Martina 1989, 32-33). Per quanto riguarda la sua visione dell'incontro tra Chiesa e mondo, il papa scrisse ancora: «La Chiesa del Concilio, si è sì, assai occupata, oltre che di se stessa e del rapporto che a Dio la unisce, dell'uomo, dell'uomo quale oggi in realtà si presenta. ... Tutto l'uomo fenomenico, cioè rivestito degli abiti delle sue innumerevoli apparenze, si è quasi drizzato davanti al consesso dei Padri conciliari, essi pure uomini, tutti Pastori e fratelli, attenti perciò e amorosi... L'umanesimo laico profano alla fine è apparso nella terribile statura ed ha, in un certo senso, sfidato il Concilio. La religione del Dio che si è fatto uomo si è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? Una lotta? Uno scontro? ... Poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani ... ha assorbito l'attenzione del nostro sinodo» (*Insegnamenti* 1965, III, 729).



cultura contemporanea. Lo dimostra già il suo personale e profondo interesse, come Montini, alle più diverse e disparate scienze. Nella lettera pastorale quaresimale del 1947 espresse chiaramente tutta la positività della ricerca scientifica cosciente dei suoi limiti.<sup>42</sup> La ricerca di un più profondo dialogo tra Chiesa e mondo contemporaneo si basò per il vescovo Držečnik sull'evento centrale dell'incarnazione, di Dio che si fa uomo per rimanere e restare con noi, come espresso nello stesso motto episcopale e come riprese, ad esempio, nella già citata lettera pastorale del 1947.<sup>43</sup> Anche in piccole, ma decisive scelte, che allora furono oggetto di forte discussione, manifestò questo suo intento di dialogo con il mondo: nel promuovere il Seminario minore, sensibilizzò ed esigette ad esempio la frequentazione, da parte dei suoi alunni, del Liceo statale. Sul tema della relazione Chiesa - mondo si espresse poi a più riprese anche durante il Concilio. Nella relazione di commento al primo capitolo dell'enciclica sulla Chiesa criticò l'uso, non biblico, del termine «Chiesa combattente» e propose che nel documento ci si esprimesse anche sul rapporto Chiesa-società. Espresse poi più volte la sua opinione e alcune con-

<sup>42</sup> «La vera scienza, sì anche il più grande progresso scientifico porta a Dio, poiché sempre più profondamente scopre la forza illimitata e la grandezza di Dio che si manifesta nei misteri della natura e nelle sue leggi. Per questo constatiamo anche che i veri rappresentanti delle scienze, i più grandi scienziati di ogni tempo, anche oggi, sono profondamente credenti. La verità è che ciò che ci insegna la sana intelligenza viene confermato anche dalla scienza ... Ogni cosa concorre al nostro bene, se amiamo Dio, anche le più grandi disgrazie e prove che ci colpiscono in questa vita. Perciò abbiamo sempre motivi sufficienti per confidare in Dio» (Za pridigo na tretjo predpostno ali eno naslednjih nedelj 1947. *Sporočila* II: 5, trad.).

<sup>43</sup> «Dio non vive lontano da noi, in altezze inaccessibili. Egli è presente e vive in mezzo a noi, tra di noi, con noi! Questo è il secondo fondamento della nostra fiducia. Dio è diventato uomo, in Cristo Dio si è incarnato. È venuto sulla terra, ha compiuto l'opera di salvezza e dopo il suo visibile congedo da questa terra è rimasto presente in modo invisibile tra di noi 'Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo'... Vive tra di noi nella sua Chiesa. Ci viene chiaramente manifestato dalla sua storia quasi bimillennaria. Tra di noi vive invisibilmente anche nel mistero del Santissimo Sacramento, del Corpus Domini. Tuttavia sentiamo vicino a noi voci di sarcasmo: Sono tutte favole! Cristo non è mai esistito, è solo un bel racconto. Cari fedeli, su queste affermazioni possiamo solo dire che in un certo senso sono ancor più in contrasto con la sana intelligenza dell'affermazione che Dio non esiste. Perché se alcuni affermano che non c'è Dio, in un certo senso è comprensibile, perché Dio non lo vediamo con i nostri occhi terreni. Cristo invece ha vissuto una vera vita umana qui sulla terra. Migliaia e migliaia di persone lo hanno visto, hanno vissuto con lui, parlato con lui... sono stati testimoni della sua morte e della sua risurrezione. E molti di essi hanno confermato la loro testimonianza con il sangue. Carissimi, ... la verità storica della persona di Cristo è così fortemente testimoniata come nessun'altra. L'affermazione che Cristo non è esistito, è solo frutto dell'odio verso Cristo e la sua verità. Cristo - Dio - Uomo è vissuto in modo visibile sulla terra e ancora oggi vive invisibilmente in mezzo a noi. Dio tra noi e con noi! Questo è il Suo nome ... » (Za pridigo na tretjo predpostno ali eno naslednjih nedelj 1947. *Sporočila* II: 5, trad.).

crete proposte di completamento del documento *Gaudium et spes* (Papež 1992, 47-48).

Su questa linea si mosse anche papa Montini: secondo lui la vita del cristiano si trova in verità ad essere sempre in dialogo con il mondo contemporaneo, perché è in questo mondo che si trova ad agire. Ogni cristiano è chiamato ad operare in senso sociale, ad «evangelizzare», a riflettere sugli eventi che accadono e a dare il proprio contributo per il bene di tutti, per il miglioramento della situazione presente e soprattutto per testimoniare personalmente la salvezza donataci dal Signore Gesù.<sup>44</sup>

## Conclusioni

Un primo breve confronto, che attende di essere approfondito, tra due grandi personalità, il Santo Padre Paolo VI e il Vescovo di Maribor mons. Maksimilijan Držečnik, ha fatto emergere parecchi aspetti simili tra i due, anche di indole caratteriale. Abbiamo potuto poi attingere alle comuni preoccupazioni pastorali di un pontefice e di un vescovo desiderosi di essere veri «pastori» del gregge loro affidato, impegnati a realizzare, nel pellegrinaggio verso la meta eterna definitiva, una «città dell'uomo» più umana e allo stesso tempo più divina. Rileggere, a trent'anni dalla morte, la loro testimonianza di vita cristiana diventa occasione per un'ulteriore riflessione, per considerare cioè come il Signore in ogni tempo si prenda cura del Suo popolo. Egli non abbandona la sua Chiesa, ma suscita sempre all'interno di essa, ieri come oggi, pastori secondo il Suo Cuore, chiamati, nelle stesse o in simili circostanze storiche, a rispondere alle sfide e ai segni dei tempi in modo rinnovato, ancorato alla Sua presenza viva, motivo di speranza in ogni situazione. Papa Montini e mons. Držečnik furono animati da un profondo amore e dedizione per Cristo, per la Sua Chie-

---

<sup>44</sup> «Non sarà inutile che ciascun cristiano e ciascun evangelizzatore approfondisca nella preghiera questo pensiero: gli uomini potranno salvarsi anche per altri sentieri, grazie alla misericordia di Dio, benché noi non annunziamo loro il Vangelo; ma potremo noi salvarci se, per negligenza, per paura, per vergogna – ciò che S. Paolo chiamava 'arrossire del Vangelo' – o in conseguenza di idee false, trascuriamo di annunziarlo? Perché questo sarebbe allora tradire la chiamata di Dio ... Conserviamo dunque il fervore dello spirito. Conserviamo la dolce e confortante gioia d'evangelizzare, anche quando occorre seminare nelle lacrime ... Sia questa la grande gioia delle nostre vite impegnate. Possa il mondo del nostro tempo, che cerca ora nell'angoscia, ora nella speranza, ricevere la buona novella non da evangelizzatori tristi e scoraggiati, impazienti e ansiosi, ma da ministri del Vangelo, la cui vita irradii fervore, che abbiano per primi ricevuto in loro la gioia del Cristo, e accettino di mettere in gioco la propria vita affinché il Regno sia annunciato e la Chiesa sia impiantata nel cuore del mondo» (*Evangelii nuntianti* 1975 in *Evangelizzazione* 1992, 58).



sa, per l'umanità, per il mondo. Fecero proprie «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono ... » in una comunità cristiana «realmente e interamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (GS 1, in *I documenti* 1966, 169). Si tratta indubbiamente di una preziosa eredità lasciataci in dono, a cui possiamo attingere nella ricerca di come testimoniare in modo personale e credibile la stessa fede, la stessa speranza e lo stesso amore anche all'uomo del nostro tempo.

## Bibliografia

- Acerbi, Antonio. 2003. *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Milano: Vita e pensiero.
- Acerbi, Antonio. 2003. La Chiesa italiana dalla conclusione del Concilio alla fine della Democrazia cristiana, in: A. Acerbi *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, 449-520. Milano: Vita e pensiero.
- Bertone, Tarcisio. 2008. Discorso in occasione dell'inaugurazione della Nuova libreria internazionale Paolo VI a Roma, 3 giugno 2008. [Http://www.pccs.it/documenti/articoli/20080603\\_bertone.pdf](http://www.pccs.it/documenti/articoli/20080603_bertone.pdf) (consultato il 14.6.2008).
- Borrelli, Antonio. 2003. Voce «Servo di Dio Paolo VI (Giovanni Battista Montini)». [Http://www.santiebeati.it/dettaglio/90028](http://www.santiebeati.it/dettaglio/90028) (consultato il 14.6.2008).
- CD 17, in: *I documenti del Concilio Vaticano II*, 2. ed., 1966, 349-382. Roma: Edizioni Paoline.
- Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 2002. Ljubljana: Družina.
- Držečnik, Maksimilijan. 1947. Za pridigo na tretjo predpostno ali eno naslednjih nedelj 1947. *Sporočila škofijskega ordinariata Lavantinski duhovščini* II: 4-7.
- Držečnik, Maksimilijan. 1952. Postno pastirsko pismo 1952. *Sporočila škofijskega ordinariata lavantinski duhovščini* II: 6-11.
- Giovanni Paolo II. 1994. *Messaggio all'episcopato italiano raccolto nella basilica di S. Maria Maggiore per la recita del rosario*. [Http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/pont\\_messages/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19940513\\_episcopato-italiano\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1994/documents/hf_jp-ii_mes_19940513_episcopato-italiano_it.html). (consultato il 21.6.2008).
- Griesser-Pečar, Tamara. 2002. Duhovščina med nacizmom, fašizmom in komunizmom, in: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 285-298. Ljubljana: Družina.
- Griesser-Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: sodni procesi, administrativne kazni, posegi ljudske oblasti v Sloveniji od 1943 do 1960*, Ljubljana: Družina.
- GS, 1, in: *I documenti del Concilio Vaticano II*, 2. ed., 1966, 168-294. Roma: Edizioni Paoline.
- I documenti del Concilio Vaticano II*. 2. ed., 1966, Roma: Edizioni Paoline.
- Janežič, Stanko. 2003. Škof Držečnik in ekumenizem, in: *Škof Maksimilijan Držečnik*, 108-113. Maribor: Slomškova založba.
- Kramberger, Franc. 1994. Dr. Maksimilijan Držečnik – angel Cerkev v Mariboru, in: *Lipica*, zbornik ob 25 – letnici mariborskega bogoslovja, 65-70. Interno glasilo mariborskih bogoslovcev. Maribor.
- Kramberger, Franc. 2003. Knjigi na pot, in: *Škof Maksimilijan Držečnik*, 5-6. Maribor: Slomškova založba.
- Macchi, Pasquale. 2001. *Paolo VI nella sua parola*, Brescia: Morcelliana.
- Martina, Giacomo. 1989. Paolo VI e la ripresa del Concilio, in: *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio*, 19-55. Brescia: Istituto Paolo VI – Roma: Studium.

- Martina, Giacomo. 1998. *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni. L'età contemporanea*, Brescia: Morcelliana, IV. (nuova ed. 1995, ristampa 1998).
- Maurizi, Pietrino. 2005. Voce «*Servo di Dio Alcide De Gasperi*». [Http://www.santiebeati.it/dettaglio/92035](http://www.santiebeati.it/dettaglio/92035) (consultato il 21.6. 2008).
- Moro Alfredo Carlo. 1998. *Storia di un delitto annunciato*, Roma: Editori Riuniti.
- NŠOM, Zapuščine škofov – Držečnik Maksimilijan, fasc. 4, n. 10.
- Paolo VI. 1963-1978, *Insegnamenti*, I–XVI, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Paolo VI, 1965. Nella basilica ostiense agli osservatori e delegati al Concilio per impetrare l'unità dei cristiani, 4 dicembre 1965, in: *Insegnamenti*, III, 696-700.
- Paolo VI. 1965. Discorso nell' ultima sessione pubblica del Concilio, 7 dicembre 1965, in: *Insegnamenti*, III, 716-732.
- Paolo VI. 1965. Omelia per la conclusione del Concilio, 8 dicembre 1965, in: *Insegnamenti*, III, 743-746.
- Paolo VI. 1972. Collegialità operante della Chiesa in Italia, discorso tenuto ai partecipanti della IX assemblea generale della Conferenza episcopale italiana, 17 giugno 1972, in: *Insegnamenti* X, 645-655.
- Paolo VI. 1975. *Evangelizzazione nel mondo contemporaneo. Esortazione apostolica Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, Milano 1992: Edizioni Paoline.
- Paolo VI. 1978. Lettera del Papa alle Brigate Rosse, 22 aprile 1978 in: *Insegnamenti*, XVI, 298-299.
- Paolo VI, 1978. La preghiera del Papa per Aldo Moro, 13 maggio 1978, in: *Insegnamenti*, XVI, 362-363.
- Paolo VI. 1978. *Credo, spero, amo: il testamento di S. S. Paolo VI*, Alba: Edizioni Paoline.
- Paolo VI. 1993. *Meditazioni inedite*, Brescia-Roma: Studium.
- Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio*, 1989. Brescia-Roma: Studium.
- Papež, Viktor. 1992. *Slovenski škofije na drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru (1962-1965). Ob 30. letnici začetka II. Vatikanskega koncila (1962-1965)*, Ljubljana: Frančiškanska knjižnica.
- Potočnik, Vinko. 2003. Škof Držečnik in pastoralna sociologija, in: *Škof Maksimilijan Držečnik*, 58-70. Maribor: Slomškova založba.
- Rybář, Miloš. 1978. Nacistični ukrepi zoper duhovščino lavantinske škofije 1941-1945, in: *Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228-1978*, 44-102. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.
- Roter, Matjaž. 2002. *Zgodovinski okvir pastoralnega delovanja škofa Držečnika*, dipl. naloga (Teološka fakulteta), Ljubljana.
- Roter, Matjaž. 2003. Življenjska pot škofa Držečnika, in: *Škof Maksimilijan Držečnik*, 9-33. Maribor: Slomškova založba.
- Santa Sede, Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il messaggio di Fatima*, 2000. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Scoppola, Pietro. 2003. Tra Chiesa e società: il problema storico della Democrazia Cristiana, in: A. Acerbi, *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, 383-402. Milano: Vita e Pensiero.
- Sveto Pismo stare zaveze*, 1958, I. vol. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Škafar, Vinko. 2003. Pastoralna skrb škofa Držečnika za mariborsko škofijo, in: *Škof Maksimilijan Držečnik*, 39-57. Maribor: Slomškova založba.
- Škof Maksimilijan Držečnik*, 2003. Maribor: Slomškova založba.
- Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228-1978*, 1978. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.
- Vian, Giovanni Maria. 2007. Voce «Paolo VI», 657-674 (Sito dell'enciclopedia Treccani dedicato alla storia dei papi). [Http://www.treccani.it/site/Scuola/Zoom/storiadi-papi/pdf/paolovi.pdf](http://www.treccani.it/site/Scuola/Zoom/storiadi-papi/pdf/paolovi.pdf), 657-674 (consultato il 14.6.2008).

Tadej Rifel

## Pogledi na Trubarja in reformacijo ob njegovi štiristoletnici – sto let pozneje

*Povzetek:* Prispevek se ukvarja s predstavitvijo pogledov na Trubarja in reformacijo v jubilejnem letu 1908. V tem letu je namreč izšlo veliko število knjig in člankov, večinoma poljudne narave, ki pa so vsebovali tudi elemente znanstvenega (objektivnega) pristopa k problematiki. Politično ozračje je bilo tedaj zelo razgreto in mnogi avtorji so Trubarjevo podobo predstavili na podlagi svoje ideologije. Branje sto let pozneje nam lahko pokaže, da so nekateri pristopi in vsebinski poudarki še danes enaki. Prispevek obenem opozarja na članek, ki je na podobno temo izšel pred dvema letoma.

*Ključne besede:* Trubar, reformacija, pogledi, leto 1908, Trubarjeva štiristoletnica, Vitorović.

**Abstract: Views on Trubar and Reformation at His 400th Anniversary – One Hundred Years Later**

The paper presents the views on Trubar and reformation in the jubilee year 1908 (400th anniversary). In that year numerous books and articles were published, mostly of a popular scientific character, but they also contained elements of a scientific (objective) approach. At the time the political atmosphere was rather heated and many authors presented Trubar's image on the basis of their own ideologies. When one reads them a hundred years later, it may turn out that some approaches and emphases are still the same. Additionally, the paper draws attention to an article dealing with a similar theme, which was published two years ago.

*Key words:* Trubar, reformation, views, the year 1908, Trubar's 400th anniversary, Vitorović.

### 1. Uvod in leto 1908

Prispevek je najprej kratek prikaz pogledov na Trubarja in reformacijo ob njegovi štiristoletnici, torej leta 1908.<sup>1</sup> Obenem pa je ponekod tudi odziv na že napisan članek s podobno tematiko, ki je izšel pred dvema letoma in nosi naslov »*Protestantizem v polemikah ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva*«. <sup>2</sup> Danes, ko praznujemo petsto-

<sup>1</sup> Kljub omejitvi na napisano leta 1908 gre zgolj za izbor napisanega. Zato je treba že na začetku poudariti, da je to bolj poskus prikaza tedanjega razpoloženja in odnosa do Trubarja in reformacije.

<sup>2</sup> Avtor članka je Nenad Vitorović (Vitorović 2006). Odziv izvira iz občutka, da je bil avtorjev namen prej kot prikaz polemike mišljen kot prikaz »pravega Trubarja«. Sicer pa članek na več mestih ponudi izčrpno predstavitev avtorjevih stališč. Odkrili smo ga šele naknadno in nam je bil v veliko pomoč glede seznama virov in litera-

letnico Trubarjevega rojstva, se nam zdi primerno spomniti na bipolarnost v pogledih, ki je po našem mnenju še nismo prerasli oz. je še vedno aktualna. Upamo, da bo zapisano v nadaljevanju vsaj posredno pripomoglo k bolj odprtemu dialogu, kot se je odvijal pred stotimi leti. Tega leta se je ob obletnici veliko pisalo. Preden pa se podrobneje lotimo samih tekstov, se nam zdi potrebno razjasniti še nekaj stvari. V splošnem vemo, da je bilo obdobje prvega desetletja dvajsetega stoletja v veliki meri dedič tistega, čemur pravimo ločitev duhov. To dejstvo ima pomembno mesto v našem prikazu. Do določene mere sicer res drži, da sta se dva tabora razdelila tudi glede vprašanja o Trubarju in reformaciji, vendar je premočrtnost bolj ali manj navidezna. Avtorji so namreč, ne glede na svojo pripadnost, pisali vsak iz sebe, kar seveda ne pomeni, da vplivi nazorske usmeritve niso bili očitni. Vseeno pa naj bo to opozorilo za nas, da pri predstavitvi in predvsem pri presojanju ljudi ne smemo preprosto deliti na klerikalce in liberalce. Druga, za nas pomembnejša stvar je prav tako povezana z našim presojanjem, in sicer z nevarnostjo, da bi jih sodili na podlagi današnjega védenja o Trubarju in reformaciji.

## 2. Josip Gruden

Dr. Josip Gruden, duhovnik in zgodovinar,<sup>3</sup> je v jubilejnem letu napisal dva prispevka. Prvi nosi naslov »*Primož Trubar, ob štiristoletnici njegovega rojstva*« (1908b) in ga lahko štejemo za »*klasičen prispevek*«<sup>4</sup> na naslovno temo, medtem ko je drugi, ki je malo krajši, zgolj nekakšna skica oz. predstavitev nekaterih drugih avtorjev in tekstov, ki so izšli leta 1908. Prispevek nosi naslov »*Trubar v jubilejnem slovstvu*« (1908c). Oba prispevka sta izšla v reviji Čas.<sup>5</sup>

### 2.1. »Oblak, ki je mimo šel«

S temi besedami zaključí Gruden svoj prvi spis, ko predstavlja obdobje reformacije (Gruden 1908b, 268), začne pa ga z naslednjimi pomenljivimi besedami: »*Pravo naziranje o zgodovinskih osebah dobimo le tedaj, če se vglobimo v dobo, v kateri so živele, če proučimo vsestransko tedanje kulturne težnje in struje, cilje in pota.*« To v Trubarjevem primeru pomeni: »*[da] ne pojmuje prav Trubarjeve-*

---

ture. Na nekaterih mestih bomo do njega zavzeli kritično stališče.

<sup>3</sup> Več o njem v: Slovenski biografski leksikon (Sbl), zv. 2 (1926), str. 269-271.

<sup>4</sup> S tem označujemo prispevke, ki vključujejo tudi kratek prikaz Trubarjevega življenja.

<sup>5</sup> Čas 2:257-268 in Čas 2:472-475.

ga značaja, kdor govori o narodnjaku Trubarju; pravtako ne tisti, ki išče v njem modernega svobodomisleca. Trubar je sam hotel biti cerkveni reformator« (Gruden 1908b, 257). Nenad Vitorović te besede označi za »obetavni uvod v trezno razpravo«, a takoj doda, da je Gruden »vešč raznih manipulativnih prijemov«. Zatem se loti prikaza teh manipulacij (Vitorović 2006, 249). Žal, avtor obravnavani Grudnov tekst že takoj na začetku spodkoplje s primerjavo z nekim drugim Grudnovim tekstom, ki mogoče res stoji na znanstveno trhljih nogah, ter tako posplošeno obravnava Grudna kot »*manipulanta*«. Tu se bomo zato lotili shematičnega prikaza Grudnovega članka in tako opozorili na »*sporna mesta*«.

Prispevek lahko razdelimo na tri dele: uvodni del, ki vsebuje nekatera pojasnila glede načina pisanja/raziskovanja in vsebine; osrednji del, kjer avtor opisuje Trubarjevo življenje (življenjepis), in zaključni del, kjer je označen Trubarjev pomen. Gruden kot cerkveni zgodovinar smiselno zavzame načelno stališče, ki se mu seveda lahko nasprotuje, vendar spet načelno, da je namreč treba Trubarja in njegovo delo presojati skozi verske namene, ki jih je imel. To načelo bo pri drugih avtorjih v tej ali v zanikani obliki še večkrat ponovljeno, vendar o tem več v nadaljevanju. Gruden torej ne želi »[...] se baviti z različnimi problemi, ki so v zvezi s Trubarjem in reformacijo na Slovenskem, temveč podati hoče[m] le kratek obris njegovega življenja in delovanja, da moremo razločevati med pravo in nepravo podobo Trubarjevo« (Gruden 1908b, 257). Kaj je tu mišljeno s pravo in nepravo podobo? Gotovo ne zgolj pravilnost oz. nepravilnost dejstev in dogodkov iz Trubarjevega življenja, ampak predvsem tisto, kar je Trubar v resnici bil, ne pa to, kar so takrat nekateri želeli, da bi bil. Torej ne toliko vsebina napisanega o Trubarju, ampak namen Trubarjevega pisanja nasploh. Preden se lotimo predstavitve Trubarjevega življenja, kot ga je razumel Gruden, velja opozoriti, da avtor vseskozi veliko citira, predvsem iz Dimitza, Hegemanna in Eltzeja. Vsekakor je to znak določene znanstvene zrelosti in iskrenosti, ne pa nujno tudi objektivnosti.<sup>6</sup>

Za začetek je zanimiva Grudnova opomba glede Trubarjevega rojstva, ko zatrjuje, da se datum 8. 6. pojavlja zgolj zato, ker na ta dan godujeta sv. Primož in Felicijan. Takoj zatem avtor omeni Trubarjevega očeta, v zvezi z njim pa je še posebej zanimiv zapis, ki je povzet po nekem poročilu, namreč da je Trubar nekoč izjavil, kako očeta njegova pobožnost ni mogla rešiti nesrečne smrti (Gruden 1908b, 258).

<sup>6</sup> Dimitz in Eltze veljata za Trubarju naklonjena interpreta, medtem ko je Hegemann bolj kritičen. Gre torej za sekundarne vire, ki zagotovo ne nosijo takšne teže kot npr. arhivsko gradivo, a so vseeno lahko verodostojni.



Gruden nadaljuje z opisom Trubarjevega mladostnega razvoja in pri tem omenja »standardne« postaje: Reka, Trst, Salzburg in Dunaj, ki jih je Trubar obiskal v času svojega bivanja pri tržaškem škofu Petru Bonomu. Glede na vse to Gruden ugotovi, da je bila Trubarjeva izobrazba povprečna. Opis nadaljuje s Trubarjevim delovanjem na prvi župniji, kjer je prišel v konflikt z domačini glede gradnje nove cerkve. Temu sledi poročilo o Trubarjevi selitvi v Ljubljano in študiju spisov Zwinglijevih učencev.<sup>7</sup> Tukaj se Gruden strinja s Hegemannom, ki nasproti Elzeju trdi, da Trubar ni bil popolnoma pravoveren luteran. Zatem avtor na kratko opiše Trubarjevo delovanje v špitalski cerkvi v Ljubljani in v službi stolnega kanonika. Zapis zaključí z ugotovitvijo, da kljub škofovi kompromisni politiki, ki je bila Trubarju in protestantom naklonjena, le-ta ne rodi zelenih sadov, zato mora Trubar bežati na Nemško. Kot razlog za neuspeh dela na domačih tleh omenja razliko v nazorih med Trubarjem in njegovimi privrženci, ki so bili v javnih napadih zelo ostri do nauk in obredov katoliške Cerkve (Gruden 1908b, 260-261).

»Trubarjevo bivanje na Nemškem je v marsikaterem oziru pomenljivo« (Gruden 1908b, 261). Tako Gruden začne z opisom t.i. Trubarjeve nemške dobe. V opisovanju še posebej izpostavi Trubarjevo pravovernost, za katero se je moral v svojih spisih večkrat zagovarjati, in njegovo literarno delovanje. Na sledi tistega, kar je napisal Hegemann, poudarja pomembno vlogo Matija Klombnerja pri Trubarjevih literarnih začetkih. Nadalje poda mnenje glede Katekizma in Abecednika: »Ni čuda, da ta prvi literarni poizkus ni imel zaželenega uspeha. Pisava je bila zelo okorna, mali naklad, ki je šel skoraj ves na Kranjsko, se ni razpečal in tiskovni stroški se niso pokrili« (Gruden 1908b, 262). Na koncu spisa je Gruden še bolj jasen, ko zapiše: »Kot pisatelj Trubar ni bil samostojen in originalen.« Mu pa zato priznava prvenstvo glede jezika, ko pravi: »S tem, da je začel pisati dolenski dialekt, pa je začrtal tir, v katerem se je poslej nadaljevalo slovstveno delo« (Gruden 1908b, 266). Kot pomembna pomočnika pri tiskanju prvih knjig se omenjata Peter Pavel Vergerij in Hans Ungnad. Prvi je označen kot »nestalni in vihravi«, z drugim pa je imel Trubar po začetni simpatiji nemalo težav glede načrtovane preselitve njegove tiskarne iz Uracha v Ljubljano (Gruden 1908b, 263-264).

Opisovanje Trubarjeve življenjske poti se nadaljuje z njegovo vrnitvijo v Ljubljano in o tem obdobju Gruden ugotavlja, da je pomembno, ker se nam kaže Trubarjev značaj z druge strani (Gruden 1908b, 264). Ta druga stran po Grudnovi zgleđa takole: »Spoznal je menda,

<sup>7</sup> Gre za H. Bullingerja in K. Pellikana.

*da je lažje pridigovati "o praznoverju" in o potrebi reforme, kot pa na mesto starega postaviti kaj novega, boljšega»* (Gruden 1908b, 265). Glede poznejše Trubarjeve vrnitve nazaj na Nemško pa sodi: *»Daljno Trubarjevo bivanje na Nemškem za nas Slovence nima posebnega pomena«* (Gruden 1908b, 265).

Ob koncu se Gruden še enkrat ozre na Trubarjevo delovanje, razdeli ga na slovstveno in cerkveno. Omenili smo že, da je njegov literarni prispevek ocenjen bolj kritično; o ostalem Trubarjevem delu pa Gruden zapiše, da je versko gibanje (reformacija) dvignilo Trubarja višje od njegovih sposobnosti (Gruden 1908b, 266). Z drugimi besedami to pomeni, da je Trubar velik zaradi reformacije in ne obratno, tudi kar se tiče Slovencev. Čeprav mu priznava jezikovno originalnost, pa tudi glede te pravi, da bi se ob njegovi širši izobrazbi (Gruden 1908b, 266) vsa stvar lahko drugače (boljše) razpletla. Obenem se avtor dotakne tudi vpliva protestantizma na Slovence, ki naj bi bil večji med višjimi sloji, na splošno pa sploh ne tako velik, saj Gruden izrecno ločuje med »simpatizerji« in pravimi protestanti (Gruden 1908b, 267). Sam Trubar naj bi bil v končni fazi preveč poslušen plemstvu, ki ga je za razliko od nekaterih drugih (G. Vlahović, M. Klombner) naredilo za »ponižnega slugo« (Gruden 1908b, 267). S tedanjim znanstvenim dognanjem podprt spis nam torej ob koncu kaže zelo *»omiljeno«* podobo Trubarja.

## 2.2. Trubar v jubilejnem slovstvu

Drugi tekst je v majhni meri že nakazan s prvim, ko Gruden v svoji začetni opombi omenja dva prispevka o Trubarju, ki sta že izšla tega leta. Obenem si dovoli komentar, ko enega izmed prispevkov označi z *»brez znanstvene vrednosti«* (Gruden 1908b, 257). Ključno za razumevanje teh drugih tekstov, ki jih obravnava v drugem prispevku, je po njegovem mnenju sledeče: *»Zgodovinska dejstva se ne vpoštevajo dovolj, temveč prevladuje težnja, o slovenskem reformatorju ustvariti neko idealno podobo in nam dobo reformacije predstaviti kot junaško dobo našega naroda«* (Gruden 1908c, 472). Torej naj ne bi bila jasna razlika med tem, kaj in kakšen je Trubar v resnici bil, in kaj se je želelo, da bi bil. Gruden vzroke pripisuje slavnostnemu razpoloženju ob obletnici, iz katerega sledi pisanje v afektu, ki povečuje osebe in dogodke za vsako ceno. Tu se avtor loti predstavitev posameznih spisov. Ker bomo slovenske prispevke, ki jih omenja, obravnavali posebej, se bomo takrat vrnili tudi h Grudnovim kritikam in pohvalam. Glede dveh nemških spisov, ki ju omenja, pa Gruden pravi: *»[...] sodba, ki jo čujemo s te strani, se splošno bolj strinja z resnico, kakor pa izvajanja Trubarjevih slovenskih slaviteljev«* (Gruden 1908c, 474).

Gruden s pojmom resnice tu misli verjetno na tisto, kar lahko razberemo iz samih virov. V tem ostaja zvest svojemu zgodovinarskemu poklicu. Tekst se naposled zaključi s povzetkom povedanega, kjer med drugim beremo: »[...] jubilejno slovstvo o Trubarju in lutrovske reformaciji je le malo pripomoglo k boljšemu razumevanju te viharne dobe naše zgodovine, temveč utegne le še pomnožiti ono 'mešanico zrnja resnice in plev potvar', ki je bila doslej. Navzlic temu ostane ta doba zanimiva in vredna preiskavanja, tembolj, ker v njej tiči še cel kup nerešenih problemov« (Gruden 1908c, 475).<sup>8</sup>

### 3. Ivan Lah

Ivan Lah, pisatelj in publicist,<sup>9</sup> je sicer anonimni avtor drugega zvezka t.i. knjižice Svobodne misli, ki nosi naslov »Primož Trubar in naša reformacija« (Lah, 1908a); njegovo avtorstvo smo uspeli ugotoviti s pomočjo literature.<sup>10</sup> Poleg te knjižice bomo predstavili še njegove »Aforizme o reformaciji«, ki so izšli v reviji Slovan (Lah, 1908b).

#### 3.1. Kulturno–historična študija

Tako se glasi podnaslov zgoraj omenjene Lahove knjižice. Najbrž se ne motimo preveč, če jo označimo za bojevit, na nekaterih mestih celo agitatorski spis, ki ga razumemo šele, če predpostavimo tedanje vzdušje in napetost med taboroma. Poglavitna značilnost Lahovega načina pisanja je presojanje in ocenjevanje pretekle dobe na podlagi sodobnega stanja, vseeno pa ne smemo prehitro soditi o verodostojnosti povedanega glede Trubarja, saj že bežen pregled teksta pove, da avtor na več mestih uporablja citate, ki govorijo v prid objektivnosti. Vendar se to zgodi šele v drugem delu, ki govori o Trubarju in njegovi dobi, medtem ko v prvem beremo o času Lahovega življenja. Takole začne z opisom svoje dobe: »Smo narod klerikalen, zaslužnjen, hlapčevski« (Lah 1908a, 3). Toda Lah ob tem ne obupuje, ampak na

<sup>8</sup> Gruden je v letu 1908 napisal tudi knjigo z naslovom *Cerkvene razmere med Slovenci in ustanovitev ljubljanske nadškofije* (Gruden 1908a). V predgovoru lahko preberemo, da se v njej kaže celotna podoba cerkvenih razmer pred reformacijo. O dobi petnajstega stoletja pa na splošno pravi: »Ni dvoma, da pomenja za naše dežele XV. stoletje dobo razvoja in napredka tako v zunanji cerkveni organizaciji kot v verskem življenju« (Gruden 1908a, 121). Čeprav sam avtor trdi, da je bil prvi nagib k pisanju te knjige najdba dotlej neznanega arhivskega gradiva (konstitucij) prav tako neznane ljubljanske sinode, pa nam čas izida lahko potrdi, da je tudi to delo vpeto v korpus razprav ob obletnici.

<sup>9</sup> Več o njem v: Sbl, zv. 4 (1932), str. 604-605.

<sup>10</sup> Vitorović omenja, da je njegovo avtorstvo prvi identificiral Janko Šlebinger v svoji Slovenski bibliografiji. (Vitorović 2006, 241).



podlagi dokaj skrbne in zanimive analize pojmov svobode, naroda, zgodovine in kulture pride do zaključka, ki ga dobro povzemajo naslednje, z upanjem in odločnostjo navdahnjene besede: »*In mi hočemo živeti. Hočemo! Hočemo biti narod preteklosti, sedanjosti, bodočnosti*« (Lah 1908a, 12). Ko omenja zgodovino, pravi, da se moramo z njo soočiti in na tem mestu omenja reformacijo s Trubarjem na čelu. »*Zgodovina daje narodu obliko, reformacija pa vsebino*« (Lah 1908a, 7). In o slovenskem narodu si nadalje postavlja vprašanje: »*Mi narod Trubarjev, Dalmatinov, Kreljev, narod svojih reformatorjev, ki so nam postavili prvo podlago narodne kulture, čegav narod smo mi?*« (Lah 1908a, 7). Reformatorje torej slavi kot prvoborce za slovenski narod, ki jih potrebujemo tudi v »zaslužnjem« času. V tem smislu se vsebina reformacije izteče v to, da se proslavlja bolj duh te dobe kot pa njena konkretna načela in pridobitve. Na Trubarja gleda kot na moža z močjo in energijo; na duha reformacije kot na protirimskega duha in na dobo na sploh kot na dobo novih moči in novega življenja. Zato Lah proti koncu knjižice še enkrat poudari: »*Danes se ne borimo za biblijo in evangelij, borimo se za svobodo duha, za svobodo besede in mišljenja ...*« (Lah 1908a, 50).

Pozna se, da avtor reformacijo dovolj dobro *pozna*, zato lahko svoj prispevek o Trubarju začne širše, z evropskim kontekstom. Čas reformacije mu pomeni čas prerojenja, kar da se je še posebej odražalo med slovensko inteligenco, ki je bila »*nadebudno cvetje*«. Seveda takoj doda, da jo je obdobje, ki je sledilo, uničilo (Lah 1908a, 14). V nadaljevanju Lah poda zanimivo predstavitev pojmov humanizma, renesanse in reformacije. Prvi mu pomeni klic nazaj k staremu veku, drugi obuditev starih ved in umetnosti, tretji pa vrnitev k prvotnemu krščanstvu. Glede na prej povedano se je treba zavedati, da ima Lah s pojmom reformacija v mislih še nekaj, in sicer nekakšno sodobno reformacijo, ko pravi: »*Za popolno reformacijo čas še ni bil zrel, a z njo je bil narejen korak k popolni reformaciji [...] vse to nam omogočuje danes popolno reformacijo v duševnem smislu*« (Lah 1908a, 49). Kljub temu da je velik poudarek v tem drugem delu namenjen bolj opisovanju dobe kot samemu Trubarju, se avtor vendarle osredotoči tudi na njegov pomen. Najprej ga opiše kot nasprotnika tedanjega bornega stanja, katerega vzrok je bil vsesplošno nazadovanje ljudstva, še posebej na verskem področju. Potem na kratko opiše njegovo pot prek Trsta, Dunaja, slovenskih krajev in spet v izgnanstvo na Nemško. Glede njegovega pisanja pravi, da je Trubar ob tem pokazal odločnost, podjetnost, vztrajnost in vnemo za delo (Lah 1908a, 25). Lah zelo tekoče pripoveduje Trubarjevo zgodbo, pri čemer se opira predvsem na raziskave, ki jih je opravil Elze. Obenem pa vse skozi piše z zavestjo o svojem času. To mogoče njegovim opisom Tru-

barja še bolj jemlje objektivnost.

To je opazil tudi Josip Gruden, ki Lahovo delo navaja kar dvakrat. Zanj v že zgoraj omenjeni opombi pravi, da je brez znanstvene vrednosti (Gruden 1908b, 257), potem pa še, da je polno praznih fraz (Gruden 1908c, 473). Čeprav smo omenili, da tudi Lah uporablja citate, to očitno Grudna ne prepriča in tako Lahov spis označi izrazito negativno. Navkljub vsemu se nam zdi zanimiva Lahova odločnost, ki je resda malo naivna,<sup>11</sup> ko s tako vnemo piše o slovenskem narodu.

### 3.2. Aforizmi

Aforizem se na splošno giblje na robu med resničnostjo in fikcijo, njegov namen je posredovati nedvoumno sporočilo. V primeru Ivana Laha je to sporočilo v tem, da ne gre enačiti protestantizma oz. luteranstva z reformacijo. Reformacija mu strogo pomeni versko gibanje v Cerkvi sami, ki je boj za resnico, boj proti poganstvu. Lah ugotavlja: *»Zato vidimo v vseh stoletjih boj proti nekristjanskim naukom in proti nekristjanskemu življenju v cerkvi«* (Lah, 1908b, 197). Podobno kot že v knjižici tudi tu razlikuje med renesanso in reformacijo, pri katerih naj bi šlo najprej za nasprotni smeri, nato vzporedni, nazadnje pa naj bi se zlili. Slednje se najbolj izrazi pri cerkveni aristokraciji, ki je bila renesansi najprej nasprotna, potem pa naklonjena. Sama renesansa je za Laha najbrž kult poganstva, ki ga je treba izločiti iz krščanstva, zato reformacijo opredeli kot: *»[...] prebujenje prvotnega krščanstva proti novemu poganstvu«* (Lah, 1908b, 198). Vendar Lah sintezo pojmuje še na drugačen, tudi do nove luteranske Cerkve kritičen način, ko pravi: *»Gibanje renesanse in reformacije pa, dasi si je bilo spočetka nasprotno in se je druga rodila kot boj proti prvi, se je zlilo v novo silo: protestantizem. Protestantska cerkev se je združila z državo in zavladala. Boji, ki so poslej nastali med obema silama, med staro in novo cerkvijo so prelili potoke krvi«* (Lah, 1908b, 199). Glede na povedano lahko sklepamo, da je avtor razočaran nad iztekom protestantske reformacije. Možnost za to, da se napaka popravi, pa vidi v svoji dobi, ki jo imenuje prerojenje narodov. Še enkrat poudari pomen reformacije: *»Za nas pomenja čas reformacije čas boja; to je najbolj viharna doba v naši zgodovini. Vidimo v nji boj proti tujstvu, boj za svobodo, boj za osamosvojenje«* (Lah, 1908b, 200). Obema dobama pa naj bi bila skupna ideja individualizma, ko naj bi se ljudje kot posamezniki, predvsem pa kot celota (narod) začeli zavedati svojega »jaza«. Konkretno to za Slovence pomeni: *»Reformacija je za nas narodnostno prebujenje, začetek kulturnega življenja, osamosvojenje slovenskega duha«* (Lah, 1908b, 202).

<sup>11</sup> Tako označi Lahovo opisovanje kranjskega plemstva Vitorović (Vitorović 2006, 244).

## 4. Ivan Prijatelj in Ivan Merhar

Dva Ivana, prvi<sup>12</sup> slovstveni in kulturni zgodovinar, drugi<sup>13</sup> narodopisec in kulturni kritik, sta prav tako pustila pečat s svojima študijama. Prijatelj se je lotil predstavitve kulturnega pomena slovenske reformacije, Merhar pa literarnozgodovinske študije o Trubarju. V nadaljevanju ju zaradi podobnih stališč, zlasti o kulturi in literaturi, predstavljamo skupaj.

### 4.1. Kultura in literatura

*»Trubar, vogelni kamen naše kulture, mož, ki je prvi zapustil trajne sledove svojih stopinj v slovenski zemlji, pomeni danes za večino Slovencev samo še ime, nerazločen zvok, ali kvečjemu puhlo geslo; zakaj celo oni redko sejani Slovenci, ki se ponašajo ž njim, hranijo pod signaturo tega imena le kup prašnih predstav, mešanico zrnja resnice in plev potvar«* (Prijatelj 1908, 5). S temi besedami nas v razpravo uvede avtor, ki je želel predstaviti stvarni pomen Trubarja za slovensko kulturo. S tem se uvršča med tiste, ki so bili prepričani, da imajo Slovenci napačno podobo o Trubarju in da ga slabo poznajo. Zato si je torej zadal za svoj cilj, da pokaže drugačno, po njegovem mnenju pravo Trubarjevo podobo. Isti namen kot Prijateljeva knjižica ima tudi razprava Ivana Merharja.

Merharjevo delo se začne z »romanesknim« opisom razmer na Slovenskem za časa Trubarjevega življenja. Ob koncu opisa sta izpostavljena dva simbola, ki naj bi ponazarjala stiske tedanje dobe. Avtor ju tako le opredeli: *»Tudi grad in cerkev sta znak naše preteklosti in delo naših rok, naših žuljev, pa nikoli delo naše volje, našega plemenitega navdušenja. Saj tudi cerkvena na gori ni izraz naše srčne pobožnosti, ona je le pokora za gosposke grehe in odkupnina za nebeški raj, ki pa jo mora plačati le naš trpin, slovenski tlačan«* (Merhar 1908, 514-515). Kritična ost je uperjena proti srednjeveški dobi, ki bi se po Merharjevem mnenju morala končati že v šestnajstem stoletju, pa se potem zaradi protireformacije ni, kajti: *»[...] o kakem kulturnem življenju v srednjem veku niti govoriti ne moremo«* (Merhar 1908, 516). Ko v nadaljevanju sledimo opisovanju razmer, nastalih pred reformacijo, stopa v ospredje ideja o upornem slovenskem ljudstvu; ta upor ima korenine že v zgodnjem srednjem veku, v času reformacije pa se je ponudila nova priložnost zanj. Tej se je obenem pridružil še kmečki boj, ki je izviral »iz istega studenca«, a so po avtorjevem mnenju kmetje imeli preveč *»smešne zahteve«*, da bi kakorkoli uspeli. Zaradi protireforma-

<sup>12</sup> Več o Ivanu Prijatelju v: Sbl, zv. 8 (1952), str. 571-578.

<sup>13</sup> Več o Ivanu Merharju v: Sbl, zv. 5 (1933), str. 97.

cije so bili delno neuspešni tudi reformacijski upi, a vseeno je kolektivna upornost v šestnajstem stoletju povzročila, da je: *»[...] ljudska duša vzvalovala, razburkala, ni pa mogla sama s seboj priti v tisti potrebni sklad, ki je prvi pogoj za zdrav in energičen razvoj duševnih sil in potem seveda – zdrave kulture«* (Merhar 1908, 517).

Izstopajoč je tudi opis Trubarja, ki se ga Merhar loteva prek njegovih značajskih lastnosti. Tako se omenjajo predvsem njegove vrline (svobodomiselnost, organizacijska in vodstvena sposobnost, vpliv njegove osebnosti, moč njegovih besed, neomajnost v veri, demokratični duh ...). Še posebno pozornost pa velja nameniti avtorjevim stališčem do Trubarjevega prispevka na jezikovnem področju. Najprej priznava: *»[...] Trubar ni bil jezikovno posebno nadarjen, še manj pa filološko izšolan mož, dasi je znal poleg slovenščine nemški in laški in je imel latinščino precej v oblasti ali kot cerkveni govornik je že prej čisto predbridko občutil pomanjkanje slovenskih knjig«* (Merhar 1908, 520). A ker je bil poln energije, ki jo je gnala ljubezen do slovenskih rojakov, je na tujem vendarle začel s težavnim projektom. Za Merharja nastanek prve slovenske knjige ni samo preprosto dejstvo, ampak za vsem tem stoji oseba in njen napor. *»Dve leti se je vrli mož pripravljaj na težavno delo; za vajo je pisal, prevajal in bral, in to metodo priporoča tudi svojim bralcem«* (Merhar 1908, 520). Trubarju je s tem uspelo urediti črkopis in - kot omenja avtor - niti Bohoričeva reforma ni postregla s čim povsem novim. Tudi glede zaslug pri tiskanju daje Merhar prvenstvo Trubarju, ne pa vplivnim plemičem, npr. Vergeriju. Res da so mu priskrbeli denar, a volja in želja je bila Trubarjeva. Ne strinja pa se z mislijo, da je Trubar spodbudil jugoslovansko idejo, saj naj bi bila ta le proizvod časa in razmer ter nekaterih uglednih ljudi (npr. Ungnada), ki so v reformatorjih videli skupne bojevnike proti Turkom. Glede tega se Merhar še opredeli, da: *»[...] ne gre pripisovati protestantski knjigi kakih narodnih motivov v modernem smislu«* (Merhar 1908, 524). In čeprav Trubar govori o Slovencih in še posebej o slovenski Cerkvi, ki je tudi sad njegovih prizadevanj, avtor poudari, da slovensko versko gibanje ni zavzelo odločnega stališča proti drugi narodnosti kot npr. husiti na Češkem. Za Merharja Trubar ostaja predvsem *»patriarh slovenske književnosti, ki si zasluži, da se ga spominjamo«*. In kot smo že uvodoma omenili, je osnovna avtorjeva ideja v tem, da je protestantizem s Trubarjem na čelu budil našo kulturo. Na koncu Merhar doda: *»Zgodovinskih mož ne smemo soditi po uspehih; gledati moramo na njih voljo in izvršeno delo«* (Merhar 1908, 525).

Omenjeni prispevek Ivana Prijatelja je po drugi strani še posebej uporaben, ker se avtor poleg predstavitve svojih stališč loti tudi odgovorov na predsodke, ki naj bi bili prisotni v drugih delih o Trubarju in reformaciji. V splošnem nas poskuša rešiti dveh predsodkov:

»[...] da je bil nemški vpliv škodljiv ali celo nenaraven in pa da je bil manjvreden, ker je zasledoval samo 'verozakonske neprijazne namene'« (Priatelj 1908, 7).<sup>14</sup> Na prvo podmeno odgovarja, da je naravno učiti se pri najbližjem učitelju, na drugo pa s stališčem, da je bila v času reformacije cerkev edini možni prostor kulturnega delovanja. Drugače pa se dokaj obsežna razprava deli na več poglavij, ki obravnavajo: uvodna pojasnila; stanje pred reformacijo, še posebej v Cerkvi, obdobje reformacije na Slovenskem; Trubarja; sadove protestantizma. Odveč bi bilo obnavljati poglavja v podrobnostih, pri predstavitvi se bomo raje omejili na nekatere poudarke tega pomembnega dela.<sup>15</sup> Glede opisa razmer pred reformacijo se Priatelj ne razlikuje od ostalih del, ki gredo vse v smeri opisa vzrokov za upor. Vitorović je pričakoval, da bo našel pri tem tudi kaj pozitivnega (objektivnega) o srednjeveški dobi, vendar je razočaranje po prebranem očitno.<sup>16</sup>

Prijateljeva osnovna ideja, prek katere predstavi katoliško Cerkev v obdobju pred reformacijo, je t.i. »*demonska sila asketizma*«. Ta princip Priatelj imenuje tudi »rimska šablona«, nezdrav in abstrakten asketizem, tako da mu v realnosti ni ustrezalo uboštvo, ampak se je dogajalo prav nasprotno.<sup>17</sup> Z drugimi besedami to pomeni, da se teorija v praksi nikakor ni mogla uveljaviti. Ker pa je bil slovenski narod kot večinsko kmečki iz življenjske nuje obrnjen k iskanju tolažbe pri Bogu, je bil obenem odprt za nove, bolj »realne« verske nauke. Zato avtor ugotavlja: »*Reformacija je bila s kulturnega stališča klic po odpravi anahronizmov in laži in po upoštevanju lastnega individualnega mišljenja. Princip je bil velik, ker je večen. Bila je to evolucija, oni veliki zakon, ki se vrši v prirodi od vekomaj do vekomaj. Konkretna zahteve reformacije so bile seveda uslovljene v svoji dobi ter v pogojih in načinih takratnega življenja in mišljenja*« (Priatelj 1908, 13). V praksi je imela reformacija tako dve močni orožji, in sicer pridiganje zoper sprevrženo Cerkev ter živo in požrtvovalno vnemo za nove nauke. Prijatelj v četrtem poglavju govori o prebuditvi velikega idealizma pri Slovencih, ki se je kazal v tem, da se je »*v dobi reformacije Slovenec [...] prvič vzpel v vsej svoji rasti ter napel vse svoje duševne in telesne sile*« (Priatelj 1908, 22). Te besede gre razumeti, kot da so protestanti Slovencem prinesli tisto, kar so si globoko v sebi najbolj žele-

<sup>14</sup> Po mnenju Vitorovića (Vitorović 2006, 244) sta predsodka nastala pod katoliškim vplivom.

<sup>15</sup> Vitorović (Vitorović 2006, 246) ga ima celo za ključnega glede na pristop do reformacije.

<sup>16</sup> Tu mislim na Vitorovića (Vitorović 2006, 246, op. 16).

<sup>17</sup> »*A duhovščina dezorganizirane rimske teokratične države se je razvijala, oziroma je propadala v ravno nasprotni smeri. Padala je iz brezračnih višin in se zarivala v grobi materijalizem*« (Priatelj 1908, 23).



li. Na čisto življenjski ravni pa Prijatelj vidi naslednje pridobitve: glede na katoliško Cerkev so protestanti izboljšali nauk o zakonu, spoznali so pomembnost slovenskega šolstva, organizirali slovensko Cerkev in spoznali velik pomen ustvarjalnosti v narodnem jeziku, predvsem literature. Za vse to je bil glavni pobudnik seveda Trubar, za katerega avtor uporabi same žlahtne besede. Še danes aktualna je gotovo tale ugotovitev: »*V resnici je Trubarjeva ljubezen do lastnega rodu nekaj tako veličastnega, da si ne morem drugega misliti, kadarkoli slišim kako jezikanje o Trubarju, nego: ali so to naši sedanji možički tako malenkostne in tako majhne dušice, da jih niti jaki žarki Trubarjeve velike duše ne najdejo, ne obsvetle in ne užgo; ali pa so ignorantje, ki nimajo pojma o jutru naše kulture. Eno kakor drugo je žalostno, ne radi Trubarja, ki je preteklost, ampak zaradi sedanje kulturne nesposobnosti naroda, v katerega je stavil Trubar tako lepe prosветne upe [...]*« (Prijatelj 1908, 33).

Temeljna ideja prispevka je torej: »*Protestantizem je položil temelje naši kulturi [...]*« (Prijatelj 1908, 48). Obenem avtor obžaluje, da se je delo protestantov nasilno prekinilo, kajti: »*Ako bi reformacija obveljala, bi se razvilo narodno telo čisto drugače*« (Prijatelj 1908, 50). Nasprotno se Prijatelj še na začetku prejšnjega stoletja ukvarja z vprašanjem, ali nam je reformacija bolj škodila ali bolj koristila. Pri tem ob koncu kritizira stališče katoliške strani, ki je poudarjala, da bi nas protestantizem še bolj približal nemštvu. Prijatelj vidi odločilni vidik reformacije v individualizmu in zaključí, da je le-ta »*poroštvo in varščina narodne brezopasnosti*« (Prijatelj 1908, 52).

Obe predstavljeni deli, Merharjevo in Prijateljjevo, slonita na dobrem in dokaj natančnem poznavanju tako reformacije kot samega Trubarja, vendar si obenem zastavljata neko osnovno idejo, ki sta ji potem podrejeni celotni njuni predstavitvi. S tem avtorja na trenutke zaideta v množico posplošitev, ki delu kot celoti jemljejo določeno vrednost. A če deli beremo z malo potrpežljivosti, vendarle lahko sklenemo, da sta zelo poučni. Poleg tega je je v njih veliko zanimivih citatov, posebno pri Prijatelju.

## 5. France Kidrič

Literarni zgodovinar France Kidrič<sup>18</sup> je še kot mlad doktorand napisal več kratkih prispevkov o Trubarju, ki so leta 1908 izhajali v reviji Domovina in bili pozneje objavljeni kot samostojna publikacija s preprostim naslovom Primož Trubar. Kot lahko beremo v spremni

<sup>18</sup> Več o njem v: Sbl, zv. 3 (1928), str. 454-456.

besedi, katere avtor je Mirko Rupel, je sicer poljudno pisana Kidričeva knjiga sad trdega znanstvenega dela in raziskovanja po arhivih ter je zgolj zaradi prijaznejše berljivosti pisana brez obveznih opomb. Obenem naj bi tak način pisanja še bolj živo priklical v spomin Trubarja in njegov čas (Kidrič 1908, 8).

### 5.1. Knjiga s preprostim naslovom

V uvodnem in glede na ostali del knjige kratkem poglavju Kidrič opisuje razmere na začetku šestnajstega stoletja, razmere, ki so po njegovem mnenju privedle do reformacije. Takole zapiše: *»Netiva ni manjkalo, ko je začela trkati verska revolucija na vrata slovenske duše: nenasitnost propadle duhovščine; denarne zahteve Rima; nezadovoljnost zaradi cerkvenih sodišč, kamor so tirali tudi posvetnjaka, ako je bil v sporu z duhovnikom; tiha jeza kmeta in plemiča, ker je bil četrti del zemlje v rokah cerkve; splošna verska nervoznost; mržnja v srcu nižje do bogate duhovščine«* (Kidrič 1908, 18). V naslednjem poglavju opisovanje stanje na Slovenskem pred Trubarjevim prvim nastopom v vlogi duhovnika. Zanimiv je način pisanja, ko Kidrič vsake toliko časa citira Trubarja v podkrepitev dejstev, včasih pa ga celo komentira, kot npr.: *»S temi besedami je pokazal Trubar, da se je dobro zamislil v slovenske duše, ko jih je začel pasti leta 1530 v Laškem«* (Kidrič 1908, 23). Tudi v nadaljevanju zasledimo na podlagi podatkov izpeljavo naslednjih domnev: *»Mogoče se je rodila v njej [v duši] že v tistih dneh mržnja proti 'zapeljivim novim naukom, vsem sektam in sanjarijam', zlasti proti prekrščevalstvu«* (Kidrič 1908, 24). Glede notranjih protestantskih razprtij pa zapiše: *»Trubarja je pekla razdvojenost na evangelijski strani, ker je videl, da trpi zaradi tega evangelijska stvar ...«* (Kidrič 1908, 26). Avtor tudi opozori na nekakšno Trubarjevo preprosto držo, ko pravi: *»Ni se zavedal diametralnega nasprotja med Lutrovim in Zwinglijevim naukom o obhajilu, kakor kažejo njegove besede: 'Kaj poma-ga pobožnim in preprostim kristjanom tako visoko disputiranje de reali, corporali, substantiali et spirituali corporis Christi praesentia, ko priznavata obe stranki, cvinglijanska in luteranska, da niso samo nuda signa, ampak da se deli kristjanom pri večerji res telo in kri Kristusova'«* (Kidrič 1908, 26). In o njegovem pomanjkljivem teološkem znanju: *»Za 'visoko teološko disputiranje' pa ni imel ne smisla ne talenta in je tožil ...«* (Kidrič 1908, 27).

Bolj ko se približujemo jedru razprave, bolj stopa v ospredje temeljna oznaka Trubarja, ki jo Kidrič začne z besedami: *»Toda v Trubarju je tlela živa zavest skupnosti z ljudstvom, iz katerega je izšel«* (Kidrič 1908, 30). V nadaljnji razlagi, ki se dotika vzrokov za Trubarjevo pisanje, njegovih začetnih težav pri izbiri pisave in jo zaokrožuje bibliogra-

fija, zasledimo naslednje pomenljive Trubarjeve besede: »... *sklepam in trdno upam tudi jaz, da zbudi Gospod Bog tudi za mano ljudi, ki šele prav izvedejo in dokončajo to moje začeto in nepopolno delo*« (Kidrič 1908, 38). Še pozneje v prispevku zasledimo opis silnega navdušenja, ki ga je vzbudilo po Trubarjevem mnenju sicer nepopolno delo: »*S slovenskimi knjigami je zaslovelo Trubarjevo ime križem slovenske zemlje ter navdalo prijatelje novega gibanja z radostnim pričakovanjem. Ko se je vračal Trubar v domovino, mu je prihitelo ljubljansko ljudstvo četrť milje daleč naproti in mu s solzami veselja v očeh dvigalo roke v pozdrav*« (Kidrič 1908, 63). Nekje na sredini knjige nastopi bistveni del, ko začne Kidrič opisovati uresničitev cerkvene (protestantske) organizacije na Kranjskem. Ta je imela svoj temelj ravno v jeziku. Začetna potreba po novi cerkveni ureditvi, ki je med drugim zahtevala tudi nekatere dogmatske razlage, je verjetno izhajala iz želje po enotnosti v opravljanju božje službe. Zato zasledimo: »... *'de ta cerkov mora imejti eno službo, oblast, enu delu inu rovnane ..., de se v ti cerkvi en gvišen, risničn inu stonoviten navuk obdrži, de nekar en vsakteri iz suje lastne pameti oli misli kake vere gor ne vzdigne inu ne perpravi' ter da je v cerkvi oblast 'v tim pridigarstvu*« (Kidrič 1908, 40). Poudarjeno in razloženo je osrednje mesto pridiganja znotraj Trubarjevih prizadevanj po novi ureditvi, obenem pa je v nadaljevanju posebej opisano njegovo mnenje o najnižjem, kmečkem stanu. Ta mora biti pokoren gosposki, pa naj bo ta kakršnakoli že. Zapleten primer te pokorščine avtor najde ravno v slovenskem primeru, ko deželni knez ni bil naklonjen protestantski veri, a to po Kidričevem mnenju ni zmanjšalo Trubarjeve vneme po dokončanju zastavljenega. Dobro seznanjen z viri opisuje Trubarjeve zasluge: »*Tako je Trubar jel uvajati postopoma z razvojem slovenske literature slovenščino kot obredni jezik evangelijske cerkve v svoji domovini*« (Kidrič 1908, 48). In naprej: »*Razen potrebe splošnih nižjih šol, ki naj bi služile v prvi vrsti ustroju in smotrom evangelijske cerkve, je spoznal Trubar tudi važnost višjih izobraževališč v svoji domovini*« (Kidrič 1908, 50). Poleg nekaterih še drugih značilnosti našega protestanta najbolj izstopa za tisti čas prav gotovo pomembna oznaka: »*Trubar ni bil rodoljub in narodnjak v novem, pač pa v tistem naravnem smislu, kakor recimo vrabec vrabčeljub!*« (Kidrič 1908, 63).

Če se sedaj nekoliko odmaknemo od dosedanjega obnavljanja nekaterih za nas pomembnih momentov v tej razpravi, ki je še danes temeljna v večini svojih izsledkov, lahko s pomočjo zaključnega dela knjige povzamemo tole. Avtor je na podlagi zanesljivih virov Trubarju dal mesto, ki mu po njegovem pripada kot zgodovinskemu velikanu, in zato zapiše: »*V zgodovini reformacije je odkazano Trubarju mesto nesebičnega in navdušenega propagatorja tujih idej, v zgo-*



*dovini slovenskega naroda oznanja Trubarjev program zarjo novega dne*« (Kidrič 1908, 72). Poglobljena vera, kulturno orožje – jezik, organiziranje mlade cerkve in prizadevanje po širši kulturni omiki z ustanavljanjem šol in prevajanjem so za Kidriča pogloblitve pridobitve reformacije na našem ozemlju. Ne glede na mnoga zapisana dejstva pa avtor nikoli ne uporablja kakršnihkoli primerjav z nasprotnimi stališči. Kidrič je verjetno zelo načelno vstopil v razpravo, namreč da z natančno erudicijo dokaže, da Trubar ni samo vernik, za kar so ga imeli nekateri, ampak graditelj slovenske kulture.<sup>19</sup> Jasno in razločno v zelo berljivem stilu izpolni to nalogo in mirno zaključuje: *»Tako se je Slovenec v reformaciji predstavil sosedom kot delaven kulturni činitelj, ki mora v mladostni slabosti sicer še pobirati stopinje za kulturno starejšimi sosedmi, ki pa si je že v prvem poletu znal ustvariti pogoje za lastno kulturo ter takoj začel prenašati svoje kulturne pridobitve k svojim južnim bratom*« (Kidrič 1908, 80).

## 6. Ivan Cankar, Etbin Kristan in Rasto Pustoslemšek

Z Ivanom Cankarjem, pesnikom in pisateljem,<sup>20</sup> smo dobili novo način predstavitve stališč in pogledov na Trubarja in reformacijo. Gre namreč za govor oz. predavanje, ki ju je imel Cankar v jubilejnem letu. Prvega na Dunaju (Cankar 1908a), drugega pa v Trstu (Cankar 1908b).<sup>21</sup> Drugi avtor, Etbin Kristan,<sup>22</sup> ki je bil podobnega nazora kot Cankar, se je ob jubileju predstavil z drobno knjižico o Trubarju. Razpravo s podobnim naslovom pa je v samozaložbi izdal tudi Rasto Pustoslemšek.<sup>23</sup>

### 6.1. Govor in predavanje

Omenjena prispevka najdemo v XXV. zvezku Cankarjevih zbranih del.<sup>24</sup> Prvi nosi naslov: *Ob Trubarjevi štiristoletnici* (Cankar 1908a),

<sup>19</sup> To, kar mogoče ni najbolje uspelo Prijatelju, na kar opozarja tudi Vitorovič: »Kidrič kot zgodovinar v svojem odnosu do protestantizma izhaja iz v osnovi enakega stališča kot Ivan Prijatelj, torej s stališča zgodovinske distance, pri kateri interes preide na kulturnozgodovinski pomen reformacije za Slovence, le da ga razvija na podlagi izčrpnega poznavanja predmeta. Pri njem tudi ne najdemo prisilnega distanciranja v slogu »nam reformacija pomeni zgolj še ...«, kakor pri Prijatelju« (Vitorovič 2006, 260).

<sup>20</sup> Več o njem v: Sbl, zv. 1 (1925), str. 67-72.

<sup>21</sup> Datuma sta: 6.3.1908 (Dunaj) in 21.5.1908 (Trst). Podatek smo našli pri Vitoroviču (Vitorovič 2006, 261).

<sup>22</sup> Več o Etbinu Kristanu v: Sbl, zv. 4 (1932), str. 572-573.

<sup>23</sup> Več o njem v: Sbl, zv. 8 (1952), str. 601-603.

<sup>24</sup> Str. 188-206.

drugi pa: Trubar in Trubarjeve slavnosti (Cankar 1908b). Govor je Cankar pripravil za dunajski »Trubarjev večer«, ki je potekal v organizaciji združenja slovenskih študentov Sava.<sup>25</sup> Cankar sam nekje ob koncu govor označi kot »*Grenke misli ob slavnostnem večeru*« (Cankar, 1908a, 190). Po njegovem mnenju je »grenko« vse tisto, kar se o Trubarju govori in proslavlja ob štiristoletnici. Takole označi tedanje stanje: »*Zakaj tako je dandanes na Slovenskem: večina ljudi, ki bodo hrupno in javno slavili Trubarjev spomin, nima v sebi ne sence Trubarjevega duha, ne kapljice Trubarjeve krvi*« (Cankar, 1908a, 189). Sam temu nasprotuje z naslednjim pravilom: »[...] *delo in življenje vseh naših velikih bojevnikov in mučencev [je] last in bogastvo tistih, ki to življenje, to delo, ta boj nadaljujejo*« (Cankar, 1908a, 188). V kratkem govoru še poziva, da naj: »[tisti, ki] *ni pripravljen, da daruje svojo družabno in politično kariero svojemu srčnemu prepričanju, tisti naj pusti Trubarja pri miru ter naj slavi Hrena, njegove kanonike in njegove grmade*« (Cankar, 1908a, 190). S tem se že nakazuje politično polemična ost, ki je še bolj ostra v drugem Cankarjevem prispevku.

Predavanje o Trubarju je imel v dvorani Delavskega odra v Trstu.<sup>26</sup> Tekst je dosti daljši od prejšnjega in vsebuje tudi kratek oris Trubarjeve življenjske poti, kot je za »klasične« prispevke pač navada. Na začetku Cankar Trubarja opredeli kot: »[...] *vodnika slovenske reformacije v šestnajstem stoletju, stvarnika slovenskega pismenega jezika, začetnika literature [...]*«, na koncu pa doda, da je bil: »[...] *otrok in glasnik svojega časa [...]*« (Cankar 1908b, 191). Zato je po njegovem mnenju treba pri opredelitvi do Trubarja nujno poznati »tla«, kjer je Trubar zrasel, torej reformacijo. Oprt na Dimitza zato kratko opiše predreformacijske razmere med ljudstvom in v Cerkvi ter zaključi: »*Po tem je naravno, da si je reformacija pridobila tla*« (Cankar 1908b, 194). V nasprotju s kakšnim Grudnom v nadaljevanju zasledimo: »*Kar se je delalo za duševni in socialni napredek, je bilo edinole delo protestantov; o kakšnem kulturnem življenju in nehanju na katoliški strani ne more biti govora, kajti katoliško je bilo vse tisto, kar je bilo nevednega ali strahopetnega*« (Cankar 1908b, 194-195). Cankar daje poleg jezika posebno težo še ustanovitvi šole (Cankar 1908b, 203).<sup>27</sup> Ne ustavi pa se samo pri kritiki katolištva, ki se nanaša na Trubarjev čas, ampak vso stvar še malo aktualizira. Ko omenja romanje v Lurd, ga označi za praznoverje in nejevoljen vzdihuje: »*Vse kakor danes! ... Kaj se je pač spremenilo v teh tristo letih?*« (Cankar 1908b, 198). V

<sup>25</sup> Tako omenja Vitorović (Vitorović 2006, 248).

<sup>26</sup> Prav tam.

<sup>27</sup> Spor glede šolstva za časa reformacije obravnavajo tudi drugi avtorji. Glej Vitorović 2006, 253.

kratki skici Trubarjevega življenja izstopa omemba prve knjige: »In sedaj se je zgodilo največje in najpomembnejše delo slovenske reformacije, eno izmed večjih del sploh v zgodovini slovenskega naroda« (Cankar 1908b, 201). Izstopajoča je tudi misel, da sta bila versko in socialno gibanje v šestnajstem stoletju tesno povezana, ker sta obe zrasli iz žalostnih razmer (Cankar 1908b, 202).<sup>28</sup> Kot smo omenili že zgoraj, Cankar ne varčuje z besedami na račun tedanjih slabih razmer. Spet omenja Hrena in njegove biriče ter pravi: »Štiristoletnica Trubarjevega rojstva je hkrati tristoletnica smrti mlade slovenske kulture<sup>29</sup> – nasilne smrti, ali bolje umora [...]« (Cankar 1908b, 204). Če je torej glede stanja in razmer v družbi kritičen do katoliške, klerikalne strani, pa je glede Trubarja ponovno kritičen tudi do njegovih »slavilcev«. Tudi oni bi po njegovem mnenju v šestnajstem stoletju hodili za Hrenom. Rešitev iz jarma tega, da je slovensko ljudstvo še vedno bolj »Hrenovo kot Trubarjevo«, pa na koncu predavanja izrazi takole: »Nalogo boja za osvobojenje izpod vsakega duševnega in telesnega jarma je prevzelo že zdavnaj ljudstvo samo. Le ono je dedič in zvesti varuh vseh naših revolucionarnih tradicij, le v njem živi vroča želja, mogočna volja po svobodi« (Cankar 1908b, 205). Klen Cankarjev jezik in slog, obogaten s citati iz Trubarja, dajeta obema prispevkoma dodaten čar, ki je v govorjeni besedi imel verjetno še večjo moč. Iz prikazanega pa lahko vidimo, da je Cankarjev pogled na Trubarja in reformacijo močno pod vplivom duha iz začetka dvajsetega stoletja.

## 6.2. Trubar socialist

Prispevek Etbina Kristana z naslovom »Primož Trubar in slovensko ljudstvo« lahko označimo za esej oz. premislek. Avtor namen spisa vidi v tem, da si glede Trubarja izprašamo vest in si bomo tako na jasnem glede njegove slave (Kristan 1908, 5). Podobno kot Cankar je tudi on izrazito kritičen do tedanje hvale na Trubarjev račun, obenem pa se z njim strinja tudi v tem, da je Trubarja treba slaviti z življenjem in ne samo z besedo (Kristan 1908, 4). Sicer pa pravi: »O življenju in trplje-

<sup>28</sup> Tu velja omeniti še eno delo, ki pa ga ne bomo podrobneje predstavljali in ki govori o povezavi med kmečkimi upori ter reformacijo. Avtor je Albin Prepeluh, ki se predstavlja s psevdonimom Abditus, knjižica pa nosi naslov: *Reformacija in socialni boji slovenskih kmetov* (Prepeluh 1908). Vitorović ga predstavi skupaj s Cankarjem in Kristanom (Vitorović 2006, 246-249) in se do njega kritično opredeli, ko pravi: »Na koncu postane jasno, da Prepeluhu sploh ni uspelo vzpostaviti povezave med kmečkimi upori v slovenskih deželah in protestantsko reformacijo« (2006, 247). Zdi se, da je pri Cankarju izpostavljen socialni vidik reformacije iz politično-pragmatičnih razlogov tedanje socialne/socialistične politike.

<sup>29</sup> Še kako aktualen problem danes, ko praznujemo petstoletnico, saj se je namreč na uradni državni proslavi ob dnevu reformacije 2007 pokazalo, da te strasti še niso pomirjene. Upajmo, da bo v jubilejnem letu proslava bolj spravne narave.

nju *Primoža Trubarja* je ne le v izvirnih dokumentih toliko gradiva, temveč tudi v literaturi toliko napisanega, da ne more biti naša naloga, podajati v tej kratki razpravi njegov življenjepiš. Poskusiti hočemo le, da se približamo njegovemu duhu, kolikor je mogoče« (Kristan 1908, 5). Glede reformacije Kristan pravi takole: »Naši kraji so torej dobili protestantovske ideje od zunaj in bi jih bili dobili tudi brez *Primoža Trubarja*« (Kristan 1908, 6). O samem Trubarju pa takole: »[...] je bil tisti, ki je, sam porojen iz ljudstva, nosil ljudstvu luč spoznanja, hoteč ga dvigniti iz blata in mu zgladiti pot v jasnejše življenje« (Kristan 1908, 9). Nasploh daje Kristan velik poudarek Trubarjevemu »preprostemu« poreklu, ki je Trubarju dal čut za male ljudi. Na nekem mestu (Kristan 1908, 13) ga celo primerja s Kristusom, ki se je »[...] duševno družil z reveži, z zaničevanimi in preganjanimi«. Morda pa je bolj pomenljiva naslednja oznaka: »V dobi absolutizma in fevdalizma je bil *Primož Trubar* demokrat in demokratično je bilo njegovo delo od začetka do konca« (Kristan 1908, 9). Ker avtor zelo poudarja Trubarjeve jezikovne zasluge, svojo predstavitev ilustrira s citati iz njegovih del, kar daje spisu kot celoti prav gotovo še dodaten naboj.

Kristan izhaja iz duha socializma in vidi v Trubarju predvsem socialnega borca. Zato ni nič čudnega, če naletimo na tole kritiko: »Njegovo delo je bilo socialno, in sicer odkritosrčno socialno, ki ni v ničemer podobno »delu« današnjih »krščanskih« socialcev« (Kristan 1908, 15). Zato se Kristanove besede iztečejo v poziv, zelo podoben Cankarjevemu: »Socializem vabi slovensko ljudstvo, naj vstane, naj se otrese vraž in babjeverstva vsake vrste in naj zaupa v svojo živo moč« (Kristan 1908, 17). Izhajajoč iz duha časa, v katerem socialisti že vidijo »zarjo prihodnjega dne«, Kristan nasproti »naštudirani besedi in polnim kozarcem« Trubarja slavi s srcem puntarja, tj. socialista.

### 6.3. Še ena razprava o Trubarju

Ob vseh bolj ali manj znanih avtorjih, ki so s svojimi prispevki popestrili obletnico, predstavljamo še delo<sup>30</sup> dokaj neznanega Rasta Pustoslemška. Gre za delo »*Primož Trubar: ob štiristoletnici njegovega rojstva*.«<sup>31</sup> Knjižica po strukturni plati ne prinaša dosti novega, je pa zato toliko bolj zanimiva v nekaterih vsebinskih poudarkih. Na tem mestu se bomo osredotočili nanje. Avtor nameni del razprave jezikovnemu in kulturnemu položaju Slovencev do Trubarjevega nastopa in v tem kon-

<sup>30</sup> Celoten naslov dela se glasi: »*Primož Trubar: ob štiristoletnici njegovega rojstva*.«

<sup>31</sup> Nam neznan avtor je v COBISSu pod delom, ki ga bomo predstavili, zabeležen kot Fran Kobal. Morda gre za enega od njegovih psevdonimov, ki so bili takrat »v modi«.

tekstu omenja Cirila in Metoda. Njima priznava preporodovski značaj, ker sta uvedla slovanščino kot cerkveni jezik (Pustoslemšek 1908, 17). V nadaljevanju doda, da je bila pred Trubarjem slovenščina zapisana zgolj v redkih listinah (Pustoslemšek 1908, 19). O vprašanju slovenskega jezika pred Trubarjem so razpravljali tudi drugi, Vitorović pravi, da še posebej izrazito Gruden (Vitorović 2006, 237-239). Podobno kot že zgoraj je do Grudna zopet kritičen.<sup>32</sup> Spor o »*Trubarjevem kolumbovstvu*« je še bolj prišel do izraza pri t.i. iliristih s Ilešičem na čelu. Naj se vrnemo nazaj k Pustoslemški, ki na zanimiv način opiše dogajanje okoli ustanovitve ljubljanske škofije: »*Ko pa je leta 1461 Friderik IV. ustanovil ljubljansko škofijo, se pa tudi ni nič izboljšalo v škofiji, kjer niti ni preostajalo časa za učenje možakom, ki so vse svoje življenje morali hoditi oboroženi, da vsak hip odbijejo napade na Kranjsko neprestano vdirajočih Turkov*« (Pustoslemšek 1908, 20). Avtor v razpravi ne opiše samo Trubarjevega življenja, ampak nam postreže tudi z opisom njegovega značaja. Ena izmed oznak se glasi: »[...] *v tem šibkem možu ni bila le brezmejna požrtvovalnost, bila je tudi neupogljiva odločnost*« (Pustoslemšek 1908, 25). Ob koncu opisa poudari, da je: »[...] *treba obdržati v spominu, da je pravzaprav vse, kar je sodila reformacija, v bistvu izviralo iz Trubarja [...]*« (Pustoslemšek 1908, 49-50). Za zaključek sledi še seznam Trubarjevih del in opis protireformacijske dejavnosti. Sklenemo lahko, da je tudi za Pustoslemška Trubar velik človek, ki ima velik pomen za Slovence, obenem predstavljen na umirjen in berljiv način.

## 7. Trubarjev zbornik

V tem delu se bomo posvetili predvsem enemu avtorju, in sicer Franu Ilešiču,<sup>33</sup> ki je bil leta 1908 urednik t.i. Trubarjevega zbornika in je zanj napisal tudi uvodni članek. Glede zbornika na splošno lahko rečemo, da nudi bogato zbirko prispevkov ne samo o Trubarju, ampak tudi o drugih reformatorjih in reformaciji nasploh.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Takole se opredeli: »Struktura Grudnove razprave (o glagolici, op. T.R.) se zdi preveč preiščljena, da bi bila diletantski izraz domoljubnega zanesenjaštva, ki skuša projicirati začetke narodne književnosti kar se da daleč nazaj v preteklost. V uvodnem stavku obljublja dokaz o knjižni slovenščini pred Trubarjem, in v zaključku piše, kakor da bi jo bil dokazal. Dokazal pa je rabo starocerkvenoslovanskega in hrvaškega jezika, pisanih v glagolici med hrvaškimi duhovniki, ki so službovali v slovenskih deželah« (Vitorović 2006, 239). Prav gotovo drži, da je Gruden pretiraval v dokazovanju slovenščine pred Trubarjem, vendar ali ni v podobni zmoti nekdo, ki sodi o nastanku slovenskega jezika na podlagi poznejših odkritij in dokazov, ko je vendarle vedenje precej večje. Zato mi kot nasprotni primer navajamo Pustoslemška, ki s priznanjem glagoljaštvu pokaže vsaj nekaj spoštljivosti, če ne drugega.

<sup>33</sup> Več o njem v: Sbl, zv. 3 (1928), str. 360-362.

<sup>34</sup> Vitorović (Vitorović 2006, 258) pravi, da gre za »strokovno-nevtralne« raziskave na kakem ožjem področju.



### 7.1. Primož Trubar in njegova doba

»Toda mrtvi se vračajo, vsaj tisti, ki so – zares živeli, ki so živeli življenje idej. Ali so naši protestanti umrli ali pa žive še v nas in v naši dobi? Ali sega ogenj 16. veka neprekinjeno do nas? Na prvi hip bi človek pritrdil; saj si tudi dandanes često slovenska tabora stojita drug proti drugemu baš kakor v XVI. veku, baš kakor dva sovražna tabora« (Ilešič 1908, 8). S temi besedami Ilešič nakaže, kakšno metodo bo v svojem prispevku zagovarjal, namreč nekakšno spravno. Vitorović je mnenja, da naj bi Ilešič delil svoje misli z Grudnom, ker naj bi bila oba simpatizerja t.i. neoilirske ideje o enem južnoslovenskem jeziku.<sup>35</sup> Verjetno iz tega razloga, pa tudi zaradi pravne države je bil Ilešičev članek že kmalu po objavi deležen nekaterih kritik. Eno takih je izrazil Josip Tominšek,<sup>36</sup> ki avtorju očita, da je »posegel namreč v sporno presojanje slovenskega protestanstva in Trubarja ter je hotel korektno na obe strani izreči tako sodbo, da bi ne žalil niti teh, niti potrdil onim. Ni pa pomislil, da v takih zadevah ni kompromisov; tu odločajo apriorizmi, ne dokazovanje. [...] Ves Ilešičev spis bi moral biti historičen, dovesti bi moral do dejstva, treba bi bilo v njem dokazov, ne dokazovanja, sodb, ne debatovanja in spravljanja« (nav. po Vitorović 2006, 259).<sup>37</sup> Sam prispevek se deli na posamezna »poglavja«, ki v grobem podajajo naslednjo vsebino: razlike med staro in novo reformacijo; primerjavo Trubarja, Husa in Lutra; primerjavo dvojnega boja, z orožjem (Turki) in v duhu (reformacija); povezavo reformacije in kmečkih uporov; Trubarjevo rodoljubje in cerkveno dejavnost; Trubarja in slovenski narodni razvoj. V nadaljevanju se bomo posvetili zgolj nekaterim, za nas pomembnim odlomkom. V prvi vrsti gotovo izstopa Ilešičevo poudarjanje verske vsebine »Trubarjevega upora«. Zato trdi: »Prisegajoč na evangelij in na sv. pismo, smatrajoč ljudi druge veroizpovedi za Bogu sovražne ljudi, bi se Trubar čudil trditvam naših časov, češ, da je bila njegova vera le formula nove svobode, svobode vesti; ne umel bi jih« (Ilešič

<sup>35</sup> Nasploh je za obsežen Vitorovićev prikaz (Vitorović 2006, 251-258) značilno, da je polemičen do Ilešičevih idej. Sicer podrobna in natančna predstavitev besedila je v veliki meri pospremljena z Vitorovićevimi komentarji, ki Ilešičev tekst v splošnem označujejo kot ponesrečenega. Obenem se v nameri pokazati zmotnost trditev opira na Kidriča (Vitorović 2006, 257-258) in Viktorja Stesko (Vitorović 2006, 253). Menimo, da je kritika le deloma upravičena, ker se v njej bolj išče »tista prava« Trubarjeva podoba kot pa objektivna predstavitev Ilešičevih pogledov.

<sup>36</sup> Več o njem v: Sbl, zv. 12 (1980), str. 119-120.

<sup>37</sup> Citat se nam zdi ključen za razumevanje našega prispevka. Kot lahko vidimo, so bile Tominškove besede nekoliko kontradiktorne, saj ni povsem jasno, kaj naj bi pravi pristop vseboval, dejstva ali stališča. Kot bomo zapisali v zaključku, smo prepričani, da morajo šele dejstva (dokazi) ustvariti določena nova stališča in ne obratno.

1908, 9). In na drugem mestu: »*Moliti in za nebesa skrbeti je učil Trubar Slovence! Ta vsebina njegovega dela ustreza bolj mišljenju in teženju onih, ki ne slave Trubarja, nego onih, ki najbolj poudarjajo njegovo narodnjaštvo*« (Ilešič 1908, 19). Zatem velja omeniti »*kratenje*« nekaterih splošno sprejetih Trubarjevih zaslug, ki jih avtor bolj pripisuje drugim oz. njihovi pomoči, npr. Vlačiča, Vegerija in Ungnada.<sup>38</sup> Vendar Ilešič vseeno pravi: »*Odkazujoč Trubarju in tovarišem baš označeno mesto, pa ne more in ne sme nikdo krajšati njihovih zaslug za moralni in intelektualni napredek naših dežel, oziroma tajiti, da bi v tem oziru ne bili imeli najplemenitejših namer*« (Ilešič 1908, 14).<sup>39</sup> V podobnem smislu pa tudi o Trubarju samem: »*Najsi je Trubar začel pisateljovati iz vnanjih vzrokov in iz verskih nagibov, najsi je torej o njegovi subjektivni zaslugi soditi tako ali drugače, objektivno je in ostane činjenica, da je pisateljval in ta učinek je vrednost*« (Ilešič 1908, 20). In glede jezika: »*Faktično pa je postala uvedba živega dolenskega narečja kal čvrstega novega razvoja; Trubarjev jezik je dandanes obrušena posoda najglobljih čustev in misli*« (Ilešič 1908, 30). Navedli smo le nekaj misli iz Ilešičeve plodne razprave, ki ne govori sama zase, ampak se ukvarja tudi z drugimi stališči ter tako ustvarja prostor za novo razpravljanje. Ilešičev Trubar se nam kaže kot nekakšen pospeševalec slovenskega napredka, ki s pomočjo »*umljive besede*« (Ilešič 1908, 31) poskuša ljudi podučiti v verskih zadevah.

## 8. Zaključek

V prispevku smo želeli predstaviti poglede oz. stališča, ki so krojila odnos do Trubarja in reformacije pred sto leti. Ker smo se omejili zgolj na objave v letu 1908, pa še to samo delno, naša razprava ne more biti sintetičen prikaz celotne problematike in polemike. Vendar to niti ni bil naš namen, saj smo se bolj osredotočili na podrobnejšo predstavitev posameznih prispevkov. Vseeno si že na podlagi tega upamo izreči nekaj zaključkov. Kot smo že omenili, je iz skoraj vseh prispevkov razvidno, da izhajajo iz načelnih idejnih stališč. Menimo, da je edina izjema Kidričeva knjiga, vendar tudi njegov znanstveni pristop ni brez nekaterih načelnih stališč. To samo po sebi ni nič sla-

<sup>38</sup> Zdaj že lahko rečemo, da ima presojanje drugih reformatorjev pomembno vlogo pri Trubarjevi podobi. Manj zaslug njim, več Trubarju in obratno.

<sup>39</sup> Ilešič je mnenja, da tako jezikovna kot narodna zavzetost izvira iz tega, da je Trubar iz verskih vzgibov želel svoje rojake predvsem »*osrečiti*« (Ilešič 1908, 19). Iz tega sledi, da sta tako jezik kot »*narodna zavest*« posledici oziroma sredstvi tega. To Vitorović v svojem prikazu odločno zanika.

bega, dokler določeno stališče ne postane absolutno merilo za presojanje vsega drugega. Čeprav je bil namen avtorjev, da podajo resnično Trubarjevo podobo, so se nekateri vendarle znali izogniti vrednotenju drugih (drugačnih) prikazov in dali tako bralcu občutek, da je njihovo razumevanje Trubarja le eno od možnih. Menimo, da so tisti avtorji, ki so v svojem spisu citirali vire, predvsem Trubarja samega, veliko bolj verodostojni kot ostali.<sup>40</sup> Vendar so lahko tudi ideje, ki so jih izrazili bolj pod vtisom aktualnega, predvsem političnega ozračja in načina mišljenja, do neke mere »resnične« in povsem upravičene. Če prvi, »objektivno-znanstveni« način odgovarja na vprašanje »Kdo in kakšen je bil Trubar?«, pa nam drugi način daje odgovor na vprašanje: »Kaj nam Trubar (lahko) pomeni?« Oba odgovora sta legitimna, le da je med njima bistvena razlika, saj naj bi prvi temeljil na dejstvih, drugi pa na stališčih. Kot se je izkazalo v prikazu, je bilo za tekste, napisane ob Trubarjevi štiristoletnici v veliki meri značilno, da so stališča obvladovala dejstva. Čeprav se temu ne moremo popolnoma izogniti, smo danes, sto let pozneje, vendarle dolžni, da spregovorijo najprej dejstva,<sup>41</sup> ki bodo ustvarila določena stališča. Upamo, da je šel naš prikaz v to smer.

## Literatura

- Cankar, Ivan. 1908a. Ob Trubarjevi štiristoletnici. V: *Zbrano delo* XXV, 188-190. Ljubljana: DZS.
- Cankar, Ivan. 1908b. Trubar in Trubarjeve slavnosti. V: *Zbrano delo* XXV, 191-206. Ljubljana: DZS.
- Gruđen, Josip. 1908a. *Cerkvene razmere med Slovenci in ustanovitev ljubljanske nadškofije*. Ljubljana: Leonova družba.
- Gruđen, Josip. 1908b. Primož Trubar: Ob štiristoletnici njegovega rojstva. *Čas* 2:257-268.
- Gruđen, Josip. 1908c. Trubar v jubilejnem slovstvu. *Čas* 2:472-475.
- Ilešič, Fran. 1908. Primož Trubar in njegova doba. V: *Trubarjev zbornik*, 5-32(V-XXXII). Ljubljana: Matica slovenska.
- Kidrič, France. 1908. *Primož Trubar*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod, 1951 (ponatis).
- Kristan, Etbin. 1908. *Primož Trubar in slovensko ljudstvo: ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva*. Ljubljana: Delavska tiskovna družba.
- Lah, Ivan 1908a. *Primož Trubar in naša reformacija: kulturno historična študija*. Ljubljana: Knjižnica Svobodne misli, 2. zv.
- Lah, Ivan 1908b. Reformacija: Aforizmi. *Slovan* 8: 197-203.
- Merhar, Ivan. 1908. Primož Trubar: Literarno historična študija. *Ljubljanski zvon* 28:514-525.
- Repeluh, Albin. 1908. *Reformacija in socialni boji slovenskih kmetov*. Ljubljana: L. Schwentner.

<sup>40</sup> Kljub temu je lahko tudi citiranje podvrženo vnaprejšnjim stališčem.

<sup>41</sup> Ob zavedanju, da nam je celota vedno neskončno oddaljena in nikoli povsem dosegljiva.



- Prijatelj Ivan. 1908. *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*. Celovec: Založba Wieser, 1997 (faksimile).
- Pustoslemšek, Rasto. 1908. *Primož Trubar: ob štiristoletnici njegovega rojstva*. Ljubljana: samozaložba.
- Več avtorjev. 1925-1991. *Slovenski biografski leksikon*, zv. 2, 4, .... Ljubljana: Zadržna gospodarska banka.
- Vitorovič Hardi, Nenad. 2006. Protestantizem v polemikah ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva. V: *Protestantizem. Slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, 217-263. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.



Aid Smajić

## Psychology of Religion and Intercultural Dialogue and Tolerance

*»Religion is indeed powerful medicine; it should be administered prudently, selectively, and deliberately.« (R. Scott Appleby)*

**Abstract:** Irrespective of all negative predictions of social scientists concerning its very survival, religion continues to be a vigorous social force strongly influencing culture of modern man. Taken its motivational and cultural power, specific social location and organizational configuration, religion becomes rather indispensable for any kind of intercultural dialogue campaign. Insights of psychology of religion in that context becomes increasingly important given the increasing prominence of nested paradigm in inter group dialogue and conflict resolution whereby local actors embedded at the gross-level of cross-cultural encounter are directly involved and responsible for creating atmosphere of dialogue and peaceful coexistence. Psychologically speaking, threats to intrinsic peace and tolerance building capacities of religion come from psychologically unbearable and abnormal environmental conditions, religious orientations such as extrinsic religiosity and partly religious fundamentalism, authoritarian personality trait, overstressed ethnic identity and uncontrolled inter-group processes. On the other hand, the most significant contribution of religion to intercultural dialogue lays in benign religious orientations of intrinsic religiosity and religious orthodoxy, and in ability of religion to offer subordinate transcultural goals and more inclusive categories of self-identification that could pacify otherwise competitive intercultural relations.

**Key words:** religious orientations, intercultural tolerance, authoritarian personality, ethno national identity, realistic group conflict, social identity.

### **Povzetek: Psihologija religije in medkulturni dialog ter strpnost**

Ne glede na vse negativne napovedi sociologov glede obstoja religije, ta ostaja živa družbena sila, ki močno vpliva na kulturo sodobnega človeka. Če upoštevamo motivacijsko inkulturno moč religije, njeno specifično družbeno umestitev in organizacijsko konfiguracijo, postane resnično neogibna za vsak medkulturni dialog. Uvidi psihologije religije so v tem kontekstu vedno pomembnejši, saj raste ugled paradigme vcepljene v dialog med skupinami in reševanje sporov, kjer so krajevni dejavniki, vključeni na globalni ravni navzkrižnega srečevanja med kulturami, neposredno vključeni in odgovorni za ustvarjanje ozračja dialoga in mirnega sožitja. V psihološki govorici, grožnje miru in sposobnostim religije za gradnjo strpnosti prihajajo iz psihološki nevzdržnih in nenormalnih okoliščin in religioznih usmeritev, kot so zunanja religioznost in delno verski fundamentalizem, avtoritarne osebnostne poteze, prepoudarjena narodna identiteta in nekontrolirani procesi med skupinami. Po drugi strani pa najpomembnejši prispevek religije za medkulturni dialog leži v naklonjenih religioznih usmeritvah ponotranjene religioznosti in pravovernosti ter v sposobnosti religije, da ponudi podrejene nadkulturne cilje in vključene kategorije samo-identifikacije, ki lahko pomiri sicer tekmovalne medkulturne odnose.

*Ključne besede:* verske usmeritve, medkulturna strpnost, avtoritarna osebnost, narodna identiteta, dejanski spor med skupinami, družbena identiteta.

---

## Introduction

Compared with the beginning of the last century, humanity today is witnessing much more dynamic intercultural interactions at both between-society contact and within-society contact levels. As result, modern man more than ever before has chance to encounter on daily basis cultures, worldviews and values that significantly or even shockingly differ from his own. For the latter, the term »culture shock« has been appropriated.

As rightly observed by social scientists and theologians, diversity is one of the most basic principles of human earthly life and interaction (Abu Sulayman, 2005), without which human life would be meaningless and, I would say, extremely boring. In addition to that, humanity simply cannot allow itself to make out of the interpersonal and inter-group variations solid basis for unavoidable and unsolvable conflicts as that ultimately would mean chaos at interpersonal level and the end of planet earth at interstate and global level given the destructiveness of modern military technology. Altogether, intercultural dialogue or, as Khatami initially put it, dialogue among civilizations (Khatami, 2000) does not have alternative and modern man must learn to enjoy fruits of the diversity in order to contribute to social, economic, and political wellbeing and justice of the world. The famous saying of the former U.S Senator George Aiken »If we were to wake up one morning and find that we were all the same race, religion, and nationality... we would find some other reason to hate each other by noon« (in Akbar and Holladay, 2004, p. 15) therefore is there only to remind us of how hard we have to work in order to benefit from cultural diversity.

Given the strength and scope of its cultural power and ability to motivate human action, religion certainly has enormous intercultural dialogue and peace-building potentials which cannot be ignored if not for anything else then at least for the possibility of being misused and abused as it is natural law that existing vacuum is sooner or later filled up. On the basis of recent findings of psychology of religion and other relevant psychological disciplines, in what follows we will try to shed some light on how modern psychology views the role of religion in the context of intercultural dialogue and tolerance. Before that, it should be noted that psychologists are sometimes careful to make clear difference between »religiosity« and »religion«

whereby the former stands for personality trait and latent construct with its cognitive, emotional, behavioral and spiritual dimensions describing quality of one's religious commitment (Ćorić, 1998; Miller and Thoresen, 2003), while the latter retains meaning of a social institution regulating activities of society's members. This difference between the two is assumed in the paper.

## **Importance of Religion for Intercultural Dialogue and Tolerance**

Almost all founders of social sciences, including Karl Marx, John Stuart Mill, Auguste Comte, Emile Durkheim, Max Weber and Sigmund Freud as one consequence of the institutional differentiation of the religious and secular spheres predicted not only privatization of religion but also its marginalization and decline in Europe and the world (Appleby, 2000). As very few people expected religion to disappear completely, also very few expected religion to be powerful public force again (Riesebrodt, 2000). However, not only that billions of people in parts of the world other than Europe newer ceased to structure their daily activities according to their religious beliefs, but religious sentiment in last decades has been witnessing obvious global resurgence. Partly because of that social scientists since 1960s begun to seriously revise these theories, concluding eventually that secularization did not eliminate religion, as it was expected, but rather shifted its social location (Casanova, 1994). In other words, religion is still vigorous social force strongly shaping culture and identities of today humanity.

Religion as a worldview is primarily concerned with answering three major questions of human existence, namely its origin, its purpose and its destiny. Unlike philosophical discourse which also addresses these questions using rational arguments, religion in addition to that is always distinguished by degree of conviction. That is to say, a religious standpoint on these grand issues is supported not only by rational arguments, but by emotional attachment as well (Safi, 2005), because of what religiously based convictions represent a strong source of motivation and powerful springboard for action. To some authors this emotional charge of religious experience is very reason why religion survived decades of secularization and attacks of modern philosophy and science (Skelić, 2006).

If we furthermore consider that religion has at its disposal an array of symbolic, moral and organizational resources exemplified in its creed, rituals, code of conduct and confessional community, it

clearly follows that religion constitutes »an integral culture, capable of forming personal and social identity and influencing subsequent experience and behavior in profound ways« (Appleby, 2000, p. 9). In other words, taken its current global resurgence, its cultural and motivational power, its specific social location and organizational configuration, religion becomes rather indispensable for any kind of global campaign for intercultural dialogue and tolerance.

The issue, however, gets in complexity by the fact that religion operates in various situational and psychological conditions that make inherently tolerant religious teachings vulnerable to corruption, manipulation and abuse, eventually producing so called religiously motivated intolerance and acts of violence. This ambivalent capacity of religion to »make and unmake« intolerance (in Hunsberger, 1995) - to borrow expression of famous American psychologist Gordon Allport - is a question, which has been perplexing social scientists including psychologists for more than half century. Therefore, the question here becomes not whether or not to incorporate religious strength and capacities in ongoing process of intercultural dialogue but rather how to make sure that the campaign of evangelization for global dialogue and tolerance gives the best fruits and is not endangered by to religion essentially foreign elements. Given the title of my paper, I would like here to draw primarily on the recent findings of social psychology of religion and inter-group tolerance and subsequently to delineate socio-psychological structures and forces supporting or corrupting peace-building and dialogue capacities of religion.

### **Importance of Psychological Perspective**

According to some authors, statehood is one of constituent features and hallmarks of any civilization (Kale, 1991). This might be at least one of reasons why the very term »clash of civilizations« has in a way created impression that meeting between different values and worldviews is primarily taking place at inter-state or inter-regional level in which states following different worldviews and belief systems are seen as basic actors. Although this impression might have partially objective basis in reality, it should not ignore ongoing shrinking of intercultural spatial distance due to globalization, multicultural nature of most today world societies as well as the fact that great majority of inter-group conflicts in last 20 years having their roots in cultural differences have taken place within a single country (Wallensteen and Sollenberg, 1997). In other words, the primary

actors in intercultural encounter and subsequently dialogue are not states and spatially separated societies but rather increasingly individuals subscribing to different value and norm systems.

Following the idea of interstate encounter of civilizations and interstate conflicts, the accent in intercultural dialogue has been put in interstate diplomacy and, at the best, scholarly conferences, thus leaving individual actors very often unprepared and unskilled for encounter with different others. For that reason, a number of scholars has been calling for »nested paradigm« of inter-group dialogue whereby local actors embedded or nested at the gross-level of cross-cultural or cross-ethnic encounter will work for creating social conditions and relationships across different cultures that foster mutual understanding, dialogue and peaceful coexistence (Appleby, 2000; Lederach, 1997). It is here where psychology with its unique individual micro level approach to the phenomenon of religion can help us to construe more complete picture about role, both positive and negative one, religion and religious actors could have in inter-group dialogue at different levels of interaction, including intercultural one. More specifically, insights of psychology might be helpful in identifying factors that corrupt or promote tolerant religious attitude towards different others at psychological level and accordingly assist relevant social institutions in conceptualization of programs that would support successful and more meaningful cross-cultural and cross-religious encounter.

### **Role of Religion in Intercultural Dialogue: Social Psychological Perspective**

Before I proceed to elaborate on the ways modern psychology has envisaged place of religion in inter-group and inter-cultural relations, I would like to note that psychologically speaking seemingly irrational and abnormal reaction might be absolutely rational and normal, given the abnormality of concrete social conditions under which these individuals and groups are operating. Under such environmental conditions, psychological states steaming from them simply might »defeat« even the mature and tolerant expression of religion and take over religious sentiment, giving it intolerant or even violent expression and form. In the case of such examples of so called religiously motivated intolerance - we firmly believe - the precedence should be given to political, sociological and economic analyses instead of psychological ones, as roots of such acts are simply in psychologically unbearable socio-political and economic circumstances. As far as

Muslims in good number of Muslim countries are concerned, Prof. Akhbar Ahmed - widely known Chair of Islamic Studies and professor of international relations at the American University in Washington, D.C. - while addressing the very same topic of clash or dialogue between civilizations, for example has pointed out that:

»The first and most important step is to help create a climate that will allow the problems of the Muslim world to be solved... So far, the formal world bodies failed miserably... No other people in our times can be so openly abused and humiliated with such impunity as the Muslims... This has resulted in *growing sense of powerlessness and despair* that has fed into anger which, in turn, encourages violence« (Emphasis added, Akhbar, 2004. p. 8).

In greatly similar if not the same context, Alan Boesak - a prominent black African Christian leader in South Africa and president of the World Alliance of Reformed Churches and Nobel prize winner - during apartheid regime in his country in 1984 uttered meaningfully the same words, which run as follows:

»The civilians of South Africa - our people - don't really face a police force which is bent on keeping law and order but full scale military occupation by the government against its own people... This is a civil war situation...« in which »all of those efforts have been almost choked to death in blood... So you see nonviolent efforts are not bringing results, the kind of results that bring people hope, and the people see that - so the very philosophy [of nonviolence] that can make such an incredible contribution to a humane and peaceful society, that *philosophy becomes an ally of the oppressor*. I worry about that *because my own commitment to nonviolence is in question here*« (Emphasis added, Interview with Allan Boesak, »Tensions are Deepening, Anger is Rising,« in Appleby, 2000, p. 35).

For that reason, some social scientists rightly have observed that in such cases focusing research on religion (Rogers et. al., 2007), and I would add also on psychology of perpetrators, might rather become excuse to avoid focusing on real issues and problems and, if not appropriately considered in the context of wider social forces, an example of how scientific research is manipulated for political purposes (Renzetti and Curran, 2000). That is why we would suggest



that psychological findings concerning role of religion in the encounter with different others would be most beneficial in multicultural circumstances where the religious actors are granted the minimum of human rights and justice.

In the attempt of psychologists to delineate the place of religion and religious actors in promoting tolerant attitude towards different others and explain ambivalent relationship between the two, two general directions could be discerned. While the first tries to identify psychologically unique religious orientations that at socio-psychological level either corrupt intrinsic tolerance of religious teachings on one hand or represent an authentic expression of religion on the other, the second aims to discover separate inter-group processes and psychological characteristics that threaten to modify dialogue and tolerance building capacities of religious conviction.

Concepts of extrinsic and intrinsic religiosity, religious fundamentalism, religious orthodoxy, and religious quest fall within the first category of religious orientations standing in specific relations to pro-dialogue and tolerant attitude towards different others. Thus, extrinsic religiosity represents strictly utilitarian and immature religious style, in which religious actors see religion as an instrument »useful for the self in granting safety, social standing, solace, endorsement for one's chosen way of life« (Allport, 1966, p. 455) whereby religion becomes partner in protecting one's own interests rather than a source of authentic moral teaching whose requirements are to be sincerely fulfilled (Ćorić, 1997) irrespective of others' belief, skin color or ethnic origin. Extrinsically oriented people thus tend to be self focused, bigot and eventually prejudiced or intolerant towards different others as they tend to endorse prejudiced ideologies that promote group's interest (Jackson and Hunsberger, 1999). On contrary, intrinsic religiosity stands for more mature religious style characterized by broad-mindedness, acceptance of faith as a supreme value in its own right, humility, compassion, love of neighbor (Ćorić, 1997; Jackson and Hunsberger, 1999; Rogers et al., 2007), and needless to say certainly more tolerant cross-cultural attitude.

For not being completely satisfied with explanatory power of extrinsic vs. intrinsic religiosity concept in regard to ambivalence of the sacred in the context of inter-group relationships (Hunsberger, 1995), psychologists following the above mentioned »religious orientation approach« have been increasingly focusing on relationship between religious fundamentalism and inter-group tolerance and antagonism, which is indeed interesting one. Religious fundamentalism is usually described as a style of religious belief characterized by a militant belief system.

Interestingly, socio-psychological studies have not shown clear positive relationship between religious fundamentalism and prejudice or intolerance (Laythe, Finkel, Bringle, and Kirkpatrick, 2002), but rather that its authoritarian element or dimension - which later on will be discussed in some detail - pollutes otherwise tolerant attitude of religious fundamentalism that then subsequently »makes« prejudice or intolerance. Similarly, it has been observed that orthodox dimension or firm practice of, in this case, Christian teachings proscribing many forms of prejudice and emphasizing human brotherhood strengthens tolerant attitude of religious fundamentalism that in turn »unmakes« prejudice (Laythe, Finkel, Bringle, and Kirkpatrick, 2002). The authors concluded their findings in the following manner:

»The high [positive] correlations between the variables” of Christian orthodox belief or fundamentalism and authoritarianism »mean that people, who are highly orthodox or fundamentalistic, but simultaneously low on authoritarianism, are relatively rare; however, our results suggest that such individuals might well be the least prejudiced of all. These results further suggest that if the effects of authoritarianism could somehow be eliminated, orthodox Christian belief and even Christian fundamentalism would be inversely associated with racism, consistent with the explicit message of Christianity.» (Laythe, Finkel, Bringle, and Kirkpatrick, 2002, p. 630).

The most important contribution of these findings is, firstly, that particular religious orientations indeed support inter-group tolerance and, secondly, religious orthodoxy or one even could say religion deprived from non-tolerant personality elements can positively contribute to inter-group dialogue and tolerance at all its levels.

Similarly, religious quest orientation, which involves questioning approach to religion, a resistance to clear-cut answers, readiness to face existential questions without reducing their complexity and self criticism, represents an open and flexible religious style (Hunsberger, 1995) that certainly offers energy to counter inter-group intolerance.

As said earlier, the second approach in social psychology of religion and tolerance aims to discover separate individual psychological characteristics and inter-group processes that threaten to modify dialogue and tolerance building capacities of religious conviction. The most noted among the first is the above mentioned authoritari-

an personality trait, which is characterized mainly by set of attitudes and orientations such authoritarian submissiveness, authoritarian aggressiveness and conventionalism (Altemeyer, 2006). Thus, people high on authoritarianism tend to readily and uncritically submit to the established authorities and norms of society, attack unprotected and weak others in their name and are highly conventional. Plenty of empirical studies confirm positive relationship between authoritarianism and intolerant attitude towards different others as well as scary ability of this personality trait to simply overshadow personal religious sentiment or even subdue its motivational power to its own purposes (Hunsberger, 1995; Ćorkalo and Kamenov, 1998; Altemeyer, 2006). These findings just confirm our conclusion that authoritarianism serves as basic driving force of intolerance of religious fundamentalism. Put simply, noble values and vigorous motivational energy of religion became a victim of dysfunctional personality characteristics.

More to the area of former Yugoslavian republics and the issue of ethnicity, recent empirical studies on the relationship between religiosity and ethnic (in)tolerance in Croatia (Kunovich and Hodson, 1999), Serbia (Joksimović and Kuburić, 2004), and parts of Bosnia and Herzegovina (Dragun, 2006) confirm conclusions of sociologists that religious sentiment in different ways has been hijacked and manipulated by ethnical agenda. On one side, nationalization of religion made out of religion a boundary marker between different ethnic groups along which tolerance is to be practiced. Given the fact that religion and ethnicity today represent the favored markers of the new cultural identities (Appleby, 2000), one only can imagine the impenability and strength of these ethno-religious boundaries. On the other side, and at more intrapersonal level, religious convictions certainly have not been able to balance out ethnic intolerance of religious individuals produced by their feelings of nationalism and ethnocentrism. Antun Dragun (2006) - one of very few social scientists who conducted empirical studies on relationship between individual religiosity and ethnic tolerance among Bosnian Croats - has summed up his findings in the following manner:

»It is interesting to note that once the variable of national identity or ethnocentrism is statistically controlled for (that is, its influence is statistically excluded), majority of [negative] correlations between religiosity and criterion variable [of ethnic tolerance] either disappears or decreases. This finding confirms assumption that the [positive] relationship between religiosity and

ethnic distance could be at least partly explained away on the basis of [positive] relationship between religiosity and nationalistic attitude, that is, on the basis of [finding that] nationalistic attitude positively correlates with both religiosity and ethnic distance. On the other side, [positive] relationship between nationalistic attitude and ethnic distance could be very little explained away by the influence of religiosity on these two variables given that even after statistical control of religiosity measures all correlations of nationalistic attitude with measures of ethnic distance remain and little or non significantly decrease.” (p. 175)

In other words, the process of nationalization of religion, at least in this case, has been largely limited to one way influence of nationalistic agenda on religious convictions, whereby religion obviously failed to reciprocate by lending to national identity universal religious and Christian values of love, tolerance and respect for other religious and ethnic groups. Thus, religion again has failed a victim of ethnic interests.

Finally, understanding psychology and social structure of inter-group processes could be of considerable help in delineating role of religion in creating atmosphere of intercultural dialogue and tolerance. For that purpose, realistic group conflict theory (RGCT) and social identity theory (SIT) - the two most prominent theories of inter group relations - provide useful insight into some of causes and resolutions of inter-group and inter-cultural conflicts as well as role of religion in the whole process. Unlike the above mentioned authoritarian personality theory, RGCT suggests that the causes of inter-group conflict at different levels lay at the structure of situation or more precisely at the incompatibility of goals regarding material resources (Sherif, 1966). SIT goes even further suggesting that although mutually incompatible goals are sufficient to create inter group conflicts, they do not represent necessary preconditions for producing tension between various groups as salient self-categorization or social identity is enough to generate prejudice and discrimination between respective groups (Tayfel, 1982). Accordingly, in the absence of incompatible goals even bare awareness of belonging to a separate group is just enough to create intolerant attitude towards different others.

It is interesting to note that religions indeed do participate in competition over, at least, human resources as well as promote dividing boundaries between »us« and »them«. However, world religions also

offer a series of subordinate transcultural and transconfessional goals that might unite various cultural groups in cooperation for the wellbeing of entire humanity and, as suggested by RGCT, reduce inter group conflict (Liu, 2004). Similarly as implied in SIT (Liu, 2004), religions also offer more inclusive basis for self-categorization and forming social identity that might incorporate the whole humankind, thus preventing or reducing any kind of inter group conflict. In that sense the following verse of Qur'an echoes the message of all religions:

»O mankind! We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that ye may know each other (not that ye may despise each other). Verily the most honored of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you. And Allah has full knowledge and is well acquainted (with all things).« (*Surat al-Hujurat*, verse 13).

## Conclusion

Religion today is certainly more than alive cultural and social force, which is strongly shaping individual and societal identities of modern man. To hope that religion will simply go away in near future is rather unrealistic. If we in addition to that consider its unique motivational power for action, specific social location and organizational configuration, then it becomes clear that humanity should be fast to begin campaign of evangelization for peace and tolerance that will support mature and authentic expression of religious moral principles in relation to different others, thus countering religious extremism and manipulation of religion. The extent of success in this campaign will decide whether this powerful medicine of religion is going to be treasury of riches or Pandora's Box for intercultural dialogue and tolerance.

Psychologically speaking, treasury of religious riches for intercultural dialogue and tolerance is in well developed religious institutions that will help their adherents to internalize respective doctrinal and moral teachings and eventually adopt tolerant social religious orientations of intrinsic religiosity, religious quest and orthodoxy. Dialogue and peace potentials of religion are also in its capability to offer various subordinate transcultural and transconfessional goals uniting different cultural groups in cooperation for the wellbeing of humanity as well as in its ability to contribute more inclusive basis for self-categorization of the humankind.

However, Pandora's Box face of religion in this context is hidden in psychologically abnormal and unbearable environmental conditions, utilitarian religious orientation of extrinsic religiosity, authoritarian personality trait that corrupts otherwise tolerant religious fundamentalism and orthodoxy, selfish influence and divisive manipulation that ethno-nationalism exercises over personal religiosity, and finally in divisive influence of various inter-group processes. It is up to social, political and religious institutions to start building the strategy to save religion from the claws of these socio-psychological anomalies, thus ensuring the best use of peace and tolerance building capacities of religion in inevitably multicultural environment of human reality.

## References

- The Holy Qur'an: English translation of the meanings and Commentary by Abdullah Yusuf Ali. Al-Madinah al-Munawwarah: King Fahd Holy Qur'an Printing Complex; Abu Sulayman, A. (2005). »What the West has Learned from Islamic Civilization.« In M. B. Ahmed, S. A. Ahsani and D. A. Siddiqui (Eds.), *Muslim Contributions to World Civilization*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1-4;
- Akbar, S. A. and Holladay, J. D. (2004). »Faith, Friendship and Peace: How Religion Can Promote Understanding.« In *Building Bridges: Living with Differences*. No place: The Buxton Readings; 15-17;
- Allport, G. W. (1966). »The Religious Context of Prejudice.« *Journal for the Scientific Study of Religion*, no. 5, 448-451;
- Altemeyer, B. (2006). *The Authoritarians*. Winnipeg: University of Manitoba. Downloaded from <http://home.cc.umanitoba.ca> on August 16, 2007;
- Appleby, R. S. (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Foreword by Theodore M. Hesburgh. New York: Rowman and Littlefield Publishers, inc.;
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University Chicago Press;
- Dragun, A. (2006). »Hrvati u Federaciji BiH: Povezanost suživota i opraštanja s individualnom religioznošću i društveno-političkim stavovima.« *Revija za sociologiju* 37, no. 3-4, 165-180;
- Hunsberger, B. (1995). »Religion and Prejudice: The Role of Religious Fundamentalism, Quest, and Right-Wing Authoritarianism.« *Journal of Social Issues* 51, no. 2, 11-140;
- Ćorić, Š. Š. (1998). *Psihologija religioznosti*. Jastrebarsko: Naklada Slap;
- Čorkalo, D. i Kamenov, Ž. (1998). *Nacionalni identitet i međunacionalna tolerancija*. Zagreb: Filozofski fakultet;
- Jackson L. M. and Hunsberger, B. (1999). »An Intergroup Perspective on Religion and Prejudice.« *Journal for the Scientific Study of Religion* 38, no. 4, 509-523;
- Joksimović, S. i Kuburić, Z. (2004). »Mladi i verska tolerancija.« *Religija i tolerancija*, no. 1, 17-30;
- Kale, E. (1991). *Povijest civilizacija*. 7. izmijenjeno izdanje. Zagreb: Školska knjiga;
- Khatami, S. M. (2000). *Islam, Dialogue and Civil Society*. Karachi: The Foundation for the Revival of Islamic Heritage;



- Kunovich, R. M. and Hodson, R. (1999). »Conflict, Religious Identity, and Ethnic Intolerance in Croatia.« *Social Forces* 78, no. 2, 643-668;
- Laythe, B., Finkel, D. G., Bringle, R. G. and Kirkpatrick, L. A. (2002). »Religious Fundamentalism as a Predictor of Prejudice: A Two-Component Model.« *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, no. 4, 623-635;
- Lederach, J. P. (1997). *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divide Societies* (Washington, D.C.: U.S. Institute of Peace;
- Liu, J. H. (2004). »A Cultural Perspective on Intergroup Relations and Social Identity.« In *Online Readings in Psychology and Culture*. Western Washington University: Center for Cross-Cultural Research. Downloaded from <http://www.wvu.edu> on June 27, 2007;
- Miller, W. R. and Thoresen, C. E. (2003). »Spirituality, Religion, and Health: An Emerging Research Field.« *American Psychologist* 58, no. 1, 24-35;
- Renzetti, C. M. and Curran, D. J. (2000). *Living Sociology*. 2<sup>nd</sup> edition. Boston: Allyn and Bacon;
- Riesebrodt, M. (2000). »Secularization and the Global Resurgence of Religion.« Paper presented at the Comparative Social Analysis Workshop University of California on March 9, 2000. Downloaded from <http://www.svabhinava.org> on September 15, 2007;
- Rogers, M. B., Loewenthal, K. M., Lewis, C. A., Almot, R., Cinnirella, M. and Ansari, Humayan. (2007). »The Role of Religious Fundamentalism in Terrorist Violence: A Social Psychological Analysis.« *International Review of Psychiatry* 19, no. 3, 253-262;
- Safi, M. L. (2005). »Overcoming the Religious-Secular Divide: Islam's Contribution to Civilization.« In M. B. Ahmed, S. A. Ahsani and D. A. Siddiqui (Eds.), *Muslim Contributions to World Civilization*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 5-22;
- Sherif, M. (1966). *Group Conflict and Cooperation*. London: Routledge and Kegan Paul;
- Skelić, Dž. (2006). »Razlika u strukturi ličnosti u odnosu na stepen religioznosti«. Unpublished PhD dissertation. Sarajevo: University of Pale;
- Tayfel, H. (1982). »Social Psychology of Intergroup Relations.« *Annual Review of Psychology* 33, 1-39;
- Wallensteen, P. and Sollenberg, M. (1997). »Armed Conflicts, Conflict Termination, and peace Agreements, 1989-1996.« *Journal of Peace Research* 34, no. 3, 339-358.





## Teološka fakulteta v študijskem letu 2007/08

V skladu s študijskim programom in urnikom dela je poročilo o študijskem letu 2007/08 obravnaval Akademski zbor Teološke fakultete na seji dne 3. junija 2008. Na zboru je bil za kandidata in nato na seji Senata za novega dekana fakultete za obdobje 2008-2010 izvoljen izredni profesor dr. Stanko Gerjolj. Na njegov predlog sta bila izvoljena dva prodekana: za področje študijskih zadev doc. dr. Robert Petkovšek, za znanstveno-raziskovalno področje in za predstojnika enote v Mariboru doc. dr. Avguštin Lah. Predhodno je bil obsežnejši pregled dejavnosti fakultete pripravljen in predstavljen na Tomaževi proslavi, ki je bila 3. marca 2008 v Mariboru, ko smo hkrati praznovali 40-letnico ponovnega začetka teološkega študija v Mariboru. Ugledni gostje, med katerimi je bil evropski komisar za izobraževanje in mladino Jan Figel, ministra Mojca Kucler Dolinar in dr. Milan Zver, rektorja ljubljanske in mariborske univerze, prof. dr. Andreja Kocijančič in prof. dr. Ivan Rozman, dekani teoloških fakultet iz Hrvaške in Srbije, s katerimi ljubljanska Teološka fakulteta več sodeluje (Zagreb, Osijek, Djakovo, Beograd), vrsta predstavnikov javnega in kulturnega življenja, so praznovanju dali večji poudarek in odmev v javnosti. Na proslavi so sodelovali člani Slovenske škofovske konference, na čelu z njenim predsednikom in velikim kanclerjem fakultete mons. Alojzom Uranom, ljubljanskim nadškofom-metropolitom. Slavnostni govornik je bil evropski komisar Jan Figel. Sprejem po proslavi je pripravil mariborski nadškof-metropolit dr. Franc Kramberger. O dogodku je poročal velik del slovenskih medijev. Posamezne vidike delovanja fakultete so obravnavali na sejah delovnih teles fakultete: Senata (7 sej), Upravnega odbora (4 seje) in Študentskega sveta. Poročilu so dodane informacije o dogajanju v času po akademskem zboru, predvsem v počitniških mesecih in v času izpitov.

### Statistični podatki o vpisanih študentih in študijskih programih

V študijskem letu 2007/08 je bilo na Teološko fakulteto na *dodiplomskih* programih, ki smo jih izvajali v Ljubljani in na enoti v Mariboru, vpisanih naslednje število študentov: na univerzitetnem enopredmetnem programu Teologija 354 študentov (od tega 30 izrednih), na univerzitetnem dvopredmetnem programu Teologija 145 študentov (od tega 2 izredno) in na visokošolskem strokovnem pro-

gramu Teologija 220 študentov (od tega 57 izredno). Na *podiplomskih* programih je bilo število študentov naslednje: pastoralna specializacija 12 študentov in specializacija iz zakonske in družinske terapije 30 študentov. Na magistrskem programu Teologija je bilo vpisanih 12 študentov in na magistrskem programu zakonske in družinske terapije 41 študentov. Na doktorskem študiju je bilo 9 študentov s področja teologije in 12 študentov s področja zakonske in družinske terapije. Tako je bilo v tem študijskem letu vpisanih 835 študentov, k temu je treba dodati še 75 študentov, ki so imeli status absolventov. Podiplomski študijski programi so se izvajali samo na sedežu fakultete v Ljubljani. Struktura vpisanih študentov in študentk po spolu je bila naslednja: enopredmetni program Teologija 239 žensk in 115 moških, na dvopredmetnem programu 111 žensk in 35 moških ter na visokošolskem strokovnem programu 149 žensk in 71 moških.

### **Pedagoško delo**

Pedagoško delo je bilo pripravljeno v okviru izvajanja treh dodiplomskih programov, kot redna in izredna oblika študija. Vsi programi so se izvajali po neprenovljenih študijskih načrtih. V obdobju med dvema proslavama fakultetnega dne so diplomirali: na enopredmetnem programu 39 študentov, na dvopredmetnem 14 študentov in na strokovnem programu 12 študentov: skupaj 65 študentov in študentk. Iz pastoralne specializacije je prejelo diplomu 9 študentov, iz specializacije zakonske in družinske terapije 13 študentov, magistrski študij teologije sta končala 2 študenta in magistrski študij zakonske in družinske terapije 1 študent. Ker je v zadnjih letih bil več študentom odobren neposredni prehod na doktorski študij, se iz leta v leto manjša število študentov in študentk, ki si pridobijo magistrsko diplomu. V istem obdobju so naslov doktorja znanosti dosegli 4 študentje in študentke Teološke fakultete: Blaž Jezeršek, Maja Lopert, Erika Prijatelj in Tanja Repič. 14. februarja 2008 je bila na fakulteti predstavljena in zagovarjana prva disertacija v okviru programa Zakonska in družinska terapija. Visoko število diplom lahko razumemo tudi kot rezultat načrtnega dela, da bi univerzitetni študij zaključili študenti, ki so sicer študijske obveznosti izpolnili že pred leti. Tako se je število absolventov nekoliko zmanjšalo (nekoliko pa se je zaradi tega podaljšal povprečni čas trajanja študija).

### **Znanstveno-raziskovalno delo in objave**

V koledarskem letu 2007 so se zaključili vsi projekti, ki so bili v teku na fakulteti. Raziskovalno delo se je nadaljevalo v okviru dveh

programskih skupin; obe sta poleti 2008 dosegli odobritev za podaljšanje (njuni poročila sta objavljeni posebej). Od treh prijavljenih projektov, od teh je bil eden podoktorski, je v zadnjem krogu recenzij bil odobren eden: *Vloga teoloških izobraževalnih ustanov v slovenski zgodovini pri oblikovanju visokošolskega izobraževalnega sistema* (vodja projekta jeizr. prof. dr. Bogdan Kolar). V okviru razpisa za mentorje mladih raziskovalcev je bil izbran eden visokošolski učitelj s Teološke fakultete, ki je julija in avgusta 2008 sodeloval pri izbiri kandidatov za mlade raziskovalce.

Visokošolski učitelji in raziskovalci Teološke fakultete so sodelovali pri več znanstvenih srečanjih.

Od 8. do 9. oktobra 2007 je bila na Inštitutu Jožef Stefan 10. mednarodna konferenca informacijske družbe pod naslovom *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja (Slovenian Demographic Challenges of the 21st Century)*. Ob zborovanju je izšel zbornik razprav, v katerem so objavljeni tudi prispevki sodelavcev s Teološke fakultete.

Od 11. do 13. oktobra 2007 je bil v Slovenski Bistrici evropski znanstveni simpozij o sv. Martinu. Sodelovalo je več predavateljev Teološke fakultete.

V organizaciji Fakultete za uporabne družbene vede v Novi Gorici je bila decembra 2007 letna konferenca na temo *Izzivi religijskega pluralizma*. Pri izvedbi je bila udeležena tudi Teološka fakulteta.

V okviru tedna Univerze v Ljubljani decembra 2007 je bil na fakulteti pripravljen znanstveni posvet pod naslovom *Sveto pismo in kultura*.

Velikonočni teološki simpozij, ki je že ustaljena oblika permanentnega teološkega posodabljanja za diplomante teološkega študija, je bil namenjen obravnavi vprašanj položaja družine v sodobnem svetu in njeni vlogi pri vzgoji za vrednote. Predavanja so bila na več krajih (za nadškofijo Ljubljana in škofijo Novo mesto prvič v Stični).

Inštitut za patristične študije je 14. maja pripravil popoldanski posvet o cerkvenem očetu sv. Justinu in njegovem času.

Na znanstvenem posvetu o narodnem voditelju Jožefu Borovnjaku na Cankovi v dneh od 24. do 28. junija 2008 je sodelovalo več predavateljev Teološke fakultete.

Od 15. do 19. septembra je bil v organizaciji Slovenske teološke akademije v Rimu in Inštituta za zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti v zavodu Slovenik v Rimu pripravljen simpozij o slovenskem protestantskem reformatorju Primožu Trubarju in njegovi teološki misli. S predavanji je sodelovalo 29 raziskovalcev.

Zaradi različnih vzrokov je bil odpovedan posvet o zgodovinskem pomenu bratov sv. Cirila in Metoda, ki je bil načrtovan za mesec februar 2008. Med samostojnimi publikacijami, ki so jih izdali visokošolski učitelji in raziskovalci na Teološki fakulteti, so naslednji naslovi:

Prof. dr. Drago K. Ocvirk je v zbirki *Misijonske vezi*, ki jo izdaja Misijonsko središče Slovenije, izdal knjigo *Kristus v kraljestvu voduja*.

Konec leta 2007 je v zbirki *Acta ecclesiastica Sloveniae* izšel 29. zvezek z naslovom *Jerebova kronika župnije Škocjan pri Turjaku* (izdajo je pripravil in uredil dr. Edo Škulj).

Maja 2008 je v isti zbirki kot 30. zvezek izšla knjiga Damjana Debevca *Karikature v službi boja proti veri in Cerkvi*. Tiskovna konferenca ob predstavitvi knjiga je bila priložnost za spomin ob 30-letnici delovanja Inštituta za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti in 25-letnici organiziranja 'rimskih simpozijev'.

V zbirki Znanstvena knjižnica št. 12 je izšla knjiga as. dr. Tadeja Strehovca *Človek med zarodnimi in izvornimi celicami*.

V isti zbirki je izšla kot št. 13 knjiga dr. Saša Kneževića *Božanska oekonomija z Apokalipso. Duhovno zlato, s katerim si kupiš nebo*.

Kot 14. zvezek je v zbirki Znanstvena knjižnica izšla knjiga dr. Avgušтина Laha *V znamenju osebe. Poskus trinitarične antropologije*.

As. dr. Erika Prijatelj je izdala knjigo *Dinamika rasti v veri* (izšla je kot 15. zvezek zbirke Znanstvena knjižnica).

*Bogoslovni vestnik* je v letu 2007 pod novim urednikom doc. dr. Miranom Špeličem izšel v štirih zvezkih.

V založbi ZRC SAZU je izšla dvojezična knjiga akad. prof. dr. Jožeta Krašovca *Svetopisemska lastna imena. Biblical Proper Names*.

Pri založbi LIT-Verlag je izšla knjiga prof. dr. Janeza Juhanta *Im Feuer der europäischen Ideenzüge: Slowenien*.

Pri založbi Slave je izr. prof. dr. Bogdan Kolar izdal knjigo *Salezijanci med begunci. Delo slovenskih salezijancev med slovenskimi begunci v begunskih taboriščih Avstrije in Italije 1945-1950*.

Doc. dr. Irena Avsenik Nabergoj je pri založbi Peter Lang (Frankfurt am Main) izdala knjigo *Mirror of Reality and Dreams. Stories and Confessions by Ivan Cankar*.

V zbirki *Rimski simpoziji* je izšel zbornik lanskoletnega simpozija *Tomažičev simpozij v Rimu* (knjigo je založila Mohorjeva založba).

## Mednarodna dejavnost fakultete

Fakulteta je ohranjala stike s teološkimi fakultetami, s katerimi je največ sodelovala že v predhodnih obdobjih. Predstavniki fakultete so se udeležili fakultetnih proslav v Beogradu in Zagrebu. V tem študijskem letu so bile pripravljene nove mednarodne povezave, predvsem v okviru programa izmenjave študentov ali programa vseživljenjskega učenja. Po obisku na Milltown Institutu v Dublinu je bil sklenjen sporazum o sodelovanju. Z istega inštituta je na naši fakul-

teti predaval prof. Santiago Sia, predstojnik filozofske fakultete na omenjenem inštitutu. Dogovori o sodelovanju so bili sklenjeni še s Katoliško univerzo v Lublinu, s Teološko fakulteto Univerze kardinala Štefana Višinskega v Varšavi ter s teološkima fakultetama v Trnavi in Ružembroku na Slovaškem. 16. junija je bila za pet let podaljšana pogodba o sodelovanju s Teološko fakulteto Univerze v Zagrebu.

Od 8. do 11. novembra 2007 je bila v Sloveniji (predvsem v Celju, del srečanja pa v prostorih fakultete v Ljubljani) mednarodna konferenca *Dialog ali kako preseči trke civilizacij (Dialogue or How to Overcome Clashes of Our Civilization)*. Srečanje, čigar organizator je bila fakulteta, je bilo pripravljeno ob sodelovanju Ministrstva za zunanje zadeve Republike Slovenije. Ugledni strokovnjaki iz šestih dežel so predstavili svoje poglede na možnosti dialoga med kulturami in denominacijami. Ob isti priložnosti je izšel zvezek razprav *Dialog in krepost (Dialogue and Virtue)*.

V okviru prireditve ob mednarodnem letu medkulturnega dialoga je bil 6. maja 2008 na fakulteti posvet s predstavniki Iranskega kulturnega centra z Dunaja pod naslovom *Medverski dialog: priložnosti in izzivi (Interreligious Dialogue: Opportunities and Challenges)*. Predavatelji so prišli iz Avstrije, Irana, Nemčije, Bosne in Hercegovine in seveda iz Ljubljane. Udeležba med poslušalci ni bila posebej številna, sploh pa ni bilo opaziti udeležencev iz islamske skupnosti v Sloveniji. Na to so v svojih poročilih opozorili tudi slovenski mediji.

V drugi polovici aprila 2008 je bil v Gradcu pripravljen mednarodni projekt z naslovom *Re-creation*, na katerem so bili udeleženci iz šestih držav. Skupino ljubljanske Teološke fakultete, v kateri je bilo sedem študentov, je vodil prof. dr. Stanko Gerjolj.

26. marca 2008 je bila na fakulteti predstavljena knjiga dr. Thomasa Luckmanna *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Knjigo sta uredila prof. dr. Vinko Potočnik in as. dr. Igor Bahovec. Predstavitvi je sledila okrogla miza in pogovor z avtorjem.

Konec maja je fakulteto obiskala skupina študentov, predvsem doktorskega študija, Teološke fakultete v Gradcu. Poleg desetih študentov je bil v skupini še asistent za doktorski študij in vodja istega študija prof. dr. Walter Schaupp.

Od 28. maja do 2. junija 2008 so se evropskega zborovanja učiteljev katehetike, ki je bilo pripravljeno v Lizboni, udeležili učitelji tega predmeta na naši fakulteti: dr. Stanko Gerjolj, dr. Janez Vodičar, as. Franc Zorec in zaslužni profesor dr. Alojzij S. Snoj.

V dneh od 7. do 8. junija 2008 je bil v Celju mednarodni simpozij *Religije za mir v obrambi demokracij (Religions for Peace Pleading for Democracies. The Role of Religious Freedom in Post-totalitarian Societies and in New Europe)*. Med organizatorji so bili Teološka fa-

kulteta, Fakulteta za humanistične študije iz Kopra in Forum für Weltreligionen z Dunaja.

Vrsta naših visokošolskih učiteljev je s predavanji nastopila še na vrsti drugih zborovanj doma in v tujini.

## **Delo z laiški študenti**

Poleg obeh animatorjev, ki skrbita za delo z laiški študenti, je v študijskem letu 2007/08 veljala posebna pozornost uvajanju tutorskega dela. V prvi stopnji je veljal poudarek organiziranju in razvijanju dela visokošolskih učiteljev, ki so sprejeli naloge tutorja za posamezni letnik. Temu vidiku pedagoškega dela je bil namenjen študijski dan v Celju 28. septembra 2007. Izoblikoval se je zbor tutorjev, ki ima redna posvetovanja in pripravlja načrt dela s posameznimi skupinami. Večja pozornost je bila namenjena delu z nekdanjimi študenti, ki niso zaključili študija. Zanje je bil izbran poseben tutor. Posamezni letniki so pripravili letniška srečanja, uradno slovo je pripravil peti letnik.

Marca smo se poslovili od študentke Barbare Marinič, ki je umrla v avtomobilski nesreči. Dne 29. maja so študentje pripravili okroglo mizo v okviru programa *Nosce te ipsum*, na kateri so obravnavali vprašanja reality showov.

V teku študijskega leta je prišlo do več srečanj in pobud, ki so želele spodbuditi nastanek štipendijskega sklada, s katerimi bi omogočili vsaj nekaterim študentom študij na fakulteti in možnosti poznejšega zaposlovanja v cerkvenih ustanovah. Na člane Slovenske škofovske konference je bila naslovljena uradna pobuda, da bi postali so-ustanovitelji takšnega sklada.

## **Kadrovske zadeve**

V tem študijskem letu je prišlo do nekaterih kadrovske sprememb in dogodkov, povezanih z nekdanjimi in sedanjimi učitelji ter drugimi zaposlenimi. Dva visokošolska učitelja sta z začetkom koledarskega leta 2008 odšla v pokoj, eden se je odločil za spremembo delovnega mesta. Pri nekaterih drugih je prišlo do sprememb v pogodbi o zaposlitvi (zmanjšanje delovnih obveznosti zaradi delnih zaposlitev pri drugih ustanovah). V tem študijskem letu ni pri izvolitvi v višji naziv napredoval noben učitelj. Nekateri so bili ponovno izvoljeni v isti naziv.

Februarja 2008 smo se na ljubljanskih Žalah poslovili od dolgoletnega učitelja in večletnega dekana na naši fakulteti prof. dr. Franca Perka. V imenu fakultete se je od njega poslovil dekan prof. dr. Bogdan Kolar. 25. februarja je bila na fakulteti komemorativna slovesnost,



na kateri je o rajnem profesorju in dekanu spregovoril zaslužni profesor Univerze v Ljubljani dr. Marijan Smolik.

Kot del razprav za spremembo in dopolnitev pravilnikov Univerze v Ljubljani je bilo več srečanj namenjenih obravnavi osnutka Meril za vrednotenje dela visokošolskih učiteljev ter predlogu Meril za izvolitve v nazive visokošolskih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavce. O obeh osnutkih je razprava podaljšana v novo študijsko leto. Začetni meseci študijskega leta pa so minili v znamenju razprav o kakovosti delovanja Univerze v Ljubljani, kar je spodbudilo poročilo o njeni kakovosti, ki ga je pripravila Evropska komisija za kakovost univerz.

### **Prenova študijskih programov**

Prenova programov v skladu z bolonjskimi načeli je v tem študijskem letu dobila pospešek. Ker bo razpis za programe 1. stopnje za študijsko leto 2009/10, ko jih morajo uvesti vse visoke šole, objavljen že v februarju 2009, je začelo primanjkovati časa. Pred komisijo za prenavo programov in prodekanom doc. dr. Robertom Petkovškom, ki je skupaj s koordinatorjem za znanstveno-raziskovalno delo dr. Tadejem Jakopičem imel največji delež pri pripravi prenovljenih programov, je bila zelo zahtevna naloga, ki je bila opravljena z izredno mero predanosti in požrtvovalnosti. Vsi programi prve stopnje so že bili sprejeti na Senatu Univerze v Ljubljani, nekateri tudi že na Svetu za visoko šolstvo Republike Slovenije. Podobno velja za programe druge stopnje. Do nekaj več zapletov je prišlo pri pripravi skupnega prvostopenjskega dvopredmetnega programa, ki ga bomo izvajali skupaj s Filozofsko fakulteto in Fakulteto za naravoslovje in matematiko Univerze v Mariboru, ker je bilo potrebno predhodno pripraviti še pogodbo o sodelovanju med dvema univerzama. Doktorski program ali program tretje stopnje z imenom Teologija, religijske in družinske znanosti je bil ob koncu študijskega leta 2007-08 pripravljen do te mere, da ga je bilo mogoče v kratkem času posredovati v nadaljnjo obravnavo strokovnim službam na Univerzi. Čeprav je bila želja fakultete, da bi bil njen doktorski program sestavni del širše zastavljenega programa z imenom Humanistika in družboslovje, je v zadnjem obdobju njegove priprave izpadla. Ta program koordinirata Filozofska fakulteta in Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani.

### **Upravno poslovanje fakultete**

Ob skrbi za redno in urejeno poslovanje ter prilagajanje okoliščinam, ki so nam jih narekovala sredstva za izvajanje pedagoške in raz-

iskovalne dejavnosti, je bilo mogoče izboljšati tudi nekatere vidike upravnega poslovanja. Kadrovsko se je okrepilo računovodstvo. Temeljito je bilo treba obnoviti elektronski varnostni sistem v knjižnici v Ljubljani. Do junija 2008 so bile prenovljene spletne strani fakultete; na novo je bila pripravljena stran v angleškem jeziku. Začelo se je postopno uvajanje tretje generacije e-študenta. Za zaščito fakultetnega omrežja je bil postavljen požarni zid. V sklopu informatizacije Univerze v Ljubljani je bila fakulteta vključena v aktivni imenik ter v tako imenovani Eduroam, to je evropsko internetno brezžično omrežje. Za boljše pedagoško delo so bile opremljene nekatere predavalnice in usposobljena predavalnica za didaktične predmete. Izboljšan je bil ogrevalni sistem prostorov fakultete. Po daljšem razmisleku in pogovorih je fakulteta prevzela v celoti organiziranje tiskovne dejavnosti. Delo bo usklajevala Komisija za založniško-tiskovno dejavnost, ki jo vodi prodekan za znanstveno-raziskovalno področje.

## Zaključek

Ob razgibanih pedagoških in raziskovalnih dejavnostih ter skrbi za urejeno upravno poslovanje je bilo nekaj priložnosti za praznovanje. Konec novembra 2007 se je fakulteta spomnila 75-letnice zaslužnega profesorja ddr. Stanka Ojnika. V tednu Univerze v Ljubljani je akad. prof. dr. Jože Krašovec prejel zlato plaketo univerze. Zaupane naloge je bilo mogoče izvesti le ob tesnem sodelovanju vseh služb, od tajništva do referatov in knjižnic, računovodstva, komisij, Senata, Upravnega odbora in vseh visokošolskih učiteljev, sodelavcev in raziskovalcev. Nenadomestljiv prispevek je dajal Študentski svet fakultete in njegova predsednica. Vsi zaslužijo posebno priznanje in zahvalo.

Bogdan Kolar



## Pot k odgovornosti: Etika v raziskovalnem vsakdanjiku

Gradec, 30. september 2008

*Joanneum Research* je graška raziskovalna ustanova s 16 raziskovalnimi enotami ter več kot 400 zaposlenimi raziskovalci (<http://www.joanneum.at/de/jr.html>). Je ena največjih zunajuniverzitetnih raziskovalnih ustanov v Avstriji. Ukvarja se z različnimi področji, od ekologije, trajnostnega razvoja in informatike do elektronike in sensorike ter od fizike snovi do gospodarstva in tehnologije, zlasti tudi humane tehnologije in bioetike. Na vseh področjih znanstvenega raziskovanja se vedno bolj poudarja ciljna racionalnost, odgovornost in etika, ti pojmi pa so v spremenjenih okoliščinah vedno pomembnejši. Temu je bil namenjen enodnevni simpozij o etiki v vsakdanjem raziskovanju (*Aufbruch zur Verantwortung: Ethik im Forschungsalltag*). Na njem se je predstavila raziskovalna skupina *Etika v raziskovanju in tehniki* (*Ethik in Forschung und Technik*), ki dela v okviru *Joanneum Research* na različnih področjih praktične etike, zlasti na področju medicinskoetičnih komisij. Skupina je želela povedati, kaj je znanstveni etos danes, in je zato na simpozij povabila nekaj mentorjev s področja filozofije in družboslovja z graške univerze. Enodnevni simpozij je potekal v avli Stare univerze (*Alte Universität*) v starem mestnem jedru. Naj že na začetku pohvalim dobro organizacijo in uporabo sodobnih pripomočkov pri izvedbi simpozija. Prireditelj je bila nekako posvečena gostovanju Juliana Nida-Rümelina, predavatelja na Münchenski univerzi. Na to je med drugim nenehno opozarjal moderator simpozija, upokojeni profesor graške univerze dr. Bernhard Pelzl, sicer tudi mentor raziskovalne skupine, ki se je predstavila na simpoziju. V celoti je šlo za dokaj zaključeno 'graško' družbo, saj sem bil, če izvzamem gostujočega profesorja Juliana Nida-Rümelina, edini 'tujec' na simpoziju.

Simpozij je potekal v treh delih. Najprej so bila tri dvajsetminutna impulzna predavanja. Leopold Neuhold z Inštituta za etiko in družbene študije graške univerze (Karl-Franzens-Universität) je govoril o vedno večji potrebi po etičnem spraševanju in spraševanju o etiki in o razmerju med moralnostjo in odgovornostjo, Sonja Rinofner z Inštituta za filozofijo graške univerze je govorila o teoretičnih vidikih odgovornosti, Manfred Prisching z Inštituta za sociologijo graške univerze pa je govoril o etičnih osebah in etičnih institucijah. Sledili sta dve skupini predstavitev raziskovalnih dosežkov na različnih podro-

čjih praktične etike. Peter Rehak je pripovedoval o delu etične komisije medicinske univerze v Grazu, Hans Tritthart o delu etične komisije v deželni univerzitetni kliniki, Brigitte Jauernik pa o etični komisiji zvezne dežele Štajerske. Günther Weber je predstavil delo etične komisije v bolnišnici usmiljenih bratov, Johann Götschl je predstavil delo etične komisije graške tehnične univerze, Elke Jantschner pa je ta del simpozija sklenila s predstavitvijo delovne skupine Etika v raziskovanju in tehniki. Sklepni del simpozija je bil namenjen predavanju Juliana Nida-Rümelina in razpravi, ki je sledila. Naslov Rümelinovega predavanja je bil *Jedrna etika: etična zgradba znanosti (Kernethik: die etische Konstitution der Wissenschaft)*.

Medtem ko sta Leopold Neuhold in Sonja Rinofner govorila o pojmu in pojmovanju odgovornosti v sociologiji in filozofiji v dokaj ustaljeni retoriki, je sociolog Manfred Prischnig svoje predavanje zastavil bolj provokativno. Predstavil je sociološki pogled na etiko, ki niti ne priznava metafizičnega izvora etike (oziroma vrednot) niti ga ne zanika, pač pa govori o etiki kot novi stvarnosti družboslovja, ki postavlja pod vprašaj mnoge tradicionalne trditve o etiki, morali in vrednotah. Temu je sledilo tudi njegovo razmišljanje, kot na primer: »Zgodovinska teleologija je propadla« ali »Zaupanje v človeško krepostnost je naivno« in podobno. V predavanju je nanizal sedem takih dvomov, ki zanj pomenijo predvsem prizemljitev etike. Kljub provokativnim trditvam je dal čutiti, da etična osveščenost postaja tako pomemben element znanstvenega in tehničnega razvoja, da je morda od tega odvisno, ali je govor o razvoju ali o regresiji. V bistvu je prav etična osveščenost tista, ki je začela postavljati provokativne trditve o metafizični etiki in o človeški naravi, ki spominjajo na filozofske razprave s preloma med 19. in 20. stoletjem. Tudi takrat sta porajajoči se praktična etika in družboslovje izražali nezadovoljstvo nad etiko oziroma moralo, ki je nastopala vzvišeno in svojih izhodišč niti svojih trditvev ni pustila preverjati 'nepooblaščenim' (razprava je postala znana zaradi t. i. naturalističnega zmotnega sklepanja, češ da nekatere etične norme izvirajo neposredno iz narave stvari oziroma iz spoznanja). Čeprav je ta razprava več ali manj znana in prisotna v teoriji, pa trditve, ki postavljajo pod vprašaj nadnaravni izvor vrednot, vedno znova zbudijo pozornost. V današnjem času je prebujanje pozornosti ena od nalog etike. Manfred Prischnig je svoj prispevek sklenil z mislijo, da je za etiko najbolj usodno to, če postane ritual in plen nazora. Ritual pokaže na nesorazmerje med poklicno dejavnostjo in zasebnostjo, na moralnost kot karikaturu. Zato je bila kognitivna raven v etiki vedno premalo. Kaj je dovolj in v katero smer je pokazal s svojim razmišljanjem? Bil je samo namig: spominjanje. Spominjanje je mnogo več kot pripovedovanje podatkov. Govori o povezanosti

človekovega zasebnega in javnega življenja, o človeku kot zgodovinskem bitju, na katerega gleda sociolog brez atributov, obenem pa pričakuje, da bo javnost obveščal o svojem celotnem življenju. To ne pomeni črtanje človekove zasebnosti, pač pa njeno vključitev v celoten proces počlovečenja. To, kar je, človek šele postaja. Nekaj takih kritičnih namigov je bilo slišati tudi v poročilih o praktični etiki. Naj omenim samo vprašanje, ki ga je postavil Peter Rehak z medicinske univerze. Rekel je, da je najbrž večina etičnih problemov v bistvu komunikacijskih blokad; ker prvo običajno ni rešljivo (problem oz. konflikt, ki pomeni običajno neko novo dokončno stanje, s katerim se človek ne strinja), se zaradi zamenjave zdi, da tudi komunikacijski problem ni rešljiv, čeprav v resnici je. On je potem temo obrnil in se vprašal, če ni morda etika stvar poguma. Pri drugih referentih dileme niso bile tako ostre in je šlo bolj za klasično obravnavo etike bodisi kot orientacijske znanosti bodisi kot inovacijske kulture. V tem kontekstu se je ustvaril vtis, kakor da je etika način, kako povečati intenziteto dogajanja. To bi lahko razumeli tudi tako, kot da je etika neki obrambni mehanizem zoper nevarnost z dolgočasnosti. Sem povedal prav?

Kolikor sem simpozij lahko spremljal, lahko rečem, da je bilo Prischnigovo predavanje najbližje temu, kar je na koncu povedal Julian Nida-Rümelin. Rad bi povedal, da je tudi Sonja Rinofner, ki je sicer govorila o teoretičnih vidikih odgovornosti, pokazala, da teorija ne spi na ustaljenih miselnih vzorcih, čeprav se zdi, da se na tem področju ni veliko spremenilo in da ni mogoče povedati nič novega. Zanimiva je bila predvsem njena trditev, da je človek odgovoren tudi za to, kar misli in kar hoče, ne samo za to, kar je storil. Ona je sicer analizirala pasivno dejanje in področje t. i. opustitev. Toda Julian Nida-Rümelin, ki je po izobrazbi filozof, sicer predstojnik inštituta za politično filozofijo Ludwig-Maximilianove univerze v Münchnu, akademik in eden najbolj vidnih ter danes najbolj znanih nemških intelektualcev, je ustaljeni miselni vzorec prikazal v novi luči. Predaval je 'na pamet' in dal takoj vedeti, da je zanj etična refleksija tako rekoč njegov zrak, ki ga diha. Razumljivo torej, da se je lotil nekaterih temeljnih vidikov na tem področju. Ker je vpet v družbena dogajanja, ker razume katastrofično miselnost potrošništva in dvoreznost razvoja in mu je blizu tudi proces reform v t. i. znanstveni srenji (*scientific community*), je govoril o etični problematičnosti prilagajanja sodobnega sveta globalizaciji in vsem njenim vidikom. Ne glede na to pa se mu zdi etična iniciativa, kadarkoli in kjerkoli se pojavi, nenavaden pojav. Po njegovem ima etična iniciativa dva motiva za svoj nastanek: človekov lasten interes (npr. veselje) ali moralni *moraš* (nemški *sollen*). Medtem ko se v prvem primeru sploh ni treba vpraševati po etično-

sti, saj se ta uveljavlja kot veselje in zastonjskost, kot dar, je mnogo težje v drugem primeru. V prvem primeru nastopajo razum in čustva kot neločljivo povezana stvarnost 'celega človeka', v drugem primeru gre za racionalnost, se pravi za utemeljevanje nekega koraka, v katerem človek ne čuti veselja in v katerem bo moral tako rekoč prelističiti sam sebe, ker nekaj 'mora', pa ne ve točno, zakaj. Medtem ko je ta 'zakaj' v osebnem etosu praktično odsoten, kaže tu na shizofreno situacijo, kjer se kot glavni igralec pojavlja racionalnost, najmanj močna in najmanj prepričljiva komponenta človeškega življenja. Bolje bi bilo reči: razum in prepričanje (prepričevanje) se, če sta sama, izključujeta. Etična problematika, o kateri je danes govor, se izraža kot nesorazmerje med razumnostjo in veseljem. Lahko bi povedali še drugače: razumnost se očitno šele pozno izraža kot poskus prepričevanja sebe in drugih, da je nekaj 'treba' storiti, čeprav to zame morda niti ni dobro in je le pogojno dobro za druge, in na ta način postane mnogo prej generator konfliktov kot razumevanje novih razmer. Zato se razumnost (*episteme*) etike šteje kot popolnoma nezadosten razlog, da bi bilo nekaj 'treba' storiti. Tisti 'treba je' prihaja od nekod drugod, četudi se lahko polasti razumnosti v tem pomenu, da začne 'prepričevati', se pravi delati nekaj za razum zelo nespecifičnega. Konfliktnost etike se povečuje z nujnostjo sodelovanja med ljudmi. Čeprav si je mogoče zamisliti ekipo, ki sodeluje 'z veseljem' (taka naj bi bila družina), si je prav tako mogoče zamisliti ekipo, ki si mora to, da je nekaj dobro za vse, čeprav ni dobro za vsakega posameznika, na neki način dopovedati. Stvar 'jedrne etike' je po Rümelinu ravno načelo koherentnosti oz. kohezivnosti obeh elementov. Stvar sedanje generacije je, da si glede tega pride na jasno, saj je razlogov za to mnogo več, kot jih je bilo v preteklosti. Povedal je znan primer nekoherentnosti, ki ga v zgodovini predstavlja odnos med Galilejem in kard. Bellarminom. Galilei je 'imel prav', Bellarmin pa je mislil na to, kar je 'dobro za ljudi', oz. je mislil, da to, o čemer razmišlja Galilei, ni dobro za ljudi. V nobenem od primerov ni šlo za 'resnico', četudi sta se oba sklicevala nanjo. Primer tega zgodovinskega spora s sodnim epilogo je zgovoren, ker je pokazal, da je premalo tako *episteme* (kaj je stvarnost in kako se v resnici ta stvarnost 'ima') kot tudi avtoritarno stališče. Toda ker se je novodobna znanost začela konstituirati kot epistemična racionalnost, so postopoma nastali problemi, ki jih poznamo danes. Podobno kot Galilei tudi sodobna znanost le redko razmišlja o tem, kako bo to, kar raziskuje, vplivalo na ljudi. To ne pomeni, da je morda imel prav Bellarmin, pač pa, da je Bellarminovo stališče pomenilo neki strah pred prihodnostjo (in tudi pred preteklostjo). Julian Nida-Rümelin je poudaril, da se vprašanje koherentnosti pojavlja kot iskanje argumentov, ki govorijo zoper teorije o napredku. Prvi

argument zoper golo *episteme* je inkluzivnost. Inkluzivnost še ne pomeni normativnosti, ampak pomeni, da je treba v nekatere temeljne odločitve vključiti vse ljudi, vse kulture, vse jezike, vsa verstva, da povedo, če je zanje nekaj prav ali narobe in zakaj (ne). Prvo vprašanje je torej referendumsko, t. i. eksterna znanost (eksterni znanstveni etos). Te zunanje ekspertize današnja znanost nima. Tudi v preteklosti je ni imela, vendar dileme takrat niso bile tako ostre. Prvič se je to vprašanje pojavilo po drugi svetovni vojni, in sicer glede mirnodobne uporabe atomske energije. Eksterni etos ni hkrati znanstveni etos, pač pa tista dinamika, ki spodbuja znanosti k oblikovanju t. i. znanstvene družbe oz. internega etosa. Toda dokler ni zunanjega (političnega, kulturnega, verskega) soglasja o tem, kaj znanost hoče, se znanost ne more učinkovito upreti skušnjavam ekonomizacije, svetovnonazorske impregnacije, politične instrumentalizacije in tržnih omejitev. Mamljivost teh skušnjav je najbrž glavni vzrok, da ne pride do eksternega etosa. Julian Nida-Rümelin meni, da je s tem usodno povezana tudi reforma visokošolskega in znanstvenega sveta v Evropi, ki si zatiska oči pred realnimi nevarnostmi, da ta proces zaide v slepo ulico. Bistveno vprašanje etosa znanosti je namreč, kako eksternemu etosu zagotoviti ustrezno informacijsko podporo, da bo sploh lahko odločal o vprašanjih, ki se tičejo tega področja. Namesto tega ima sodobna znanost opraviti s kolonializmom praks, ki se prenašajo na vsa področja in zastrupljajo celo samo možnost postavljanja etičnih dilem.

Julian Nida-Rümelin je sklenil predavanje z znano tezo, da je treba v znanstveni svet vrniti podobo človeka oziroma da gre za 'resnico o človeku'. To je povedal še nekoliko drugače: stvar znanstvenega jedrnega etosa je v tem, da bi moral znanstvenik posvetiti približno 20% svojega časa za obveščanje javnosti o tem, kaj dela. Skliceval se je na brata Wilhelma in Alexandra von Humboldta, po katerih nosi ime berlinska univerza. Ta dva sta že v prvi polovici 19. stoletja zagovarjala tezo, da je znanstveni etos istoveten spoštovanju, ki ga ima znanstvenik do javnosti. Etos znanstvenika je torej istoveten njegovi osebni rasti. Za bolj radovedne bo zato še kako zanimiv obisk njegove spletne strani (<http://www.nida-ruemelin.de>).

Anton Mlinar

## Trubarjev simpozij v Rimu

V Slovenskem papeškem zavodu *Slovenik* v Rimu je ob 500. obletnici rojstva Primoža Trubarja (1508–1586) med 15. in 20. septembrom 2008 potekal 26. znanstveni simpozij, ki sta ga pripravila *Slovenska teološka akademija* v Rimu in *Inštitut za zgodovino Cerkve* pri Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Tovrstni simpoziji potekajo že od leta 1983 in obravnavajo pomembne osebnosti v cerkveni zgodovini, predvsem iz vrst slovenskih škofov. Letos so si organizatorji s simpozijem o Trubarju zadali nalogo, da ga v jubilejnem letu predstavijo pod teološkim vidikom. Prvi Trubarjev teološki simpozij je v organizaciji ljubljanske *Teološke fakultete* potekal že leta 1986, vendar javnost z izsledki zaradi ideoloških predsodkov ni bila seznanjena.

Trideset predavateljev je predstavilo Trubarjevo osebnost, zgodovinske okoliščine tedanjega časa, njegov odnos do nemških in švicarskih protestantov, njegove teološke nazore glede zakramentov, opravičenja, antropologije, cerkvenega izročila, ljudskih pobožnosti, etike, *Svetega pisma* ter njegov odnos do katoliške Cerkve, pravoslavja in islama, osvetlili pa so tudi Trubarjeve prvotiske v knjižnicah, njegovo pastoralno dejavnost ter vlogo in pomen za današnji čas.

V torek dopoldne je prof. Andrej Vovk predstavil Trubarjevo življenjsko pot, dr. France Oražem Trubarjevo odločitev za protestantizem, dr. Metod Benedik OFMCap namen Trubarje odločitve za protestantizem, dr. France M. Dolinar pa Trubarjev odnos do ljubljanskih škofov. V popoldanskem delu je bilo pet predavanj, in sicer dr. Andrej Saje je predstavil Trubarjev odnos do papeža, njegovo ekleziologijo in delo *Cerkovna ordninga* pa dr. Jožko Markuža. Dr. Avguštin Lah je osvetlil Trubarjevo pojmovanje Boga Stvarnika, o njegovi kristologiji in pnevmatologiji je predaval dr. Anton Štrukelj, eshatološke poglede pa je orisal dr. Ciril Sorč.

V sredo popoldne so izsledke Trubarjevih teoloških pogledov prikazali: p. dr. Mari Osredkar OFM nauk o opravičenju, škof msgr. dr. Marjan Turnšek nauk o krstu, p. Slavko Kranjc OFMConv nauk o evharistiji, dr. Janez Vodičar SDB odnos do duhovništva, dr. Marijan Peklaj odnos *Svetega pisma*, ga. Fanika Vrečko pa Trubarjevo antropologijo.

V četrtek dopoldne je dr. Bogdan Dolenc avditoriju približal Trubarjev odnos do cerkvenega izročila, dr. Roman Globokar pa njegov pogled na etiko. O Trubarjevih idejnih očetih, na katere se je močno naslanjal, sta spregovorila dr. Andrej Šegula OFMConv in dr. Bogdan



Kolar SDB; prvi je predstavil Trubarjev odnos do Luthra, Calvina in Zwinglija, drugi pa škofa Bonoma in Vergerija ter švicarskega reformatorja Bullingerja. Slovensko protestantsko Cerkev je osvetlila ga. Breda Dvořák, odnos do ljudskih pobožnosti pa dr. Rafko Valenčič.

V petek dopoldne so nastopili naslednji predavatelji: dr. Stanko Gerjolj CM je predstavil katekizme, dr. Matjaž Ambrožič pa odnos do katolicizma po augsburški veroizpovedi. Dr. Maksimilijan Matjaž je spregovoril o Trubarjevem prevajanju *Svetega pisma*, dr. Zvone Štrubelj o Trubarjevi osebnosti, dr. Edo Škulj pa o odnosu do cerkvenega petja. V popoldanskem delu je dr. Marijan Smolik razpravljal o Trubarjevih prvotiskih po knjižnicah, dr. Stane Granda o Trubarjevem poviševanju in poniževanju katolicizma, dr. Vinko Škafar OFMCap pa o Trubarjevem odnosu do pravoslavlja in islama. Predavanje o Trubarjevi pastoralni dejavnosti je pripravil dr. Peter Kvaternik.

Letošnji teološki simpozij je skušal Trubarjevo osebnost na celovit način umestiti v njegov prostor in čas. Predavatelji so orisali tedanje politične razmere, stanje v katoliški Cerkvi ter odnos Cerkve do tedanje države. Trubar se je kot katoliški duhovnik za protestantizem začel zanimati pod vplivom knjig, njegovemu odporu do katoliške Cerkve pa je botrovalo nezdravo in čudaško versko življenje, ki je zaznamovalo njegovo mladost.

Ustanovitev protestantske Cerkve na tedanjih slovenskih tleh ni bila mogoča zaradi tedaj veljavnega pravnega reda družbe, ki je temeljil na *augsburškem verskem miru*. Pogodba je na ozemlju cesarstva dovoljevala dve krščanski veroizpovedi, znotraj teritorialne države pa je bila veroizpoved lahko le ena, na naših tleh katoliška. Čeprav se je Trubar bolj nagibal k švicarski reformaciji, se je kasneje iz praktičnih razlogov odločil za augsburško veroizpoved, ker je wittenberški vojvoda finančno podprl njegov knjižni program.

Trubar je v svoji delih skušal pojasniti skladnost protestantizma s *Svetim pismom* in cerkvenim izročilom, hkrati pa je nasprotoval katoliškemu pojmovanju evharistije, celibata, redovništva, spovedne prakse, posta, čaščenja svetnikov, romanj in papeške ter škofovske jurisdikcije. V Trubarjevih katekizmih izstopa metoda poučevanja verskega nauka, ki temelji na upoštevanju poslušalca. Bil je prvi pedagog, ki je svoj nauk širšim množicam podajal v obliki pesmi.

Trubar je o Jezusu Kristusu govoril v povezavi z naukom o opravičenju po veri, o Svetem Duhu pa v razlagi Kristusovega učlovečenja ter v veroizpovedi. Svoja etična načela, ki temeljijo na Božji besedi kot edini avtoriteti, je razlagal predvsem v katekizmu in v pridigah. Zastopal je stališče, da dobra dela k zveličanju ne prispevajo ničesar. Ne glede na to, kakšno je delo in s kakšnim namenom je opravljeno, je njegova vrednost odvisna od vere, ki jo ima vernik. Kar zadeva mo-

ralno področje, posameznik ne potrebuje nobenega posredništva – edini vir spoznanja Božje volje za posameznikovo življenje je Božja beseda. Trubar je zavračal nauk o spremenjenju, zagovarjal pa je le tiste dele sv. maše, ki jih je mogel utemeljiti na svetopisemski osnovi. Evharistije ni razumel kot daritev, temveč zgolj kot zahvalo. Po njegovem prepričanju posvečenih darov Bogu ni mogoče darovati, ker so le-ti Božji dar ljudem. Nasprotoval je molitvam za rajne in priporočanju svetnikom. Čeprav zgoraj naštetá stališča niso v skladu s katoliško teologijo, je bil Trubar po drugi strani *preroški*. Božjo besedo je razumel kot integralni del bogoslužja, petje psalmov pa kot osnovne glasbene sestavine sv. maše. Veliko se je posvečal liturgičnim pesmim, ki razlagajo krščanski nauk.

Ob izbruhu reformacije je enega izmed glavnih razlogov za nerazumevanje med katoliškimi in protestantskimi teologi predstavljal različen odgovor na vprašanje, kako se grešnik lahko približa Bogu. Katoličani so trdili, da človeka opravičuje kesanje, ki iz krivčnika naredi pravičnega ter pokora in dobra dela, protestanti pa so bili prepričani, da človeka opravičuje le vera v Jezusa Kristusa. Tridentinski koncil (1545–1563) je z *Odlokom o opravičenju* (1547) potrdil, da je človek opravičen le zaradi Kristusovega zasluženja, kar pa Trubar iz neznanih razlogov ni upošteval in je v svojih spisih kritiziral predkoncilski cerkveni nauk. Trubarjevi očitki so se nanašali predvsem na poenostavljeno verovanje preprostega slovenskega katoličana.

Trubar *Svetega pisma* ni prevajal toliko iz literarne, jezikovne ali kulturne vneme, temveč z namenom, da bi med Slovenci širil novo vero. Po zaslugi akademika prof. dr. Jožeta Krašovca je bilo leta 2007 v mednarodni zbirki *Biblia Slavica* ponatisnjenih šest Trubarjevih prevodov svetopisemskih besedil, ki so bili do sedaj raziskovalcem praktično nedostopni. Faksimilna izdaja teh del tako omogoča novo možnost proučevanja najstarejših slovenskih bibličnih prevodov.

Gonilni sili Trubarjevega dela sta bili globoka vera v Boga in ljubezen do Slovencev. Resnico o sebi in o Bogu, ki jo je iskreno iskal, je želel posredovati vernikom. Kot prvi slovenski reformator je neukim ljudem želel s preprosto pisano besedo približati resnico o pravi krščanski veri.

Predavatelji so potrdili domnevo, da je prva slovenska knjiga (1550) nastala izključno iz verskih nagibov in pastoralnih potreb. Trubar se je bolj kot samostojen teološki mislec izkazal predvsem v pridigarski vlogi in kot pisec knjig, kjer je od svojih učiteljev povzel in na ljudem razumljiv način približal protestantski nauk. Da bi njegov nauk dosegel čim širši krog ljudi, se je posluževal tiska.

Vatikanska knjižnica hrani edini znani izvod Trubarjeve *Cerkovne ordnunge*, ki jo je našel dr. Jožko Markuža. *Semeniška knjižnica v*



Ljubljani med drugim hrani Trubarjev *Ta celi psalter Davidov* (1566), njegov prevod Lutrove *Hišne postile* z nemškim izvornikom (1595) ter glagolske *Artikule* (1562). Slovenske protestantske knjige so na voljo tudi v knjižnicah v Regensburgu in Münchnu (*Bayerische Staatsbibliothek*), pa tudi po drugih knjižnicah po svetu, vendar zaradi nepoznavanja slovenske zgodovine, jezika in teološke vsebine ostajajo neevidentirane.

Simpozij je na podlagi virov ponovno ovrednotil vlogo ljubljanskega škofa Tomaža Hrena in njegov odnos do protestantizma. Škof Hren, ki v javnosti še danes velja za velikega nasprotnika protestantizma in požigalca protestantskih knjig, je papeža prosil za dovoljenje, da bi katoličani smeli uporabljati Dalmatinovo *Biblijo*.

Predavanja bodo na voljo v zborniku, ki ga bo v letu 2009 izdala založba *Mohorjeva družba*.

Andrej Saje



**Alojzije Hobljaj, *Teološko-katehetska ishodišča vjerskoga odgoja u ranom djetinstvu*, Glas koncila, Zagreb 2006, 227 str., ISBN 953-241-040-6.**

Knjiga je izšla kot pregled petnajstletnega organiziranega dela z otroki v javnih ustanovah predšolske vzgoje na Hrvaškem. V dvanajstih poglavjih poda razvoj tega dela, vzroke za njegov začetek, praktične primere in težave, s katerimi se srečujejo pri versko-vzgojnem delu z otroki na Hrvaškem.

Temeljno izhodišče knjige je antropološki vidik, ki ga utemelji v prvem poglavju in je zanj najpomembnejši razlog za versko delo s predšolskimi otroki. Prvo poglavje vsebuje prikaz duševne podobe otrok v tej starosti in razloge za uvedbo verskega pouka zanje. Edino merilo pri tem je to, kaj je blagor otroka. Da je vzgojitelj vedno pripravljen in zmožen delovati v dobro konkretnega otroka, avtor navede več načinov, s katerimi si bo pridobil potrebno usposobljenost, naravnost in pravi občutek. Predvsem pripravlja vzgojitelja na to delo s tem, da se s pomočjo raznih vprašanj sooči z lastnim otroštvom. Šele vzgojitelj, ki se zave in sprejme otroka v sebi, bo zmožel pravilno spremljati razvoj otrok, ki so mu zaupani. Pri opisu otroka kot čutečega, zvedavega, pozornega, odprtega, ustvarjalnega, ne-

močnega in iskrenega bitja, se vedno znova vrača k evangeljskim primerom ter tudi teološko utemelji zahtevo po predšolski verski vzgoji.

Drugo poglavje nadaljuje s trditvijo, da verska vzgoja pomaga pri celovitem razvoju osebnosti. Pri tem moramo upoštevati telesno in duhovno enotnost človeka: »V tem kontekstu je treba poudariti, da izvajanje verske vzgoje v predšolski dobi teži k temu, da se otrok poveže z naravo, začuti povezanost z njo in v srečanju s svetom in samim seboj utrjuje meditativno sposobnost in – primerno procesu zorenja – razvija svoje kognitivne sposobnosti, ki v tem obdobju stalno rastejo« (34). Pri tem meditativnem pristopu do narave se otrok vedno bolj odpira simbolni govorici, ki ga vedno bolj usmerja v odprtost do presežka pomena, do zmožnosti za božjo razsežnost. Za otroka je svet vedno vreden spraševanja, zato se ne boji vprašanj, ki presežajo zgolj izkustveno raven. Bolj kot se ga pri tem podpira, širše bo njegovo obzorje in večja bo zmožnost in odprtost za versko dožemanje. Vedno pa je izhodišče konkretno izkustvo, ki ga otrok zmore dojeti. Iz tega konkretnega izkustva otrok s pomočjo asociativnega mišljenja vedno bolj odkriva tudi sebe, zato bo tudi verska izobrazba pomagala sprejeti sebe in se veseliti tega, kar bo ka-

sneje uresničil v življenju. S pomočjo vere otrok začuti temeljno obdarovanost v življenju. To mu prinaša osnovno zaupanje, ki ga potrebuje vsaka zdrava oseba.

Tretje poglavje prinaša konkretne primere katehez, ki imajo za cilj odpreti otroka za druge, vzgojiti mu čut za sočutje in darežljivost. Izhodišče je teologija D. Bonhoefferja, ki poudarja, da naj otrok postane svoboden za druge. Pri tem avtor izpostavlja: »Težko si je zamisliti, da bi se v vrtcu česa naučili, če ni v družini temeljnih človeških, državljanskih in verskih kvalitet« (42). Zato ugotavlja, da morajo vzgojitelji v vrtcu vzgajati otroke tudi versko preko staršev ali vsaj skupaj s starši. Le tako bodo otroke obvarovali pred razcepljenostjo in sam verski pouk ohranili življenjski. Pri vzgoji za druge se otrok uči od Stvarnika, ki je vse ustvaril človeku v veselje. Iz izkustva narave, čudenja in veselja ob njej, se preko Boga-Stvarnika otrok vadi delati dobro svojim bližnjim. Ne gre samo za to, da delajo dobro, ampak se otroci s tem tudi utrjujejo v veri v dobro. Samo s tega vidika bodo lahko sprejeli predpise in pravila kot pomoč pri skrbi za druge. Stvarnik je dal v naravi red, ki pomaga, da vse skupaj čudovito deluje, prav tako se otroci v občudovanju naravnega reda lažje vzgajajo za red v skupnosti.

V naslednjih poglavjih avtor nadaljuje predstavitev izdelanih in v praksi že preverjenih katehez. Predstavi letni kurikulum,

preko katerega bodo otroci odkrivali svet, v katerem živijo. Otrok s svojimi vprašanji hoče spoznavati svet, vendar na drugačen način kot odrasli. Njegova zvedava vprašanja ne iščejo fizikalnih pojasnil, ampak smisel vsega. Prav pri tej potrebi po osmislitvi dogajanja v svetu je nujno dodati versko razsežnost, ki prinaša dokončni odgovor na ta vprašanja. Preko Jezusa Bog izstopa iz svoje nepristopnosti in 'razloži' dokončno smiselnost življenja. Še pred Jezusom otroke poučujejo in jim odgovarjajo na temeljna življenjska vprašanja pripovedke, legende, biblijske zgodbe. Pri tem moramo pomagati otrokom razviti sposobnost za čudenje: »Čudenje malim stvarjem ustvarja v nas razpoloženje za kontemplacijo« (72). Tej katezezi, ki je razporejena preko mesecev skozi vse leto sledi druga, ki iz opazovanja narave pomaga otrokom iz občutka nereda v zavest urejenosti. Ob Noetu se lahko otroci naučijo, kako lahko tudi nekaj izjemno slabega služi določenemu redu, pravičnosti in odrešenju. Naslednja kateheza prav tako izhaja iz opazovanja narave ob tem pa otrokom pomaga, da zmorejo vključiti v raziskovanje, čudenje tudi svoje bližnje. Že otrok izkusi temeljno ločenost, osamljenost, zato mu je treba pomagati, da se poveže z drugimi. Temeljni cilj kateheze vodi v spoznanje, da nismo nikoli sami, saj nas vedno spremlja božja ljubezen. »Zato zaključimo, da se ver-

ska vzgoja ne uresniči z odlašanjem: enkrat pozneje, ampak danes. Ker že danes, v predšolski dobi, lahko otrok izkustveno doživlja pravo povezanost z Bogom« (101). Prav iz te povezanosti z Bogom Stvarnikom sledi naslednja kateheza, ki hoče otroke razpoložiti za soodgovornost pri ohranjanju narave. Misliti, verovati in delovati so tri dejavnosti, ki se med sabo ne smejo ločevati, še posebej na začetku življenja. Pri tem je čudenje ob stvarstvu samo po sebi pot do molitve in zavzete dejavnosti, da bi sodelovali s Stvarnikom. Tako naslednje poglavje razširi vprašanje: Kje je tvoj brat Abel? v novo: Kje je tvoja sestra zemlja?

Tako npr. ena kateheza uporabi drevo za glavni simbol in os dogajanja. S tako biblično metaforiko poskuša otrokom omogočiti doživetje ukoreninjenosti in rasti iz Boga, z Bogom in v Bogu. Model, ki ga predlaga pri obravnavi simbola drevesa, lahko uporabimo tudi za delo z drugimi simboli. Preko poistovetenja z določenim simbolom ali bibličnim likom se otrok bolj vključi v svet, ki je, ki je bil in bo. Zato naslednje poglavje prinaša možnost iskanja različnih poti v življenje. Te sledijo bibličnim osebam, npr. Ezavu in Jakobu. Zgodbe o teh osebah omogočajo otrokom tako razumeti različne družinske in druge prigode, da vidijo svoje življenje kot posebno pot, na kateri se vedno znova srečujejo z Bogom.

Enajsto poglavje prinaša odgovore na tri vprašanja. Prvo je glede legitimnosti verskega pouka v predšolski dobi, nato se sprašuje, kako naj bi bil oblikovan krščanski verski pouk v tej dobi, in na koncu se sprašuje, v kakšni meri se waldorfski pedagoški koncept sklada s krščanskim verskim poukom. Na prvo odgovarja pritrdilno, kar argumentira s pomočjo raziskav, ki govorijo v prid koristnosti. Otroci so prav zaradi tega veliko bolj umirjeni, sposobni večjega čudenja, radosti in zanosa. Njihova komunikacija z drugimi je zrelejša in tudi želja po samoblikovanju je večja. Zato mora biti verski pouk še posebej skrbno načrtovan in mora imeti pred očmi predvsem oblikovanje čustvenega doživljanja v verskem življenju. Zadnje vprašanje prinaša obsežen pregled waldorfske pedagogike in njen razvoj na Hrvaškem. Še posebej se zaustavi pri simpatiziranju z waldorfsko pedagogiko pri mnogih kristjanih, ki zamenjujejo teozofijo za pristno versko življenje. Čeprav se v zadnjem času mnogi zatekajo zgolj k metodam in opuščajo Steinerjevo teozofijo, je še vedno bolje, da so otroci deležni pristnega osebnega razvoja v občestvenem duhu vesoljne Cerkve, saj jih tako obvarujemo pred zbežnostjo. Eklekticizem Steinerja se da tudi metodično nadomestiti z veliko bolj primerno pedagoško potjo M. Montessori.

Zadnje poglavje prinaša podrobno in dokumentirano kroni-

ko razvoja verske vzgoje za predšolske otroke na Hrvaškem. Avtor navaja razloge proti taki verski vzgoji; ti so zelo podobni razlogom, ki jih poznamo pri nas. Na Hrvaškem je zmagala teza, ki poudarja, da mora vrtec pomagati staršem pri vzgoji otrok, k tej pomoči pa v polnosti sodi tudi verska vzgoja. Na koncu dela so tri priloge, uradni dokumenti, ki jih

je izdalo ministrstvo o primernosti, zahtevah in načinu izvajanja verskega pouka za predšolske otroke. V shemi zadnje priloge lahko vidimo, da država in Cerkev na Hrvaškem dobro skrbita za strokovno usposobljenost vzgojiteljev, ki imajo verski pouk v vrtcih.

Janez Vodičar

---

**Sylvia Kade, *Alternde Institutionen – Wissenstransfer im Generationenwechsel*, Julius Klinkhardt Verlag, Bad Heilbrunn 2004, 343 str., ISBN 978-3-7815-1333-4.**

Potem ko je Sylvia Kade v letih 1998 do 2000 vodila projekt Samoorganizirano učenje v starosti ('Selbstorganisiertes Lernen im Alter') in na osnovi spoznanj napisala nekaj odmevnih člankov, je postala ena od avtoritet na področju inovacij izobraževalnih struktur, ki se ukvarjajo z vseživljenjskim učenjem. Bogate izkušnje so bile tudi povod, da ji je nemško ministrstvo za šolstvo (Bundesministerium für Bildung und Forschung) naročilo študijo s tem naslovom z namenom, da se nadgradi reforma izobraževalnega sistema s praktičnim pozicioniranjem 'jezička na tehtnici' – inovativnosti, ki bo omogočila oziroma pospešil dinamiko reforme institucionalnega izobraževalnega siste-

ma v povezavi z demografskimi spremembami.

Ena njenih osnovnih hipotez je, da je prenos znanja v izobraževalnih ustanovah bistvenega pomena za njihovo ohranitev in obnovo. Novo znanje zamenjuje staro, ne da bi se staro enostavno zavrglo. Ustanove, ki jim ta prenos uspe, so sposobne ne le preživeti, ampak dejavno sodelovati pri oblikovanju osebnega in družbenega življenja na različnih ravneh. Toda, kakor je trditev enostavna, so lahko dejanske razmere popolnoma drugačne. Primer za to so lahko tudi izobraževalne strukture vseživljenjskega učenja, ki so tu primarni objekt raziskovanja.

Nekdanja praksa, da je starejša generacija posredovala znanje mlajši generaciji kot nekaj novega, upravičeno zveni tuje, ker je bilo posredovano znanje dejansko staro, s posredovanjem znanja pa so se ustvarjali lojalni generacijski zavezniki. Ta način, ki se ga slabšalno drži beseda geron-

tokracija, se je zaradi ugodnosti, ki jih je obljubljal najbolj lojalnim članom struktur, razširil na mnoga področja družbenega življenja, ne samo na izobraževalne strukture. V teh/takih ustanovah ni bilo prostora za novosti, strukture pa tudi niso imele življenjske moči za bolj dejavno oblikovanje družbenega življenja. Čeprav se zdi matematično primerjanje obeh modelov – dejanskega in idealnega, ki si ga avtorica zamišlja in tudi predstavlja v publikaciji – enostavno, pa prenos znanja s starejše na mlajšo generacijo (oziroma obratno) ni tako preprosto vprašanje, še zlasti ne s stališča sodobne modernizacije. Informacijska tehnologija je kot za šalo postavila nova razmerja moči in pokazala, da je sposobna postaviti pod vprašaj tudi kakšno na videz nezrušljivo družbeno utrdbo.

Sylvia Kade je med študijo intenzivno raziskovala tradicionalne modele, ki doživljajo modernizacijo in informacijsko dobo kot hud pritisk, hkrati pa je razvijala tudi idealni model izobraževalne institucije, katere ključni pojem naj bi bil 'medgeneracijska razprava' (Generationsdiskurs). Sredi te medgeneracijske razprave je tehtanje med pomenom novih znanj (zlasti novih tehnologij) in strukturami, ki so že po svojem bistvu bolj konzervativne, nenaavadno zahtevno, a tudi plodno. Tehtanje je podobno političnemu pogajanju med sprtimi stranmi. Največja cokla je 'zaustavljena

dinamika med generacijami zaradi zaprtega sistema napredovanja' (str. 32). Če se ustanova znajde v takem položaju, da je obstoj pomembnejši od inovativnosti, si je napovedala svoj lastni konec. Z drugimi besedami: na tem področju imajo danes težave neštete družbene strukture, ker se je z obstoječim načinom razmišljanja (učenec-učitelj, delodajalec-delojemalec ipd.) težko izogniti krizi zaupanja. V medgeneracijski razpravi, ki zaide v razprave o avtoriteti, se zaradi napačnega toka posredovanja enostavno prepreči cirkulacija znanja.

Sylvia Kade predvideva, da se bo morala medgeneracijska razprava na ravni posredovanja znanja spremeniti tudi zaradi zunanjih dejavnikov, zlasti zaradi demografskih sprememb in priseljevanja, vendar bo za medgeneracijski dialog bolje, če bo prišlo do spremembe zaradi notranjih potreb. Na eni strani se je lotila interpretativnega študija izobraževalnih institucij (npr. njihove družbene vloge), na drugi strani pa poskušala pridobiti kakovostne podatke glede na svojo hipotezo o medgeneracijski razpravi.

Vsebinsko je študija sestavljena iz treh delov. Avtorica je v prvem delu analizirala današnje stanje izobraževalnega sistema spričo visokih zahtev t. i. družbe znanja (Lizbonska strategija). V drugem delu je predstavila svoje ugotovitve z ozirom na ključni pojem 'generacijska razprava'. V tretji



del pa je uvrstila izsledke in material za delavnice.

Da bi lahko opisala današnje stanje na tem področju, si je avtorica zamislila pojasnjevalni model hibridne organizacije, ki je kombinacija pritiskov s strani zahtev po modernizaciji izobraževanja, zmanjševanja stroškov reforme in tradicionalnih modelov avtonomnega vodenja, ki temelji na lastni administraciji, članih in relativni tržni naravnosti (sprejemljivosti). Model je pokazal, da je najbolj zaskrbljujoča premoč administracije, ki temelji na številu vpisov in programih. Ker medgeneracijska razprava ni program, ampak metoda dela, je avtorica odkrila kar nekaj kritičnih točk tradicionalnega sistema. Ta sistem se lahko (prvič) obdrži le na račun vseh generacij (vsi bodo na zgubi), še najbolj na račun medgeneracijskega dialoga, zavre pa lahko tudi prehod s starega na 'novejši sistem', ker se spotoma ne ovrednoti novo znanje. Smisel inovativnosti pa je, da poteka na vseh ravneh skupaj s staranjem institucij oziroma njihovih članov.

Nekateri vidiki institucionalnega življenja so še posebej težki. Upravljanje teži k status quo. Na tej ravni je skoraj nemogoče govoriti o inovativnosti. Več možnosti za inovativne spremembe vodenja je tam, kjer se načrtno gradi na zaupanju starejše generacije v mlajšo (in obratno), pri čemer pa je treba poudariti, da je levji delež sprememb prav zaupanje samo.

Kako težak je prodor inovativnosti v izobraževalne strukture, kaže problem zagotavljanja delovnega mesta. Ker kakovost ni samo v inovativnosti, je vprašanje o socialni varnosti zaposlenih utemeljeno. Brez socialne varnosti so vprašljivi tudi inovativni potenciali mladih, zaradi česar bo današnja mlajša generacija še bolj negativno razpoložena do novih sodelavcev v prihodnosti, kot je današnja starejša generacija do mladih. Sylvia Kade tu vskoči s svojima predlogoma medgeneracijske pravičnosti in večje pozornosti do razmerja med spoloma.

Tretji strukturalni element izobraževalnih institucij je struktura znanja, ta omogoči pomembne spremembe na organizacijski ravni in v organiziranem učenju. Raziskovanje organiziranosti znanja skupaj z novimi strukturami znanja naj bi zmanjšalo vpliv dejavnika bolj ali manj usposobljenih učiteljev (posredovalcev znanja) in prej omenjenih elementov vodenja in socialne varnosti, uporaba novih tehnik posredovanja znanja (npr. intranet ter druge možnosti, ki jih ponuja informacijska tehnologija) pa naj bi izboljšala komunikacijo med vsemi udeleženi.

Celotna razprava v študiji se nagiba tako k institucionalni prenovi starajočih se ustanov in kreptvi medgeneracijskega zaupanja. Čeprav na prvi pogled ni to nič novega, je ključnega pomena teža, ki se pripisuje (med)generacijski razpravi. Ta vključuje medsebojno priznanje, temeljno spo-



štovanje in podobno, vendar ne kot cilj, ampak kot metodo. Avtorica upošteva dejstvo, da lahko na osnovi formalnega spoštovanja pride do posebne oblike medsebojnega priznavanja, ki še vedno ohranja nekatere tradicionalne strukture, kot je prednost poznavanja struktur, pogoji dela in možnosti, ki jih mladi še nimajo. Tako medsebojno priznavanje je še generacijsko polarizirano in se kaže tudi v manjši ustvarjalnosti. Nasprotno pa se delo na medgeneracijskem zaupanju obrestuje tako na ravni upravljanja, izobraževalnih struktur kakor tudi strukturiranja novih znanj.

Glede na predstavitev problematike se postavlja vprašanje, komu je knjiga res namenjena oz. ali je to tisto, kar je pričakoval na-

ročnik študije. Zdi se, da so glavni naslovniki izobraževalne ustanove vseživljenjskega učenja, ki imajo bolj ohlapno institucionalno strukturo in manj zavezujoče članstvo. Če bi bila študija namenjena le njim, je preobsežna in preveč zahtevna. Med naslovniki so seveda tudi tisti, ki bodo morali knjigo prebrati, ker je napisana kot učbenik, ker bodo v njej našli koristne primerjalne podatke o temah, pojavih in pojmovanjih, ki jih bodo lahko uporabili v iskanju zaposlitve ali razvijanju lastne podjetniške iniciative, pa tudi tiste, ki jo bodo uporabljali kot delovno gradivo.

Ni pa to popoln odgovor na zastavljeno vprašanje.

Anton Mlinar

---

**Antun Škvorčević, *Gostoprilstvo Katoličke Crkve prognanim slovenskim svečenicima u Požegi (1941-1942)*, Biskupski ordinarijat, Požega 2008, 125 str., ISBN 978-953-97579-7-5.**

Kot začetni zvezek novo zastavljene zgodovinske knjižnice požeške škofije (Bibliotheca historica Dioecesis Poseganae) je njen prvi voditelj mons. dr. Antun Škvorčević pripravil objavo zgodovinske dokumentacije o delu zagrebške nadškofije za slovenske duhovnike, ki so jih nacisti izgnali v prvih mesecih okupacije slo-

venskega ozemlja leta 1941. Gre za skupino duhovnikov, v večini s področja Lavantinske škofije, ki so našli zatočišče v nadškofijskem konviktu v Slavonski Požegi. Nekdanji jezuitski kolegij, ki je po ukinitvi reda postal zagrebška škofijska izobraževalna ustanova, danes služi kot škofijski dom nove požeške škofije (ustanovljena je bila leta 1997). V njenem zgodovinskem arhivu se nahaja gradivo, ki govori o bivanju slovenskih duhovnikov v tej ustanovi, deloma tudi o drugih slovenskih izgnancih, ki so se znašli v zbirnem taborišču na obrobju Po-

žege. Ker se na ozemlju škofije nahaja kraj Jasenovac, z ostanki nekdanjega koncentracijskega taborišča, je bilo v ritem škofijske skupnosti vključeno obhajanje dneva 'očiščenja spomina in ohranjanje spomina na mučence'.

Praznovanje godu blaženega zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca, drugega zavetnika požeške škofije, februarja 2007 je bilo povod za spomin 65-letnice zgodovinskega dogajanja na začetku druge svetovne vojne, ki je močno prizadelo lavantinsko škofijo. Del praznovanja je bil posvet na temo izgnanih duhovnikov (Šezdeset i peta godišnjica progona slovenskih svečenika i njihova boravka u požeškoj Kolegiji), razstava arhivskega gradiva in liturgični shod (predsedoval mu je mariborski nadškof-metropolit dr. Franc Kramberger). Predstavljeno je bilo predavanje z naslovom Duhovniki lavantinske (mariborske) škofije - izgnanci na Hrvaškem (objavljeno je bilo v zborniku U služanju Božjemu narodu, Požega 2007), škof mons. dr. A. Škvorčević pa je udeleženec seznanil z dejavnostmi za sprejem slovenskih duhovnikov, za katere se je zavzel nadškof dr. A. Stepinac, škofijska Karitas in nekateri duhovniki zagrebške nadškofije. Razširjeno in bistveno dopolnjeno je sedaj njegovo predavanje objavljeno v monografiji, ki jo predstavljamo. Publikacija je izšla ob obisku duhovnikov mariborske nadškofije v požeški škofiji junija 2008.

Vsebinsko je razpravo mogoče razdeliti na dva sklopa. V prvem delu so predstavljene okoliščine prihoda slovenskih duhovnikov in redovnikov v Neodvisno državo Hrvaško, vprašanja njihove namestitve, uvajanja v hrvaške razmere (tudi učenja hrvaškega jezika in hrvaške zgodovine), problemi, povezani z njihovim vzdrževanjem in nato iskanjem možnosti, da so se vključili v pastoralno delo zagrebške ter djakovsko-sremske škofije. Tako na temelju arhivskih poročil iz uradnega poslovanja in poznejših pričevanj udeležencev spremljamo prihajanje slovenskih izgnanih duhovnikov na Hrvaško od 5. julija 1941 dalje, ko je bila iz zbirnega taborišča v Rajhenburgu odposlana prva in največja skupina izgnanih duhovnikov in redovnikov (skupaj 215): 175 škofijskih duhovnikov, 39 redovnikov in ena redovnica. Po dogovoru med nadškofom dr. A. Stepincem in oblastmi NDH so bili redovnica in redovniki sprejeti v njihove redovne skupnosti, 68 mlajših škofijskih duhovnikov je bilo sprejetih v konvikt zagrebške nadškofije v Zagrebu, 111 starejših duhovnikov je pot nadaljevalo v Požego, kjer so jih namestili v prostore tamkajšnjega konvikta. Ko so v naslednjih tednih prihajale nove skupine slovenskih izgnancev, ki so jih nameščali v požeško zbirno taborišče, med njimi so bili tudi nekateri duhovniki, so le-te kmalu premestili med druge duhovnike, tako se je določen čas v kon-

viktu nahajalo kar 132 slovenskih izgnanih duhovnikov. Že v drugi polovici julija 1941 so se nekateri vrnili v tiste dele Slovenije, ki so jo zasedli Italijani ali Madžari. Po treh mesecih bivanja v konviktu in pripravljanju na novo pastoralno delo so v skladu z dogovorom med hrvaško vlado in zagrebškim nadškofom septembra 1941 začeli odhajati po župnijah nadškofije. Konec januarja 1942 so bili v zavodu samo še štirje ostareli in bolehnii slovenski duhovniki. Razprava vsebuje podatke o posameznem duhovniku, skrbi za njihovo vzdrževanje (poleg državne uprave je moral dobršen del vseh sredstev prispevati nadškof A. Stepinac in škofijska Karitas), o težavah z oblastmi zaradi političnih izjav in kritiziranja režima ter iskanje možnosti, da so jih preselili v drugo okolje, če je postalo bivanje v NDH nevarno.

Drugi del razprave vsebuje priloge: faksimile dokumentov iz zgodovinskega arhiva požeške

škofije ter slikovno gradivo, ki govori o praznovanju spominskega dne ter posveta v Požegi februarja 2007. Obhajanje spomina na izgnane duhovnike je postala posebna vez med mariborsko in požeško škofijo.

Razprava in objava dokumentov pomembno dopolnjujeta informacije, ki so bile o izgonu slovenskih duhovnikov na Hrvaško že doslej zapisane v zgodovino slovenske Cerkve. Hkrati kažeta na vlogo, ki jo je ob tem vprašanju imel zagrebški nadškof dr. A. Stepinac in odkrivata značilnosti režimov, ki so se uveljavili s svetovnim spopadom. Morda bo v prihodnje mogoče na podoben način preučiti še usodo preostalih duhovnikov, redovnih sester in bratov, ki so bili izgnani na Hrvaško in so našli zatočišče v drugih okoljih. To bi vsekakor obogatilo poznavanje položaja Cerkve v vojnih razmerah.

Bogdan Kolar



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**4**

**Letnik 68  
Leto 2008**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2008**

# 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. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

## Znanstvena knjižnica TEOF

1. Janez Juhant (ur.), Na poti k resnici in spravi  
s.n. Edo Škulj (ur.), Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. Robert Petkovšek, Heidegger-Index
3. Janez Juhant (ur.), Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. Peter Kvaternik (ur.), V prelomnih časih
5. Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.), Mislec in kolesja ideologij.  
Filozof Janez Janžekovič
6. Miran Špelič OFM, La poverta' 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

## TOMAŽEVA PROSLAVA 2008 / ST. THOMAS FESTIVITY 2008

- 471 Ján Figel'**, Role of higher education and culture for the future of Europe  
*Pomen visokega šolstva in kulture za prihodnost Evrope*

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 479 Ivan Platovnjak DJ**, Duhovni spremljevalec posvečenih žena. Analiza raziskave o duhovnem spremljanju posvečenih žena na Slovenskem  
*Spiritual Companion of Consecrated Women. An Analysis of a Survey on Spiritual Accompaniment of Consecrated Women in Slovenia*
- 497 Katarina Kompan Erzar, Barbara Simonič, Andreja Poljanec**, Afektivna dinamika čustvene ločenosti v zakonski terapiji  
*The Affect Dynamics of Detachment in Marital Therapy*
- 513 Christian Gostečnik OFM**, Krik po očiščenju v težkih travmah in zlorabah  
*Cry for Purification in Severe Trauma and Abuse*
- 529 Jože Krašovec**, Research Results and Perspectives of Theology  
*Rezultati raziskave in perspektive teologije*
- 549 Anja Zalta Bratuž**, Vprašanje izvora zla in vloge človeka v drami božjega: odgovor judovske kabale in analitične psihologije  
*The Question of the Origin of Evil and the Role of Man in the Drama of the Divine: the Answers of Jewish Kabbalah and of Analytic Psychology*
- 557 Marjana Harcet**, Islamsko pravo od idžtihada do taklida  
*Islamic Law from Ijtihad to Taqlid*

## POROČILI / REPORTS

- 569 Andrej Saje**, Ničnost zakona – postopkovne in vsebinske teme. Drugi mednarodni znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov v Zagrebu
- 571 Ana Tomašič**, Mednarodni projekt Re-Creation. Approaches to Religious Education and Personal Development

## OCENE / REVIEWS

- 575 Miran Špelič OFM**, Antika in krščanstvo: spor ali sprava? Zbornik mednarodnega simpozija
- 575 Anton Mlinar**, Giovanni Paolo II. Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore cristiano
- 585 Bogdan Kolar SDB**, Franjo Šanjek, Dominikanci i Hrvati. Osam stoljeća zajedništva (13. – 21. stoljeće)
- 587 Anton Mlinar**, Neil C. Manson in Onora O'Neill, Rethinking Informed Consent in Bioethics
- 592 Simona Šemen**, Alan Clements (ur.). The Voice of Hope: Aung San Suu Kyi, Conversations with Alan Clements
- 596 Maksimilijan Matjaž**, Raymond E. Brown, Uvod v Novo zavezo

**NOVI DOKTORJI / NEW DOCTORS**

**601 Božidar Ogrinc**

**603 Miran Sajovic SDB**

**605 Štefanija Kranjc-Večko**

**607 Navodila sodelavcem**



## Sodelavci te številke

- Ing. Ján Figel'** član Evropske komisije, pristojen za izobraževanje, usposabljanje, kulturo in mlade  
naslov: Rue de la Loi 200; BE-1049 Brussels, Belgija  
e-pošta: *CAB-Figel@ec.europa.eu*
- Prof. dr. Christian Gostečnik OFM** za psihologijo religije na TEOF UL  
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *christian.gostecnik@guest.arnes.si*
- Dr. Marjana Harcet** dr. religiologije  
naslov: Kozlovičeva 13, 6000 Koper  
e-pošta: *marjana.harcet@gmail.com*
- Prof. dr. Bogdan Kolar SDB** za zgodovino Cerkev  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Katarina Kompan Erzar** za psihologijo religije na TEOF UL  
naslov: Frančiškanski družinski inštitut, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *lia-katarina.kompan@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Jože Krašovec** za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL  
naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *joze.krasovec@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Maksimilijan Matjaž** za Sveto pismo Nove zaveze na TEOF UL  
naslov: Slovenska 17, 2000 Maribor  
e-pošta: *maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo  
naslov: Ljubljanska 9 a, 1240 Kamnik  
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Ivan Platovnjak DJ** za teologijo duhovnosti na TEOF UL  
naslov: Ulica Janeza Pavla II. 17, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *ivan.platovnjak@guest.arnes.si*
- Andreja Poljanec, univ. dipl. psih., spec. ZDT** mlada raziskovalka na TEOF UL  
naslov: Dvor 12, 1210 Ljubljana-Šentvid  
e-pošta: *poljanec.andreja@gmail.com*
- As. dr. Andrej Saje** pri katedri za cerkveno pravo TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *andrej.saje@rkc.si*
- Barbara Simonič, univ. dipl. teol., spec. ZDT** mlada raziskovalka na TEOF UL  
naslov: Radegunda 19b, 3330 Mozirje  
e-pošta: *barbara.simonici1@guest.arnes.si*
- Simona Šemen, dipl. teol.** Naslov: Ljubljanska 9 a, 1240 Kamnik  
e-pošta: *simona.semen@varuh-rs.si*
- Doc. dr. Miran Špelič OFM** za zgodovino Cerkev in patrologijo na TEOF UL  
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *miran.spelc@guest.arnes.si*
- Ana Tomašič** študentka TEOF  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *anatomasic@yahoo.com*
- Doc. Dr. Anja Zalta Bratuž** za sociologijo in zgodovino religij na Univerzi na Primorskem  
naslov: Znanstveno in raziskovalno središče, Garibaldijeva 1, 6000 Koper  
e-pošta: *anja.zalta@zrs.upr.si*



Tomaževa proslava

Objavljeni strokovni prispevek (vabljeni predavanj) (1.07)

BV 68 (2008) 4,471-478

UDK 378:316.74(4)

Ján Figel'

## Role of higher education and culture for the future of Europe<sup>1</sup>

*Spoštovani Veliki kancler,  
Spoštovana gospa in gospodje ministri,  
Gospa rektorica in gospod dekan,  
Excelencias, Cives academici,  
Profesorji, študentke in študenti,  
Spoštovani gosti,  
Gospe in gospodje,*

*Vesel sem, da lahko sodelujem na tem jubilejnem srečanju Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Danes praznujemo štirideseto obletnico neprekinjenega dela mariborske enote, čeprav vem, da vaše delo posega celo dlje in obsežneje.*

Distinguished Guests,  
Ladies and Gentlemen,

I am glad to participate in this festive occasion for the Theological Faculty of the University of Ljubljana. I understand today it is 40<sup>th</sup> anniversary of the continuous work of the Maribor unit. But I know – your way of development is richer and longer. Vitality and academic freedom of universities is important sign of overall societal vitality and freedom. So, please, receive my congratulations and all my best wishes for the future.

### The need for reforms in higher education

The idea of the university was conceived and developed in Europe. Since the Middle Ages universities have been to the fore in

<sup>1</sup> Evropski komisar Ján Figel' je imel to predavanje na Tomaževi proslavi v Mariboru 3. 3. 2008. Članek je objavljen tudi na komisarjevi spletni strani: [http://ec.europa.eu/commission\\_barroso/figel/speeches/docs/08\\_03\\_03\\_maribor\\_theology\\_faculty\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/commission_barroso/figel/speeches/docs/08_03_03_maribor_theology_faculty_en.pdf)

developing knowledge, seeking truth and in defining values - human rights, dignity of person, democracy, respect for the opinions and beliefs of others. In short, universities have been important building blocks of modern Europe. And we look to them still today in a number of ways - to help guide the process of European integration; to help preserve cultural diversity while at the same promoting intercultural understanding. Universities are crucial for Europe's growth, jobs and social cohesion. However, it is equally clear that in many cases they are not in a position to deliver their full potential.

Most are not well prepared for the increasing challenges and this has resulted in significant performance gaps with respect to research and higher-education systems in other parts of the world.

The main factors explaining this situation are known:

- Fragmentation in rather small national systems and sub-systems;
- Insulation from the needs of the labour market;
- Uniformity and over-regulation;
- Under-funding, both in higher education and research.

But, universities and higher education have never been a higher priority for the EU. In our *Agenda on the Modernisation of Universities* we urge Member states to foster modernisation, restructuring and innovation.

This sense of urgency is also reflected in the renewed Lisbon Agenda. Education - and higher education in particular - are regarded as crucial for the strategy towards era of knowledge and globalisation.

The Commission calls for three types of reforms to tackle these challenges: more funding, better governance, and curricular reforms. I will quickly go through the first two points and then go into curricular reforms in more detail.

Governance reforms should aim at better management of higher-education systems and institutions. In particular, we advocate a new partnership between public authorities and universities. The former would focus on developing the system as a whole, while universities would enjoy real autonomy and responsibility for managing their own strategy, priorities and resources.

Funding reforms are about increased and more efficient funding, through targeted investment in quality, innovation and reforms. This would enable universities to convince stakeholders that they will get good value for their money. The case for investing in universities - provided they are modernised, focussed and effective - is strong.

## Curricular Reform: The Bologna Process

The third point – curricular reforms – is related to the Bologna Process; and this is why I would like to expand on it a bit longer. I also feel that it may have some specific relevance for the future of theological studies.

What is the Bologna Process about? In a way, it is about re-establishing a Europe-wide area of academic mobility as it existed in the Middle Ages and at the beginning of the modern period. Incidentally, that was also the time when theology was still the dominant university subject, side by side with the liberal arts of the *trivium* and the *quadrivium*.

One of the emblematic personalities of this era is Erasmus of Rotterdam, the man after whom we have named our flagship mobility programme. He was also theologian and humanist.

Things have changed a lot since the time of Erasmus. Theology passed the lead to Law in the 17<sup>th</sup> century, and then it went on to the sciences and engineering in the 19<sup>th</sup> century.

The number of universities and other higher-education institutions has grown steadily, until it literally exploded in the past few decades. Participation rates grew accordingly, from the chosen few that enjoyed the privilege of higher education in the 15<sup>th</sup> or 16<sup>th</sup> century to the so-called “massification” of higher education today.

Higher education structures, based on the *Baccalaureus*, the *Magister*, the *Licentiatius* and the *Doctor* in most European universities, were subject to national reforms during the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Countries invented their own very specific degrees, with the result that academic mobility became increasingly difficult.

But hurdles to mobility were not the only problems for higher education in many European countries by the end of the last decade. Programmes were too long in many countries and fields, and drop-out rates unacceptably high. Consequently, the cost of education was too high for students, households, and public authorities. Also, graduates would sometimes enter the labour market very late – at 28 or 30.

There was often a mismatch between the profiles of graduates and the needs of the labour market and, as a result, unemployment among graduates was high in many countries. Finally, there was the problem of recognition, both within Europe and also for non-European students after their return to their home countries. This was because the long one-cycle degrees in many parts of Europe were not compatible with the undergraduate/graduate system that was prevalent in most parts of the world.

The Erasmus programme, which started in 1987, brought many of these aspects to the fore. The Commission reacted by proposing tools for transparency and quality assessment; such as the European Credit Transfer System, the Diploma Supplement, Thematic Networks, etc.

By the end of the 1990s, most European countries agreed it was high time to go beyond purely national reforms and to take a more co-ordinated European approach. The vision of a European Higher Education Area – to be achieved through the Bologna Process – was born. Slovenia is a part of this from the beginning.

The Bologna Declaration proposed a system of easily comparable degrees, structured in two cycles and combined with a credit system and appropriate quality assurance procedures. Tomorrow in Brussels we launch the European Quality Assurance Register.

Such comparisons highlighted specific problems in certain countries and areas while making it clear that there was a European dimension to these issues. This is crucial: we are talking about challenges that require a European approach rather than national or regional ones. This explains why the process developed so fast from the start, with ever more countries knocking on the door to join. Today, as you know, there are as many as 46 participating countries. E.g. Kirgizstan and Israel as non-European countries applied for membership as well.

There is no doubt that the EU policies for higher education and the Bologna process are driven by the same spirit and support each other.

## **The case of theology**

Representatives of the regulated professions, like law, medicine and engineering, have in the past years often declared that they felt unconcerned by the structural changes intended by the Bologna Process: although their disciplines were confronted with similar challenges as the ones I described, they simply wanted to maintain their traditional long one-cycle degrees.

Similar positions could be heard from some departments of theology. However, I would argue that the Bologna Process is not only relevant, but can indeed come to the revitalization of theology as a discipline taught in higher-education institutions.

Theological faculties, generally speaking, do not suffer from overcrowding, unlike – say – business studies or law. On the contrary, in most countries student enrollments in theology have been de-

clining for many years. In times of scarce public funding for higher education this inevitably reopens the debate, at least at public universities, on theology as an academic discipline.

I think the solution to these problems is *inter alia* a thorough reform of study structures and contents. This is nothing new to university-based theology, as you know better than I do: perpetual change was a constant of its development since the setting up of the very first universities. The motto "*ecclesia semper reformanda*" equally applies to theological studies.

### **Theology and "Bologna"**

But it will not suffice to deal with the challenges of departments and schools of theology. This is where the Bologna Process comes in. The key words emerging from Bologna are curricular reform, employability, multi-disciplinarity and networking of institutions. Bachelor – and Master – Programmes should be combined with programmes from other disciplines which can attract young people from Europe and beyond.

The hermeneutic and methodological skills and tools that a Bachelor degree in theology of 3 or 4 years can provide are applicable and useful far beyond the realms of theology and religious pedagogy. In particular when combined with elements from business studies, psychology, journalism or other disciplines. Of course they can also serve as a sound basis for a Master programme in a related area.

Bologna is also about strengthening the European dimension of higher education, for example through study courses offered by two or more higher-education institutions in different countries, leading to a joint degree.

I can imagine that in the spirit that characterizes the CCEE you might develop innovative joint programmes that would provide unique study possibilities to interested people from all over the world. I am convinced that study programmes in theology and religious pedagogy can benefit greatly from a curricular reform along these lines.

As for any other field of study, persuading young people to take up theology cannot be about a simple change in structure: what counts is content, employability, societal perspective and personal development. Gone are the days when the career prospect of a young student of theology lead straight to priesthood. But space for application today is broader and more diverse.

Today universities and other higher-education institutions have the responsibility to equip their students with the kind of knowled-

ge and skills that will turn them into employable graduates – and not only in the specific field have they studied. This responsibility applies to theology schools and departments, and not only to those of the Roman Catholic confession, who have been committed to the objectives of the European Higher Education Area when the Holy See joined the Bologna Process.

In most participating countries the governments have taken the necessary steps to adjust their higher-education legislation to the objectives of the Bologna process. Also most university rectors and presidents are actively supporting the reforms. Now the responsibility lies with the public authorities, the departments, the professional associations, the professors and the students. I encourage all of you to subscribe to the goal of making Slovenia as a part of the European Higher Education Area an attractive place for students, teachers and researchers from Europe as well as from other parts of the world.

## **Culture**

In the near future, more than ever, more will be expected from our intellectuals: among other things – unbiased judgement, the ability to identify realistic and imaginative solutions, and a single-minded determination to serve the common good.

Today's schools and universities have a heavier civic responsibility than in the past, because we expect them to prepare our young people for the knowledge economy and for a complex world where we are all increasingly interdependent. Developing creativity and fostering the ability to deal with different cultures will certainly give an important contribution to the quality of education and training systems. I am grateful to Slovenian Presidency for embracing the theme of creativity and innovation through education and culture. This week I am going to officially propose to declare 2009 as European Year of creativity and innovation.

Clearly, learning about our own history and culture is the starting point. However, this knowledge should prepare us to understand other societies and cultures. Getting to know one's roots should never become an end in itself, but a means towards higher goals. In other words, it should not be directed towards exclusion and closeness, but towards inclusion and openness.

Open-mindedness and cross-cultural skills have always been important but are becoming more so as Europe seeks to balance its heritage of shared values with the promotion of cultural diversity. We all know that this is a very difficult exercise; but it is worth the



effort, because so much is at stake in the quest for a balance between the self and the other (P. Ricoeur).

And I believe my words will find an attentive audience today. This University has been a meeting point of different cultures since its foundation. You have learned through your own history the importance of respecting the other and – above all – of receiving the other's respect.

You, more than many others, are in a privileged position to contribute to the struggle that is implicit in *"Unity in Diversity"*. This remains a brilliant definition of our united Europe (*Uni-versity*).

Attention to Europe's diversity of cultures is more than a simple political call; it is also an explicit action of the EU. E.g., this year we celebrate the European Year of Intercultural Dialogue, which we launched in Ljubljana at the beginning of January.

The objectives of the Year are: respect of cultural diversity, promotion of EU citizenship and openness to the world. Instead of commenting and complaining about complexities of multicultural Europe, we need to promote more active intercultural approach – dialogue and respect, we have to build more together. To live together means more than to exist together.

Intercultural dialogue represents a long term objective for the European Union. In fact, intercultural dialogue plays the role of catalyst by promoting integration in many policy areas. Integration = participation, not absorption, not assimilation.

Arts and cultural education could also contribute positively to this project. In fact, arts education encourages creativity, flexible thinking and adaptability, essential elements in our societies. Arts education also helps to build communication skills, to develop intercultural understanding and to establish identity.

Education – from pre-school to post-graduate – is essential to affirm and defend fundamental ethical, civic and social values such as respect for human dignity, citizenship, equality and tolerance.

Education unites! And culture defines our values! Therefore, education and culture represent the road towards Europe as a community of people, community of shared values. This was a dream of our founding fathers, not Europe as a market and trade only. Therefore quality and access to education, cultural awareness and respect for different identity are important for living together. And where knowledge meets, recognize and accept universal human values, a wise, cohesive society is growing. I wish you all, the faculty and students to distinguish between information, knowledge and wisdom. And I wish Slovenia and Europe to proceed from info-society to knowledge one, but to stick always to the top ambition – to form a wise society.

## Conclusion

*Historia magistra vitae est.* 40 years – it is a great symbol of potential human maturity and a new hope. In 1968 Yugoslavia was deeply in communist regime, building unity without freedom. But sunrise was coming. At the same year, thousands of my compatriots from then Czechoslovakia fled through your territory when the Soviet military invaded our country and oppressed Prague Spring reform movement. Less than a generation ago you have started uneasy road towards free, independent state of Slovenia. 10 years ago Slovenia started its negotiations with the EU on accession. Today you preside in our community which is united in freedom. We have got great legacy of peace, freedom, rule of law, common Europe. We have to remember, be grateful for it, and share this legacy with others, namely with the Western Balkan countries, and responsibly shape our future.

I wish this Faculty and the whole University a lot of support, vitality and inspiration. *Vivat, frescat, floreat Academia! Ad multos annos!*

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 BV 68 (2008) 4,479-495  
 UDK 272-788-055.2:272-58-473

Ivan Platovnjak DJ

## Duhovni spremljevalec posvečenih žena

### Analiza raziskave o duhovnem spremljanju posvečenih žena na Slovenskem

*Povzetek:* V članku avtor analizira rezultate osemdesetih izpolnjenih anket o duhovnem spremljanju posvečenih žena. Na anketo je odgovorilo več kot polovica vseh posvečenih žena na Slovenskem, ki imajo redno duhovno spremljanje, zato so rezultati reprezentativni in vredni upoštevanja. Analiza je potrdila predpostavko, da se v glavnem izpolnjujejo smernice cerkvenih dokumentov glede svobode vesti v duhovnem spremljanju in izbire osebnega duhovnega spremljevalca, poznavanje karizme posvečenega življenja s strani spremljevalcev in možnosti izbire posvečene žene (sosestre) za spremljevalko. Hkrati pa je pokazala, da je včasih ogrožena potrebna svoboda pri tistih, ki imajo za svojo duhovno spremljevalko lastno predstojnico. Pokazala se je potreba po večjem ovrednotenju duhovnega spremljanja po drugi posvečeni ženi (sosestri, ne predstojnici) in ločevanju spovedi in spremljanja ter predstojniškega spremljanja in rednega osebnega duhovnega spremljanja.

*Gljučne besede:* duhovno spremljanje (vodstvo); duhovno spremljanje posvečenih žena; spremljanje predstojnice; posvečena žena; posvečeno življenje; redni spovednik; duhovni spremljevalec.

*Abstract:* **Spiritual Companion of Consecrated Women. An Analysis of a Survey on Spiritual Accompaniment of Consecrated Women in Slovenia**

In the paper the author analyzes the results of eighty filled-in questionnaires about the spiritual accompaniment of consecrated women. The survey was answered by more than a half of all consecrated women in Slovenia having a regular spiritual accompaniment, therefore the results can be deemed representative and well worth of consideration. The analysis has confirmed the hypothesis that the directives of the church documents have been largely fulfilled: the freedom of conscience concerning spiritual accompaniment and the choice of a personal spiritual companion, the knowledge of the charisma of consecrated life by the companions and the possibility of choosing a consecrated woman (a fellow sister) as the companion. At the same time it has shown that the necessary freedom is sometimes endangered with those having their own superior as the spiritual companion. The survey has shown a need for giving greater value to spiritual accompaniment by another consecrated woman (a fellow sister, not a superior), for distinguishing between confession and accompaniment as well as between the accompaniment by a superior and the regular personal spiritual accompaniment.

*Key words:* spiritual accompaniment (direction), spiritual accompaniment of consecrated women, accompaniment by a superior, consecrated woman, consecrated life, regular confessor, spiritual companion.

## Okvir raziskave

Splošni namen ankete, ki je bila razposlana v marcu 2007, je bil razložen v njenem začetku: »S pričujočo anketo bi rad ugotovil, kako je urejeno duhovno spremljanje v ženskih redovnih kongregacijah ali v drugih oblikah posvečenega življenja v Sloveniji in kakšen je pogled slovenskih posvečenih žena na to vrsto osebne duhovne pomoči« (Anketa).

Ker je bila anketa precej obširna, vsebovala je sedemintrideset vprašanj, se bomo v tej analizi raziskave omejili predvsem na vprašanje, kdo je 'duhovni spremljevalec posvečenih žena'.<sup>1</sup> V nadaljnjih člankih pa se bomo posvetili tudi analizi drugih podatkov, ki smo jih dobili s pomočjo ankete.

Najprej bomo poskušali prikazati nauk cerkvenega učiteljstva o duhovnem spremljevalcu posvečenih žena. Cerkvni dokumenti, ki govorijo o duhovnem spremljanju, se najpogosteje obračajo hkrati na vse osebe posvečenega življenja razen v nekaterih primerih, ki so bolj specifični za posvečene žene in njihove ustanove. Predpostavljamo, da so smernice cerkvenih dokumentov, še posebej glede svobode vesti in izbire osebne duhovne spremljevalca, spremljanja predstojnic, spremljevalčevega poznavanja karizme posvečenega življenja in možnosti izbire posvečene žene (sosestre) za spremljevalko, dejansko upoštevane pri duhovnem spremljanju posvečenih žena v Sloveniji.

Koliko ta predpostavka dejansko drži, bomo videli iz analize odgovorov na vprašanja, ki se dotikajo teh področij. V sklepu pa bomo poskušali izluščiti temeljna spoznanja te raziskave in možne smernice za bolj rodovitno duhovno spremljanje posvečenih žena.

## Duhovni spremljevalec posvečenih oseb v luči cerkvenih dokumentov

Dokument *Potissimum institutioni* poudarja, da je ena izmed temeljnih nalog odgovornih za začetno vzgojo »skrb, da bodo novinci ter mladi redovniki in redovnice dejansko vodeni po duhovnem voditelju« (30). Prav tako naglašja, da morajo vedno spoštovati pristojnosti svojega spovednika in duhovnega spremljevalca ter da ti ne smejo zahtevati, da jih izberejo za lastnega duhovnega spremljevalca.

---

<sup>1</sup> Čeprav bom običajno uporabljal besedo »duhovni spremljevalec«, s tem ne mislim samo na moške spremljevalce, temveč tudi na ženske. Včasih bo to tudi izrecno povedano.

Vedno se mora spoštovati njihova svoboda vesti in možnost izbire lastnega duhovnega spremljevalca, kar je poudaril že drugi vatikanski cerkveni zbor v 14. točki dokumenta *Perfectae caritatis*. Da bi bilo možno to vedno ohranjati in varovati, predlagajo delitev vlog pri vzgoji posvečenih oseb, pri čemer pa je potrebno vedno spoštovati pristojnosti drug drugega.<sup>2</sup>

Proces vzgoje oseb posvečenega življenja se ne konča z zaključkom začetne vzgoje, temveč se nadaljuje skozi vse življenje. Dokument *Potissimum institutioni* še posebej daje zelo jasna navodila glede duhovnega voditelja: »V vsaki ustanovi naj predstojniki določijo odgovornega za trajno formacijo. Prav tako je potrebno poskrbeti, da bodo redovniki lahko imeli na razpolago v vsem svojem življenju duhovnega voditelja ali svetovalca, v skladu s pedagogiko, uporabljeno že v začetni vzgoji, in v skladu s svojo doseženo zrelostjo ter z okoliščinami, v katerih živijo« (71).

Dokument poudari predvsem dvoje: 1. Ni dovolj samo imenovanje odgovornega za trajno formacijo, temveč je potrebno posvečenim osebam ponuditi konkretno možnost, da lahko izberejo in imajo osebnega duhovnega voditelja. 2. Za čim večjo zaščito svobode vesti in izbire je pomembno, da je na razpolago več duhovnih voditeljev.<sup>3</sup>

Temeljna naloga duhovnega spremljanja v trajni formaciji posvečene osebe je predvsem v rasti zvestobe posvetitve Bogu, in to po karizmi ustanove posvečenega življenja, v kateri je ta naredila slovesne zaobljube. Ta cilj predpostavlja, da duhovni spremljevalec to karizmo zelo dobro pozna (DCVR 21; BŽ 36), kajti le tako ji bo mogel pomagati na poti postopnega in nenehnega spreobračanja in oblikovanja po karizmi ustanove.

Nekateri dokumenti spodbujajo ženske ustanove, naj določijo svoje članice, ki so primerno usposobljene, za duhovno spremljanje (EE 47; PI 71). Menimo, da bi bilo zelo dobro, ko bi se to še bolj ovrednotilo. Marsikdaj bi lahko bilo duhovno spremljanje posvečene žene po njeni sosesstri veliko bolj rodovitno za njeno osebnostno, duhovno in občestveno/sestrsko rast. Če je duhovni voditelj škofijski ali redovni duhovnik, je vedno oddaljen od karizme njene ustanove, pa čeprav jo lahko zelo dobro pozna.<sup>4</sup> Tako ne more dati spremljani posvečeni ženi

<sup>2</sup> Temeljitejšo razlago o duhovnem spremljanju v začetni vzgoji posvečenih oseb glej Platovnjak (2007, 541-544).

<sup>3</sup> PI 63 poudarja, naj bo »vsaj en redovnik« uradno določen za duhovnega voditelja oseb z začasnimi zaobljubami. V tej številki pa že kaže na primernost, da je na razpolago več duhovnih voditeljev za posvečene osebe v nenehni vzgoji. Toda neposredno ne potrjuje potrebnosti, da so tudi uradno določeni.

<sup>4</sup> Cerkveni dokumenti povsem nedvoumno poudarjajo pomembnost in nujnost poznavanja karizme in duhovnosti ustanov, ki ji pripadajo posvečene osebe in jih

možnosti neposrednega oblikovanja v karizmi, po kateri je poklicana, da se oblikuje po Kristusu in hodi za njim z zaobljubami evangeljskih svetov. S tem bi bila rešena tudi njihova – včasih nezdrava odvisnost od škofijskih duhovnikov in moških ustanov, kar razkrivajo še posebej nekateri interventi koncilskih očetov (Platovnjak 2001, 108-110), in hkrati tudi pomanjkanje duhovnih spremljevalcev zanje.

## Predstavitev raziskave

Raziskavo smo omejili samo na posvečene žene, kot je razvidno iz naslova, in še to samo na tiste, ki živijo v Sloveniji in imajo trenutno duhovnega/o spremljevalca/ko. Ker naj bi zaradi svojega poslanstva predstojnice vedele, katera ima ali nima duhovnega/o spremljevalca/ko, smo anketo poslali po elektronski pošti ali po navadni pošti provincialni predstojnici redovne ustanove ali druge oblike posvečenega življenja, s katero smo se prej dogovorili in je bila pripravljena sodelovati.<sup>5</sup> Da bi se zmanjšali stroški ankete, smo se dogovorili, da anketo posredujejo predstojnicam njihovih skupnosti, le-te pa jo posredujejo samo tisti posvečeni ženi, ki ima trenutno duhovnega/o spremljevalca/ko. Ko jo izpolni, jo sama pošlje na naš naslov. Tako je bila zagotovljena tudi anonimnost ankete. Do konca aprila 2007 smo prejeli 80 izpolnjenih anket.

Anketo je sprejelo 10 ženskih redovnih družb (stanje 31. 12. 2006).<sup>6</sup> V njih je bilo 536 redovnic. Dve družbi nista dali nobenega odgovora. V njih je 151 redovnic. Tako je anketa zajela 385 redovnic. Ker je bila dana redovnicam, ki imajo duhovnega/o spremljevalca/ko, so izbiro naredile že njihove predstojnice.

V anketo smo poskušali zaobjeti tudi posvečene žene v svetnih ustanovah posvečenega življenja, ki jih je 6. V njih je 45 posvečenih žena. Odgovorile so tri ustanove (v njih je približno 30 žena), od tega ena celo stoodstotno. Vseh odgovorov je bilo 8.

Od posvečenih žena, ki so izpolnile anketo, ima od 80 anketirank večne zaobljube kar 57 (71,3 %);časne zaobljube 15 (18,8 %); novinke so 3 (3,8 %) in kandidatke/postulantke 4 (5 %). Le ena anketiranka ni izpolnila tega vprašanja. Tako jih spada od vseh anketiranih

---

spremlja škofijski duhovnik ali redovnik druge ustanove (EE 47; BŽ 36).

<sup>5</sup> Sedem 'provincialnih' predstojnic (od 18) nam je že v telefonskem pogovoru nakazalo (štirih nismo mogli niti dobiti), da ne želijo sodelovati pri tej anketi-raziskavi, ker tako rekoč nimajo duhovnega spremljanja v dobesednem pomenu ali pa se jim ne zdi koristno. V vseh teh družbah je po statistiki z 31. 12. 2006 76 redovnic. Od teh redovnih sester ima gotovo redno duhovno spremljanje 13 sester, ker spada jo v ustanovo, kjer je po njihovi konstituciji vsaka sestra duhovno spremljana.

<sup>6</sup> Podatke o številu posvečenih žena v Sloveniji smo dobili na KORUS-u dne, 27. 3. 2007.

71,3 % v trajno formacijo, 27,6 % pa v začetno (kandidatke/postulantke še ne spadajo neposredno v družbo ali ustanovo, toda vključene so že v neke vrste začetno vzgojo).

Dne 31. 12. 2006 je bilo vseh posvečenih žena v Sloveniji: 606 sester z večnimi zaobljubami, 29 z začasnimi zaobljubami, 6 novink in 16 kandidatk/postulantk). Njihova povprečna starost je bila 61,7 let. Povprečna starost posvečenih žena, ki so odgovorile na anketo, je 39 let. Torej so v večini odgovarjale mlajše.

Koliko se lahko zanesemo, da so dobile anketo v roko resnično vse posvečene žene, ki imajo duhovno spremljanje? Čeprav je bila anketa anonimna, je bilo v njej tudi vprašanje, kateri družbi pripadajo. Na vprašanje so lahko svobodno odgovorile. Samo dve nista izpolnili tega okenca. Tako lahko vidimo, kateri družbi pripada posvečena žena, ki je izpolnila anketo. Ker smo zagotovili anonimnost, lahko rečemo samo to, da so jo v večini izpolnile posvečene žene, ki spadajo v družbe predvsem z vzgojnim apostolatom. Najmanj pa so odgovorile družbe s karitativnim apostolatom. Iz dveh družb jih je odgovorilo skoraj polovica; iz ene skoraj tretjina; nekatere družbe 20 %, druge pa 10 %.

Glede na poznavanje stanja lahko rečemo, da je anketa zagotovo zajela več kot dobro polovico vseh posvečenih žena, ki imajo duhovno spremljanje. V družbah, ki so odgovarjale, je namreč tudi precej starejših redovnic, ki niso imele nikdar duhovnega spremljanja, ker to v njihovi družbi v času njihove začetne vzgoje ni bilo običajno, kot so med drugim jasno zapisale tudi nekatere anketiranke.

Posvečene žene, ki so odgovorile na anketo, so tudi precej izobražene. Kar 51,3 % jih ima visokošolsko izobrazbo (od teh jih ima 1,3 % doktorski in 6,3 % magistrski študij). 6,3 % jih ima višješolsko izobrazbo in 25 % srednješolsko/gimnazijsko izobrazbo.

Vsekakor je dobljen vzorec dovolj velik in do neke mere reprezentativen, da omogoča videti stanje duhovnega spremljanja posvečenih žena, še posebej za posvečene žene v začetni vzgoji, saj je teh odgovorilo skoraj polovico. Anketa je vsebovala 37 vprašanj, ki so kvantitativnega in kvalitativnega značaja. Vsako kvantitativno vprašanje je vključevalo odgovor »drugo« in možnost, da so anketiranke lahko prosto dopisale odgovor, ki ga morebiti nismo ponudili.

## **Analiza ankete: kdo je duhovni spremljevalec posvečenih žena**

V analizi se bomo predvsem dotaknili odgovorov na vprašanja, iz katerih moremo razbrati: kdo je njihov spremljevalec, zakaj so ga izbrale, koliko je star, kakšna je njegova izobrazba, na kakšne kvalitete



so pozorne pri izbiranju itd. Tako bomo lahko videli, koliko so dejansko upošteevane smernice cerkvenih dokumentov.

V vprašanju št. 1 (Tabela št. 1) »*Kdo je vaš duhovni spremljevalec?*«<sup>7</sup> so posvečene žene lahko obkrožile primeren odgovor.

**Tabela št. 1**

	Ponujeni odgovor:	štev.	%
1	redovnik duhovnik	34	42,5
2	duhovnik	20	25
3	stalni spovednik	12	15
4	lastna predstojnica	10	12,5
5	posvečena žena iz lastne redovne ustanove ali oblike posvečenega življenja	2	2,5
6	posvečena žena iz lastne skupnosti oz. hiše	2	2,5
	skupaj	80	100

Vprašanje št. 1

Vidimo, da ima kar 82,5 % anketiranih posvečenih žena za spremljevalce moške (= redovnike duhovnike, škofijske duhovnike in redne spovednike). Med moškimi spremljevalci prevladujejo redovniki duhovniki (42,5 %). Vsekakor je zelo majhno število tistih, ki jih spremljajo posvečene žene (vsega skupaj le 17,5 %), in še to so najpogosteje njihove lastne predstojnice (12,5 %).

Zanimiv podatek je tudi ta, da nobena posvečena žena ni izbrala naslednjih možnih odgovorov, ki so bili ponujeni v anketnem vprašanju št. 1: redovni brat, posvečena žena iz druge redovne ustanove ali oblike posvečenega življenja, lastna vzgojiteljica, laik/inja ali pa drugo.

Ob teh podatkih bi si lahko zastavili kar nekaj vprašanj. Predvsem, zakaj je tako veliko število moških spremljevalcev in zakaj so v večini redovniki duhovniki. Postavlja se tudi vprašanje, zakaj ima okrog 70 % anketirank, ki jih spremljajo posvečene žene, za svojo spremljevalko lastno predstojnico?

#### **4.1 Duhovni spremljevalec – redovnik duhovnik ali škofijski duhovnik**

Pri vprašanju št. 2 (Tabela št. 2) »*Če je vaš redni duhovni spremljevalec duhovnik oz. redovnik duhovnik ali brat oz. laik (moški),*

<sup>7</sup> Besede in stavki v narekovajih so vzeti iz ankete Duhovno spremljanje posvečenih žena 2007 (sestavil Ivan Platovnjak).



*zakaj ste si izbrali njega?»* so lahko izbirale do tri odgovore, tako da so jih označile od 1 (najpomembnejše) do 3. Na ta način so lahko pokazale, kateri razlogi so jih vodili pri izbiri.

**Tabela št. 2**

	Ponujeni odgovor:	Ocena 1		Ocena 2		Ocena 3	
		štev.	%	Štev.	%	štev.	%
1	ker je to običajno	0	0	0	0	1	2,6
2	ker sem lahko povsem svobodno izbirala	5	9,3	9	17,6	3	7,7
3	ker je bil med tistimi, ki so bili priporočeni po vodstvu	1	1,9	4	7,8	4	10,3
4	ker mi je bil določen s strani redovnega vodstva	0	0	0	0	0	0
5	ker sem ga že prej poznala	2	3,7	5	9,8	3	7,7
6	ker sem slišala, da je dober duhovni spremljevalec	9	16,7	3	5,9	5	12,8
7	ker sem čutila, da bom lahko ob njem tudi sama osebno in duhovno zorela	30	55,6	12	23,5	3	7,7
8	ker pozna našo redovno ustanovo/obliko posvečenega življenja in tudi karizmo	1	1,9	2	3,9	9	23,1
9	ker želim imeti hkrati tudi sveto spoved	2	3,7	13	25,5	9	23,1
10	ker se lažje odprem in zaupam moškemu kot ženski	1	1,9	2	3,9	1	2,6
11	drugo	3	5,6	1	2,0	1	2,6
	skupaj	54	100	51	100	39	100

Vprašanje št. 2

Iz odgovorov lahko vidimo, da je prvi in najvažnejši razlog njihovo notranje čutenje, gotovost, da bodo lahko ob duhovnem spremljevalcu osebno in duhovno zorele. Drugi razlog je v želji, da bi lahko imele hkrati tudi sveto spoved. Na tretjem mestu pa sta dva razloga: ker so si ga lahko povsem svobodno izbrale in ker so slišale, da je dober duhovni spremljevalec. Drugi izbrani razlogi ne izstopajo. Vsekakor lahko jasno vidimo, da je na prvem mestu osebno in duhovna kvaliteta duhovnega spremljevalca in da jim je dana možnost, da lahko svobodno izbirajo po notranjem čutenju in svojem razločevanju, ob kom bodo mogle osebno in duhovno rasti. Drugi razlog pa razkriva, da želijo imeti duhovno spremljanje povezano s spovedjo.

Zgovorni so tudi anketni podatki, ki nam povedo, od kod izbirajo svoje spremljevalce. 36,3 % anketirank ima spremljevalca iz Družbe Jezusove, 7,5 % iz OFM (franciškani), 5 % iz OFM<sup>Cap</sup> (kapucini). Manjši odstotek anketirank pa jih ima iz drugih moških in ženskih

redovnih družb/ustanov. 31,3 % anketirank pa ga imajo iz vrst škofijskih duhovnikov (Pri teh podatkih moramo upoštevati, da so zajeti vsi spremljevalci, tako redni spovedniki kot tudi ženske spremljevalke. Seveda pa ima več posvečenih žena istega spremljevalca. To lahko delno razberemo iz ankete, kjer povedo o njegovi starosti in izobrazbi.). Ti podatki nam razkrivajo, da večina posvečenih žena išče spremljevalca, ki pozna in živi posvečeno življenje. Podrobnejši pregled anket pa pokaže, da izbirajo spremljevalca, ki živi podobno karizmo, kot jo živijo same. Toda nobena nima za spremljevalca redovnega brata. Zakaj? Najverjetneje zato, ker je duhovno spremljanje še vedno zelo vezano na zakrament spovedi. Seveda pa moramo upoštevati tudi dejstvo, da je v Sloveniji zelo majhno število redovnih bratov in da jih najverjetneje ni veliko, ki bi bili pripravljeni za to poslanstvo.

Pomemben je tudi podatek, katere odgovore so najmanjkrat izbrale: »ker je tako običajno« in »ker se lažje odprem in zaupam moškemu kot ženski«. Ta dva odgovora nam razkrivata, da tako velik odstotek moških med duhovnimi spremljevalci ni zgolj v tradiciji in tudi ne v tem, da bi se lažje odprle moškemu. Razlogi so najverjetneje že v zgoraj navedenih. Nekaj več pa jih bomo lahko razbrali tudi pri analizi odgovorov, zakaj izbirajo posvečeno ženo za svojo spremljevalko in zakaj imajo rajši za spremljevalca nekoga drugega kot lastno predstojnico.

Nikoli pa ni bil izbran razlog: »ker mi je bil določen s strani redovnega vodstva«. Samo ena je pod 'drugo' navedla: »ker ga je skupnost izbrala za rednega spovednika«. Tako lahko vidimo, da so posvečene žene zelo svobodne pri izbiri in lahko izbirajo glede na svojo osebno, notranje čutenje in po tem, kakšen 'vonj' širi spremljevalec.

#### 4.2 Duhovni spremljevalec – redni spovednik

Kot smo že videli (Tabela št. 1) ima 15 % anketirank rednega spovednika za osebnega duhovnega spremljevalca. Oglejmo si odgovore na vprašanje št. 3 (Tabela št. 3) »Če imate duhovno spremljanje samo v okviru redne spovedi, povejte zakaj?« Izmed 7 ponujenih odgovorov so lahko izbrale tri in jih označile od 1 (najpomembnejše) do 3.

**Tabela št. 3**

	Ponujeni odgovor:	Ocena 1		Ocena 2		Ocena 3	
		Štev.	%	Štev.	%	Štev.	%
1	ker je to običajno	0	0	0	0	0	0
2	ker sem lahko povsem svobodno izbirala	2	16,7	0	0	0	0
3	ker nisem imela druge možnosti	0	0	1	10	0	0

	Ponujeni odgovor:	Ocena 1		Ocena 2		Ocena 3	
		Štev.	%	Štev.	%	Štev.	%
4	ker lažje zaupam spovedniku, ki ga veže spovedna molčečnost	0	0	1	10	0	0
5	ko sem že pri spovedi, lahko hkrati izpostavim tudi druga vprašanja, ki se dotikajo moje duhovne rasti	7	58,3	1	10	1	20
6	ker me spovednik najbolje pozna in mi najlažje svetuje	2	16,7	4	40	3	60
7	ker si spovednik vedno vzame čas zame in mi resnično prisluhne	0	0	2	20	1	20
8	drugo	1	8,3	1	10	0	0
	skupaj	12	100	10	100	5	100

Vprašanje št. 3

Iz odgovorov lahko sklepamo, da je glavni razlog *praktičnost*.<sup>8</sup> Spoved naj bi posvečena žena obhajala vsaj enkrat na mesec (mnoge imajo spoved vsakih 14 dni, nekatere pa tudi vsak teden). In ko je že pri spovedi, uporabi to priložnost, da izpostavi še druga vprašanja, ki se dotikajo njene duhovne rasti. In če ima občutek, da si zanjo vzame vedno čas, da jo v globini pozna in da mu lahko zaupa, je to še toliko lažje.

Samo ena je izbrala odgovor: »ker lažje zaupam spovedniku, ki ga veže spovedna molčečnost«. Toda v svojih odgovorih, ki so jih v anketi dopisale, je tudi pri drugih razvidno, da jim daje veliko notranjo varnost to, da spremljevalce/spovednike veže spovedna molčečnost in da jih ima najmanj polovica hkrati z duhovnim spremljanjem tudi redno spoved.

Seveda pa je v tej povezanosti spremljanja in zakramenta sprave tudi eden izmed največjih problemov, ki se ga velikokrat niti ne zavedamo. Pogosto je namreč težko ločiti, kaj spada v zakramentalno spoved - ki veže spovednika k popolni molčečnosti in ne sme slišana nikdar več uporabiti, tudi ne v odnosu do penitenta, razen če mu ta sam izrecno dovoli, oz. ga prosi - in kaj ne. Tudi če sta duhovni pogovor in spoved jasno ločena, duhovni spremljevalec počasi težko ločuje, kaj je kje slišal. Spovedna molčečnost namreč veže duhovnega spremljevalca in mu ne daje svobode pri uporabi slišane, kar pa je pri duhovnem spremljanju zelo pomembno, saj je poudarek prav na poslušanju.

Na koncu opozorimo na še en pomemben podatek. Nobena posvečena žena ni izbrala razloga »ker je tako običajno«. Le ena je izbrala

<sup>8</sup> Ena izmed anketirank je med razlogi, zakaj ima rada hkrati spoved, napisala: »Praktično je.«

odgovor »ker nisem imela druge možnosti«. To pomeni, da so tudi pri izbiri rednega spovednika za duhovnega spremljevalca svobodne.

### 4.3 Duhovna spremljevalka – posvečena žena

17,5 % anketirank ima za svojo spremljevalko posvečeno ženo, ki je njihova predstojnica ali pa spada v isto ustanovo. Odgovori na vprašanje št. 4. (Tabela št. 4) nam želijo razkriti razloge za takšno izbiro: »Če je vaša redna duhovna spremljevalka posvečena žena/sosestra iz vaše kongregacije ali oblike posvečenega življenja oz. iz druge kongregacije ali oblike posvečenega življenja (ženska), zakaj ste si jo izbrali?« Izmed 12 odgovorov so lahko izbrale tri in jih označile z 1 (najpomembnejše) do 3.

**Tabela št. 4**

	Ponujeni odgovor:	Ocena 1		Ocena 2		Ocena 3	
		štev.	%	štev.	%	štev.	%
1	ker je to običajno	1	7,1	3	25	0	0
2	ker sem lahko povsem svobodno izbirala	1	7,1	0	0	0	0
3	ker je bila med tistimi, ki so bile priporočene po predstojnici	1	7,1	0	0	0	0
4	ker mi je bila določena s strani redovnega vodstva	2	14,3	1	8,3	1	9,1
5	ker sem jo že prej poznala	0	0	1	8,3	1	9,1
6	ker sem slišala, da je dobra duhovna spremljevalka	0	0	1	8,3	0	0
7	ker sem čutila, da bom lahko ob njej tudi sama osebno in duhovno zorela	2	14,3	4	33,3	3	27,3
8	ker ne samo pozna našo redovno ustanovo/obliko posvečenega življenja in karizmo, temveč si tudi prizadeva, da bi jo sama v čim večji meri živela	5	35,7	1	8,3	2	18,2
9	ker želim imeti duhovno spremljanje povsem ločeno od zakramenta spovedi	1	7,1	0	0	0	0
10	ker se lažje odprem ženski/sosestri kot moškemu/duhovniku redovniku ali pa laiku	0	0	0	0	1	9,1
11	ker verjamem, da me bo bolj razumela v moji ženskosti in posvečenem življenju	1	7,1	1	8,3	2	18,2
12	ker se mi zdijo ženske lastnosti zelo pomembne za duhovno spremljanje	0	0	0	0	1	9,1
13	drugo	0	0	0	0	0	0
	skupaj	14	100	12	100	11	100

Prvi razlog izbire je bil predvidljiv, saj je v skladu z razlogi, zakaj cerkveni dokumenti vedno bolj priporočajo, da bi imele za spremljevalko posvečeno ženo: 'ker ne samo pozna našo redovno ustanovo/obliko posvečenega življenja in karizmo, temveč si tudi prizadeva, da bi jo sama v čim večji meri živila'. Na drugem mestu je odgovor, ki je podoben prvemu razlogu, zakaj izbirajo redovnika duhovnika oz. škofijskega duhovnika za spremljevalca: »ker sem čutila, da bom lahko ob njej tudi sama osebnostno in duhovno zorela«. Na tretjem mestu sta dva odgovora: 'ker je tako običajno« in »ker je bila določena s strani redovnega vodstva'. Takšen razlog se ni pojavil pri izbiri redovnega duhovnika ali škofijskega duhovnika za spremljevalca. To pomeni, da je v izbiri posvečene žene za spremljevalko včasih navzoča nesvoboda, neke vrste prisila. To pa je zaskrbljujoče.

Seveda moramo upoštevati, da so skupaj odgovori tako tistih, ki imajo za spremljevalko lastno predstojnico ali pa drugo posvečeno ženo. Pregled posameznih anket pokaže, da je četrti odgovor/razlog navzoč samo pri tistih, ki imajo lastno predstojnico za spremljevalko. Čeprav so tako odgovorile samo 4 anketiranke (torej okrog 30 % odgovarjajočih), nam ta podatek razkriva upravičenost poudarjanja cerkvenih dokumentov, naj ne bodo predstojnice duhovne spremljevalke v dobesednem pomenu in da redni pogovor (ali celo duhovno vodstvo) s predstojnico, ki je predviden po nekaterih konstitucijah, ni oz. ne sme biti nadomestilo za redno duhovno spremljanje, razen če oseba to sama resnično in svobodno želi. Vsekakor pa morata pri takšnem duhovnem spremljanju upoštevati ovire, ki prej ali slej zavestno ali podzavestno nastopijo v tem odnosu (Platovnjak 2007, 541-545).

Presenetljivo pa je, da ima tako malo posvečenih žena za svojo spremljevalko sestro iz lastne ustanove. Zakaj? Ali temu botrujejo možni medsebojni predsodki, ker se preveč poznajo (ker živijo celo v isti skupnosti) in jih je sram pred sestro razkrivati to, kar doživljajo, ali pa ne zaupajo, da bo to, kar bodo povedale, ostalo znotraj spremljanja? Morda pa so zelo redke sestre pripravljene za takšno pomoč? Nekaterne anketiranke so namreč izrazile željo, naj bi se na področju Slovenije bolj poskrbelo, da bi se lahko tudi one same usposobile za duhovno spremljanje.

Razumljivo je, da si ne izberejo za spremljevalca laika oz. laikinje. Toda težje razumljivo je to, da si nobena ne izbere posvečene žene iz druge oblike posvečenega življenja. Morda bi lahko to pomagalo, da bi odpadel kakšen predsodek, ki onemogoča, da bi se zaupale sestre iz lastne ustanove. Ob njej bi lahko bile veliko bolj razumljene v svoji ženskosti kakor ob moškem spremljevalcu, seveda pa bi še vedno ostal problem različnosti karizem in nepopolnega poznavanja karizme posvečenega življenja, ki jo živi spremljanka.

#### 4.4 Duhovna spremljevalka – lastna predstojnica

Videli smo (Tabela št. 1), da ima večina anketirank, ki jih duhovno spremlja posvečena žena, lastno predstojnico za svojo spremljevalko. Ker so nekatere anketiranke v anketi izrazile željo, da bi se pojasnila razlika med duhovnim spremljanjem po predstojnici in po drugem spremljevalcu, je prav, da še bolj osvetlimo to vprašanje. V vprašanju »*Ali je vseeno, če vas duhovno spremlja vaša predstojnica ali pa drugi/a spremljevalec/ka, ki ste si ga/jo osebno in svobodno izbrali? Koga si bolj želite, da vas spremlja?*« so lahko anketiranke še jasneje opredelile svoj odnos do tega, koga imajo rajši za svojega duhovnega spremljevalca. Kar 73,8 % (59) jih je izbralo odgovor »drug/a spremljevalec/ka, ki si ga/jo lahko osebno in svobodno izberem«; 15 % (12) jih ima rajši »lastno predstojnico«; 3,8 % (3) jim je vseeno; 6,3 % (5) pa je izbralo možnost 'drugo', kjer so lahko dopisale svojo pogled glede izbire spremljevalca. Samo ena ni odgovorila na to vprašanje. Vidimo, da večina posvečenih žena v resnici želi imeti za duhovnega spremljevalca tistega, ki ga lahko povsem svobodno izbere in ne lastne predstojnice, četudi bi jo lahko svobodno izbrala. Tako izražajo čut Cerkve, ki tudi predlaga in spodbuja, da se ločita predstojniško duhovno spremljanje in duhovno spremljanje v dobesednem pomenu.

Vsekakor pa je tu odstotek tistih, ki bi želele imeti lastno predstojnico za spremljevalko višji, kot pa tistih, ki jo dejansko imajo (12,5 %, glej Tabela št. 1). To kaže, da si nekatere tudi želijo imeti takšno duhovno spremljanje, toda nekako ga ne morejo ali pa ne zmorejo imeti v svoji konkretni situaciji. Gotovo je potrebno upoštevati najrazličnejše dejavnike, ki spodbujajo ali pa onemogočajo ustvariti potreben varen odnos med njima. Veliko je odvisno tudi od predstojnice same, ali zmore resnično biti v čim večji meri v duhovnem pogovoru le spremljevalka in pustiti povsem v ozadju svojo predstojniško vlogo. To nam razkrivajo tudi nekateri odgovori, ki so jih dale pod 'drugo': »odvisno od usposobljenosti in razmer«; »če bi v predstojnici našla to, kar iščem, bi si tudi njo izbrala«; »tudi predstojnici marsikaj zaupam, če je možno«; »včasih si želim, da bi me poleg duhovnika spremljala tudi predstojnica«; »pomembno je, da živi globoko duhovno življenje«.

Tudi dopisi k odgovoru 'vseeno' nam potrjujejo, da je veliko odvisno od predstojnice same: »le če se ji lahko zares zaupam in mi res pomaga na poti«; »včasih mi je bilo vseeno, ko pa sem doživela zlorabo, mi pa ni več vseeno«; »načeloma vseeno, le če je očitno, da je spremljevalec pokoren Duhu, ki daje dostojanstvo tistemu, ki je spremljan«.

Nekatere anketiranke so zelo poudarile pomembnost tega, da jih spremlja lastna predstojnica, saj to ustvarja med njimi edinst.

Napisale so: »Drugi pride v poštev samo, če bi imela slabo predstojnico«; »Skupnost naj ima enega voditelja. Več voditeljev, več nerazumevanja«; »Imam lastno predstojnico, ker želim imeti duhovno spremljanje ločeno od spovedi«; »To spremljanje mi je bilo vedno dragoceno predvsem zato, ker predstojnica živi v skupnosti z menoj in me pozna, ne le iz mojih besed, ampak iz praktičnega življenja«; »Ta mora biti, saj vidi, kako res živim«, nato pa je še dodala: »Dober pa je še en spremljevalec, s katerim se lahko vse pogovorim.« Pri nekaterih odgovorih lahko vidimo, da jim veliko pomeni, če imajo obe obliki spremljanja in le-to čutijo kot medsebojno dopolnjevanje: »Meni je dobra in potrebna kombinacija obeh«; »Imam drugega spremljevalca, imam pa rada tudi predstojnico kot spremljevalko.«

Razvidno je, da prevladuje želja, da bi jih spremljala lastna predstojnica, toda predvsem kot dopolnilo spremljanja po drugi osebi. Gotovo je potrebno tudi upoštevati razliko med klavzurno in apostolsko skupnostjo. Da bomo še bolj razumeli, zakaj si velika večina posvečenih žena želi drugega spremljevalca, si oglejmo zdaj še rezultate odgovora na vprašanje št. 5 (Tabela št. 5): *»Če si bolj želite, da vas spremlja drug spremljevalec in ne predstojnica, v čem je razlika glede na vašo izkušnjo obeh spremljanj? Kaj doživljate še posebej pri duhovnem spremljanju v dobresednem pomenu, ko vas spremlja nekdo drug?«* Izbrale so lahko tri odgovore, tako da so jih označile od 1 (najpomembnejše) do 3.

**Tabela št. 5**

	Ponujeni odgovor:	Ocena 1		Ocena 2		Ocena 3	
		štev.	%	štev.	%	štev.	%
1	Počutim se bolj svobodno in sproščeno	13	22,8	7	14	2	5
2	Lažje in globlje se odprem in zaupam	16	28,1	10	20	7	17,5
3	Svobodneje iščem svojo pot	3	5,3	6	12	7	17,5
4	Lažje se soočam s svojimi mejami in slabostmi	7	12,3	14	28	8	20
5	Svobodneje vidim in sprejemam svoje darove, lastnosti	3	5,3	2	4	3	7,5
6	Enostavneje sem to, kar sem	1	1,8	3	6	6	15
7	Lažje svobodno razločujem in se odločam	4	7	6	12	6	15
8	Ne čutim, da bi morala biti pokorna spremljevalcu/ki	1	1,8	0	0	0	0
9	drugo	9	15,8	2	4	1	2,5
10	skupaj	57	100	50	100	40	100



Najpomembnejši razlog, zakaj si rajši izberejo drugega duhovnega spremljevalca, je, da se lažje in globlje odprejo in zaupajo. Temu razlogu sledita naslednja dva: lažje se soočajo s svojimi mejami in slabostmi in se počutijo bolj svobodne in sproščene. Večina anketirank daje torej velik pomen svobodi vesti pri duhovnem spremljanju, kar je tudi bistveno. To je poudaril že sam drugi vatikanski koncil. Zato ne smemo kar preprosto prezreti tega podatka in iskati takšna ali drugačna opravičila. Če namreč ni omogočena čim večja svoboda vesti, duhovno spremljanje ne more dati potrebnih sadov, hkrati pa lahko pride tudi do najrazličnejših manipulacij, pogosto povsem nezavednih. Gotovo bo potrebno to še veliko bolj poudariti, kajti drugače lahko pride do zlorab, večkrat morda čisto nezavednih, toda vseeno dejanskih, s težko popravljivo škodo na različnih ravneh spremljankinega življenja.

Kar nekaj anketirank je pri izbiranju možnih odgovorov izbralo 'drugo'. Oglejmo si nekatere njihove odgovore, ki pojasnjujejo, zakaj imajo rajši drugega spremljevalca: »Predstojnico lahko oviram«; »Ne obremenjuje me dejstvo, da bom živela s to osebo pod isto streho«; »Spremljevalec mi pomaga osvetliti tudi nekatera področja, ki jih predstojnica ne more v taki meri zaznati, ker živimo pod isto streho«; »Predstojnici težje povem tudi vse svoje napake, grehe, to, kar v globini čutim, čeprav ji tudi veliko zaupam«; »Predstojnica ne more biti moja duhovna spremljevalka, ker jo potrebujem v drugi vlogi«; »Problem je tudi v tem, da pogosto menjaš predstojnico in ne moreš kar naprej menjavati duhovnega spremljevalca [to so poudarile kar štiri anketiranke]«; »Predstojniki so obremenjeni s ciljem, ki ga ima redovna skupnost in težko ustvarjajo svoboden, sproščen 'prostor' za delovanje Svetega Duha«; »Ni nujno, da ima predstojnica dar duhovnega spremljanja.«

Razvidno je, da so njihovi razlogi zelo pristni, vredni in potrebni upoštevanja. Nobena anketiranka ni negativno nastrojena proti predstojniškemu spremljanju, temveč samo razkrivajo različne in dejanske razloge proti temu, da bi pogovori s predstojnico nadomestili duhovno spremljanje v pravem pomenu. Torej smemo in moramo potrditi, da je spremljanje po predstojnici zelo pomembno, toda še bolje je, da se vedno da možnost za povsem svobodno izbrano osebno duhovno spremljanje oziroma da se resnično spodbuja, da si za redno osebno duhovno spremljanje izberejo drugo osebo. Na ta način se bodo predstojnice lahko izognile vsakršni, tudi podzavestni oviri, ki bi preprečevala, da bi duhovno spremljanje dajalo potrebne sadove za osebno in duhovno rast njihovih sosester.



## Sklep

Ob koncu analize ankete lahko rečemo, da so v glavnem upoštevane temeljne smernice cerkvenih dokumentov, ki smo jih v začetku članka izpostavili. Podatki, ki smo jih dobili z anketo, so zaobjeli gotovo več kot polovico vseh posvečenih žena, ki imajo redno duhovno spremljanje. Tako imajo dobljeni podatki tudi reprezentančno vrednost glede dejanskega stanja na tem področju v Sloveniji in lahko na njihovi podlagi naredimo nekatere sklepe in smernice, ki so vredni upoštevanja, tako pri nas, v Sloveniji, kot tudi drugod. Nismo namreč zasledili, da bi bila že kje objavljena kakšna raziskava na tem področju.

Anketirane posvečene žene se čutijo zelo svobodne pri izbiri duhovnika redovnika ali škofijskega duhovnika za svojega duhovnega spremljevalca. Večina jih namreč izbira na podlagi svojega notranjega čutenja in gotovosti, da bodo lahko ob njem osebnostno in duhovno zorele. Manj svobode smo zaznali pri tistih anketirankah, ki imajo za svojo spremljevalko lastno predstojnico.

Cerkveni dokumenti precej jasno spodbujajo k temu, da bi posvečene žene ne imele lastne predstojnice za svojo redno duhovno spremljevalko in da bi se jasno razločeval redni pogovor s predstojnico in duhovni pogovor s spremljevalcem. S tem se ne zmanjšuje pomembnost vloge predstojnice, ki jo ima in jo mora imeti v vsaki skupnosti ter v življenju in poslanstvu vsake posvečene žene, temveč le spodbuja, da se še bolj ovrednoti pomembnost obeh oblik spremljanja in zdravega medsebojnega dopolnjevanja. Tam, kje to uresničujejo, največ prispevajo k celovitejši osebnostni in skupnostni rasti posvečenih žena.

Analiza ankete je pokazala, da si velika večina anketirank prav to želi in da tudi same razmišljajo v tej smeri in iščejo rešitev. Če se bo začela jasneje razločevati in poudarjati vrednost medsebojnega dopolnjevanja, bo verjetno več posvečenih žen iskalo za svojo spremljevalko sestro ali pa posvečeno ženo iz druge oblike posvečenega življenja. Seveda pa jim slednja ne omogoča tega, da bi imele ob sebi nekoga, ki resnično pozna in se tudi trudi živeti njihovo karizmo.

Analiza je pokazala, da ima več kot polovica spremljank skupaj z duhovnim spremljanjem tudi spoved. To je drugi izmed razlogov, zakaj si izberejo za spremljevalca redovnika duhovnika ali škofijskega duhovnika ali celo rednega spovednika. To jim daje zagotovilo varnosti, saj je povedano vezano na spovedno molčečnost. To pa je hkrati tudi velik problem, ker se, večkrat nehote in nezavedno, ne upošteva, da tistega, kar je bilo povedano pri spovedi, spremljevalec ne

more več uporabljati kot nekaj, kar že ve. Prav tako se lahko nehote pomešata vlogi spovednika in spremljevalca in se zgubi temeljni namen duhovnega spremljanja. Menimo pa tudi, da dokler se zavestno ne bo začelo ločevati duhovnega spremljanja od spovedi, tudi posvečene žene ne bodo želele iskati in izbrati posvečene žene za spremljevalko. Če je oboje hkrati, je res najbolj praktično, toda pozablja se, da se večkrat izgublja temeljni namen duhovnega spremljanja in tudi možnost bolj rodovitne duhovne pomoči, ki bi jo lahko dobile po ženski spremljevalki. Žal manjka dobrih izkušenj tega spremljanja in tudi njegovega strokovnega ovrednotenja.

Po eni strani je res, da »spovednik najbolje pozna« svojo spovedanko-spremljanko in da »moški spremljevalec odpre druge vidike, ker črpa iz drugačnega bazena izkušenj«, kot so zapisale nekatere anketiranke, toda po drugi strani je tudi res, kar so mnoge poudarile, da moškemu ostane ženska duša in duhovnost vedno tuja in da si lahko nehote napačno razlaga to, kar razmišlja in doživlja spremljanka. Moški nikoli ne more tako zelo poznati ženske narave niti ženske same. Seveda ne smemo prezreti delovanja milosti in da je glavni spremljevalec Bog sam, ne smemo pa niti povsem izključiti navzočnosti čisto fizio-psiho-socio-duhovnih zavestnih in podzavestnih mehanizmov in dinamik, ki so navzoči tudi v duhovnem pogovoru.

Vsekakor anketa razkriva, da bo potrebno na tem področju še bolj dosledno uresničiti navodila cerkvenih dokumentov. Predvsem bi bilo potrebno uresničiti navodilo, da naj (provincialne) predstojnice poskrbijo za to, da bi iz njihovih družb/ustanov ali oblik posvečenega življenja izbrale tiste posvečene žene, pri katerih opazijo dar spremljanja, in jim omogočile tudi strokovno in praktično usposabljanje za duhovno spremljanje. Več ko bo posvečenih žena usposobljenih za to pomoč, več bo možnosti, da bodo tudi same posvečene žene začele iskati pri njih to obliko pomoči. Potrebno pa bo poskrbeti tudi za to, da bodo te spremljevalke imele redno supervizijo, ki jim bo pomagala, da bodo same mogle ob tem poslanstvu duhovno in strokovno rasti.

Na ta način bodo posvečene žene ob sebi resnično lahko imele spremljevalko, ki bo poznala in živela njihovo karizmo. Analiza namreč razkriva, da tudi pri izbiri moškega duhovnega spremljevalca precej upoštevajo to, koliko pozna in živi neko obliko posvečenega življenja in da tudi pozna njihovo karizmo.

## Viri in literatura:

Anketa – duhovno spremljanje posvečenih žena 2007 (sestavil Ivan Platovnjak).  
Janez Pavel II. 1996. Posinodalna apostolska spodbuda *Vita consecrata* [VC]. AAS 88:

377-486.

Kongregacija za redovnike in svetne ustanove. 1980. *Dimensione contemplativa della vita religiosa* [DCVR]. V: EnVat VII: 505-537.

Kongregacija za redovnike in svetne ustanove. 1983. *Elementi essenziali* [EE]. V: EnVat IX: 193-296.

Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja. 1990. *Potissimum institutioni* [PI]. V: EnVat XII: 1-139.

Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja. 1994. *Bratsko življenje v skupnosti* [BŽ]. Cerkevni dokumenti 57. Ljubljana: Družina.

Platovnjak, Ivan. 2007. *Duhovno vodstvo v začetni vzgoji posvečenih oseb: s pozornostjo na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja*. BV 47: 535-547.



Katarina Kompan Erzar, Barbara Simonič, Andreja Poljanec

## Afektivna dinamika čustvene ločenosti v zakonski terapiji

*Povzetek:* V prispevku želimo pokazati na globinsko dinamiko prekinitve stika pri čustveni ločenosti zakonskih parov (*angl. detachment*), ki je sicer v znanstveni literaturi redkokdaj omenjena. Prekinitve stika v intimnih odnosih so dinamika, ki zahteva zelo specifično, na afekte usmerjeno obravnavo, če naj se je sploh dotaknemo. Prekinitve stika (*angl. detachment*) so namreč vedno posledice najglobljega izdajstva v odnosih in so znak globoko ranjene navezanosti (*angl. attachment injury*). Zato na površini dostikrat kažejo zelo nedostopno dinamiko. Ena takih zelo težko dostopnih in težko rešljivih dinamik je čustvena zablokiranost in izjemna reaktivnost pri čustveno ločenih parih. Skozi dinamiko terapije para bomo ponazorili način interveniranja in odpiranja afektivne plati te globoko razdiralne relacijske patologije. Pri tem se bomo dotaknili organske, čustvene in sistemske razsežnosti izdajstva in z njim povezane rane navezanosti ter nakazali smer razrešitve te dinamike.

*Ključne besede:* prekinitve stika, rana v navezanosti, regulacija afekta, relacijska družinska terapija, odrešenje preko odnosov.

### *Abstract: The Affect Dynamics of Detachment in Marital Therapy*

In the paper we will show the profound dynamics of detachment in detached couples, which is rarely written about in scientific literature. The detachment in intimate relationships is a kind of dynamics that demands a very specific kind of therapy attuned to affect. The detachment is always a result of the profoundest betrayal in a relationship and a sign of a deep attachment injury. On the surface it often appears as unreachable dynamics. One instance of this dynamics that is very hard to reach and hard to resolve is an affect blockage and powerful reactions in detached couples. Through the dynamics of therapy we will show a way of intervening and opening the affect levels of this profoundly damaging relational pathology. In the process, we will touch on the organic, affective and systemic depth of betrayal and the attachment wounds connected to it and show a path of solution to such dynamics.

*Key words:* detachment, attachment injury, affect regulation, relational family therapy, salvation through relationships.

## Uvod

Odnosi, zlasti intimni odnosi med možem in ženo, so prostor, kjer se uresničujejo najgloblja hrepenenja, pričakovanja, kjer se rojeva novo življenje in kjer se je mogoče srečati tudi z Bogom. »Odnos je zato svet in prostor, ki se ustvarja med *jaz* in *ti*, je posvečen, saj nosi v sebi odrešitvene in večnostne komponente bogopodobnosti« (Go-

stečnik 2005, 13). Odnosi so torej prostor, kjer je mogoče doseči odrešenje: samo preko odnosov je namreč mogoče preko novih, bolj pozitivnih izkušenj, kot smo jih doživljali v preteklosti, priti do odrešenja od starih bolečin, ranjenosti in prizadetosti. Seveda pa obstajajo tudi odnosi, ki lahko za posameznika, družino ali zakonca predstavljajo travmatične zaplete. Vendar pa vedno znova odkrivamo, da ima vsak odnos potencial, ko se zakonca ali družina vključijo v psihoterapevtski proces. Na terapiji se odpre prostor, kjer je možna razrešitev odnosne ranjenosti in očiščenje ter odrešenje od težkih in bolečih čustvenih dinamik.

Da bi dosegli to odrešenje, je potreben kompleksen pogled na človeka in njegovo doživljanje v sistemu odnosov v primarni družini, kjer se vzpostavijo primarni temelji posameznikove psihične strukture, na osnovi katerih se izoblikuje njegovo doživljanje in odnos do sebe, do drugih ter do sveta okoli sebe. Kvaliteta stika in čustveni naboj, ki sta spremljala zgodnje odnose, sta dejavnika, ki še posebej vplivata na kasnejše odnose. O tem govori tudi teorija o navezanosti.

### **Otroška navezanost in prekinitev stika**

Teorija o navezanosti pojasnjuje razvoj navezanosti kot proces, ki se oblikuje med otrokom in starši ob prihodih in odhodi staršev. Način, kako otrok priključuje odraslega v svojo bližino takrat, ko je v stiski, je temeljni mehanizem, ki otroku omogoči, da izoblikuje trajne in varne medosebne odnose, od katerih je odvisno njegovo preživetje (Bowlby 1969, 180). Najmočnejše se mehanizem navezanosti sproži takrat, ko starši od otroka odidejo. Prva reakcija otroka na odhod matere ali očeta je protest, ki se kaže kot krčevit jok in napor prepričati staršem, da bi odšli, ter vztrajanje pri klicanju staršev nazaj (Ainsworth 1985, 799). Če staršev kljub temu ni, otrok postane žalosten in nazadnje obupa ter utihne. To obdobje je zaznamovano z globoko žalostjo in nazadnje z obupom. Otrok takrat zgleda nesrečen, potrt, brezvoljen in izčrpan. Vendar na tej stopnji še vedno pričakuje, da se bodo starši vrnili in ga potolažili. Če pa staršev še vedno ni, otrok nazadnje dokončno obupa in neha pričakovati tolažbo. Odzivnost je jedro čustvene inteligentnosti in sposobnosti za razvoj ter ohranjanje odnosov, njeno pomanjkanje pa je hkrati tudi eden prvih pogojev za razvoj patologije (Poljanec in Simonič 2008, v tisku). Otrok se tako ob neodzivnih starših zateka k samotolažbi, ki se kaže kot mehansko zibanje telesa naprej in nazaj, butanje z glavo, mehansko premikanje, neodzivnost na zunanji svet in navidezna neobčutljivost. Vendar je otrok v tem stanju telesno pod izrazitim stresom, preplavljen je s

stresnimi hormoni, ki počasi uničujejo strukturo njegovih možganov (Schore 2003, 110).

## Odrasla navezanost in prekinitev stika

Kasneje, ko pride do čustvene ločenosti oziroma detachmenta v odraslih intimnih odnosih, pa je proces ravno obraten: iz čustvene zablokiranosti in prekinitve stika prek žalosti in obupa do protesta in pogrešanja, ter želje po stiku, ki lahko preraste v odnos varne navezanosti. Temu procesu pravimo »pridobljena varna navezanost« (Kompan Erzar 2006, 171-172). Navezanost lahko preoblikujejo nove, pozitivne izkušnje v življenju, zlasti izkušnje v odraslih intimnih odnosih, ali pa tudi v terapevtskem odnosu, kar potrjujejo mnoge raziskave (Diamond in Stern 2003, 193). To je mogoče, če je izpolnjen ključni kriterij varnega odnosa, ki je predvsem v sposobnosti govoriti o temah, ki se tičejo navezanosti. Te teme navaja Haslamova (2000) v svoji študiji nasilnih parov in so:

- zavrženost in strah pred biti sam,
- neutolažljivost, negotovost in pomanjkanje varnosti,
- nemoč in nesposobnost za spreminjanje situacije,
- nevrednost in sram ter
- obup in nesposobnost.

Odrasli lahko začne odpirati te teme samo v primeru, ko lahko sprejeme in organsko prenese afekte žalosti, sramu in strahu, ki so, kot je navedeno zgoraj, ključna podlaga temam navezanosti. Če hočemo o vsem tem spregovoriti, kar pa je pogoj za zdrave odnose, je treba najprej sprejeti njihovo afektivno plat. Kot ugotavlja Donald Nathanson (2000, 2), smo ljudje pozorni samo na tiste vsebine, ki v nas vzbudijo določen afekt. Ko se afekt vzbudi, nanj odreagiramo v skladu s tem, kaj se je dogajalo v naši preteklosti, vsak tak vznik afekta pretrga naše trenutno razpoloženje in vnese v naše doživljanje stisko, ki smo je bili vajeni v preteklosti. V primeru navezanosti, torej intimnih odnosov, je teh afektivnih ključev več in bolj motijo naše delovanje. Če hočemo spremeniti oziroma preoblikovati ta avtomatični način odzivanja, prekinitve stika, moramo najprej odkriti njegovo afektivno plat in njegov zgodovinski pomen. To pa je glavni namen terapije, povezati nefunkcionalne in boleče vzorce odnosov z njihovo zgodovino, jih prepoznati ter na novo zregulirati afekt, ki je njihova podlaga. Od tu naprej se lahko nevarna navezanost začne dograjevati v varno. Ko se dva v intimnem odnosu začutita in povežeta na skupnem afektu, se odpre prostor zaupanja in možnosti za preseganje starih vzorcev (Erzar in Kompan Erzar 2006, 242-244) in s tem prostor odrešenja.

## Terapevtski proces in prikaz »zdravljenja« rane navezanosti v odnosu

V prispevku želimo ponazoriti postopno odpiranje afektivne podlage prekinitve stika pri zakonskem paru, poročenem dvajset let, kjer je imel mož izvenzakonsko razmerje. Nezvestoba je odprla boleč prepad med zakoncema, ki ga pred tem sploh nista prepoznavala. Nezvestoba predstavlja globoko rano v navezanosti (*angl. attachment injury*), saj močno načne zaupanje in varnost. O ranjeni navezanosti govorimo, kadar eden izmed partnerjev doživi prezrtost in izdajstvo s strani drugega, ko ta ne izpolni njegovih pričakovanj in mu v trenutkih stiske ne nudi varnosti in tolažbe. Takšna ranjenost je glavna blokada, ki zavira popravilo odnosov. Zato terapija v teh primerih naslavlja in poudarja te problematične vzorce interakcij in spodbuja partnerja, da v varnem prostoru spregovorita o svojih potrebah in bolečinah, kjer se lahko povežeta in delita svoja občutja (Schachner, Shaver in Mikulincer 2003, 35-36). Posebno pozornost je tako potrebno posvetiti čustvenemu svetu klientov, kjer največkrat najdemo ogromno jeze, žalosti, pogrešanja, sramu in strahu. Terapevtova naloga je, da pomaga partnerjema regulirati zlasti reaktivna čustva, kot je jeza, ki spodbuja boleče interakcije, kot je npr. napad/obramba, hkrati pa omogoča dostopati do globljih čustev, ki vodijo v nove oblike interakcije. Izražanje obupa in žalosti npr. partnerja zbliža ter spodbudi sočutje. V tem se partnerja lahko povežeta in v svojem odnosu 'zaplešeta na drugo glasbo' (Johnson 2003, 107-109).

Prikazali bomo tretjo uro terapije, potem ko smo jasno razmejili odgovornost in ko izvenzakonskega razmerja že dolgo ni več. Zato najprej naslovimo trenutno stanje. Mož in žena opisujeta vsak svoj svet, v katerem se zdi, da med njima ni ničesar več, kakor da prihajata vsak iz druge zgodbe. To je slika čustvene ločenosti oz. prekinitve stika.

T: Zadnjič smo odprli tako zelo bolečo temo ... Ne vem, kako vama je bilo ta teden, ko smo se dotaknili teh afer, razočaranj, strahu. Kako sta danes? Kako je bilo priti nazaj?

M: Ja, meni je bilo težko priti sem. Tako, bi kar nekam izginil.

T: Se počutite tako osramočenega, tako izpostavljenega?

M: Ja, tako. Kar odklopil bi vse skupaj, kar ne bi me bilo. Vse bi pozabil. Hkrati pa ne bi hotel izgubiti vsega tega, kar je bilo.

T: Vas je strah, da bi gospa ... da bi njo lahko izgubili?

M: Ja.

Mož opisuje predvsem svojo zablokiranost, nemoč in strah pred zapuščenostjo, težko ostaja v stiku s tem, kar se je zgodilo, težko sprej-



me odgovornost, predvsem pa je preplavljen s sramom, ki se ga še ne zaveda in ga ne izraža, ampak ga prekrije z navidezno naveličanostjo in strahom.

Žena se razjezi.

T: Gospa, kako je z vami?

Ž: Čisto neumno se mi zdi, da se zdaj nekaj 'ven maže', kakor da nič ni bilo.

T: Mu ničesar ne verjamete?

Ž: Ne. Me prav nič ne briga.

T: Ste kar malo jezni, ker je tako rekel.

Ž: Ja. Sedaj bi pa pozabil! Kaj bi pozabil?!

T: Boste kar njega vprašali?

Ž: Kaj bi kar pozabil? To si naredil! Sedaj se pa tukaj 'ven mažeš'!

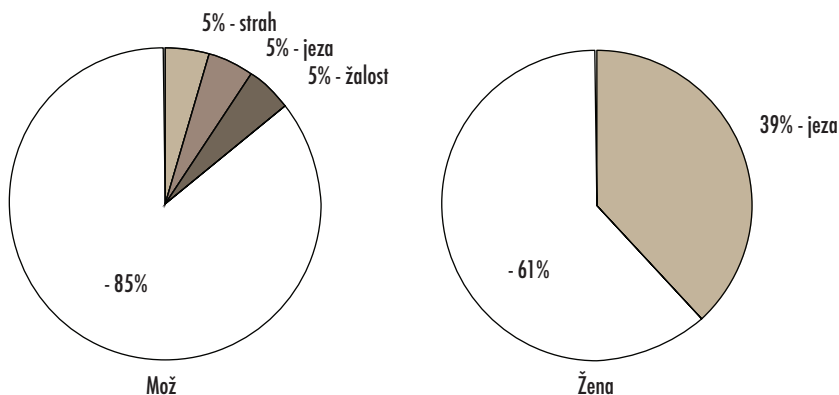
Žena je jezna in ogorčena, ker mož na videz ne razume, kaj je naredil in je še vedno na svojem bregu. Jezi se in poskuša na ta način dobiti stik z možem. Mož se na to jezo odzove in se začne jeziti nazaj. S tem se oba razbremenita strahu in bolečine, ki jo je povzročilo izdajstvo. Konflikt v tem delu procesa prekriva bolečo izgubo stika, ki si je še ne moreta priznati.

Čustveno sta partnerja tako povsem ločena. Mož se kopa v jezi, strahu in žalosti, žena pa predvsem v jezi in besu. Ta medosebna dinamika se na površju kaže kot zablokiranost pri možu in kot reaktivnost pri ženi, kar ju žene v dejansko prekinitev stika in ranjeno navezanost, kar afere dejansko pomenijo. V takem odnosu se ne moreta srečati, lahko samo še poglabljata svojo intrapsihično ranjenost v navezanosti, ki izhaja iz čustvenega izdajstva v odnosih iz otroštva. Še vedno ne vemo, katere afektivne podlage ne moreta prepoznati ter začutiti in poiskati vira teh težkih, še nereguliranih (še ne razumljenih, ovrednotenih, z zgodbo povezanih) afektov. Močno se čuti njuna popolna ločenost.

Zato terapevt naslovi izgubo stika oz. prekinitev odnosa. Pri tem se pri možu in pri ženi začnejo čutenja mehčati, počasi se začne kazati žalost in pogrešanje. Izkaže se, da ko se terapevt uglasli na vsakega izmed partnerjev posebej, zdrži z vsakim izmed njiju v skupnem čutenju (v našem primeru v žalosti in sramu), začne nastajati prostor za teme navezanosti, torej za soočenje s tem, kaj drug ob drugem doživljata. Ko se čutenja ob terapevtu zgostijo (ko terapevt najprej z možem in potem z ženo vztraja v enem vzdušju dalj časa), se tudi čustvena ločenost med partnerjema zmanjša. Njun čustveni svet začne biti skupen čustveni svet, saj lahko drug pri drugem prepoznata ista čutenja, isti afekt.

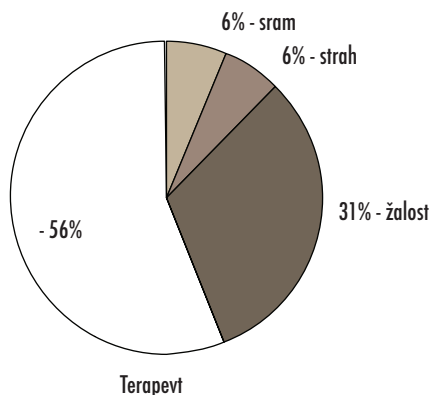
Za lažje razumevanje dinamike čustvenega procesa smo čustveni svet partnerjev pred ključnimi trenutki in po njih tudi grafično ponazorili (slika 1, slika 2, slika 3). Iz slike 1 je razvidno, katera čutenja so bila pri možu in pri ženi, preden se je terapevt z njima srečal in povezal v žalosti in sramu (ko spregovori o tem, kdaj je že kdo na podoben način koga izgubil ...). Vidimo lahko, da sta vsak v svojem vzdušju.

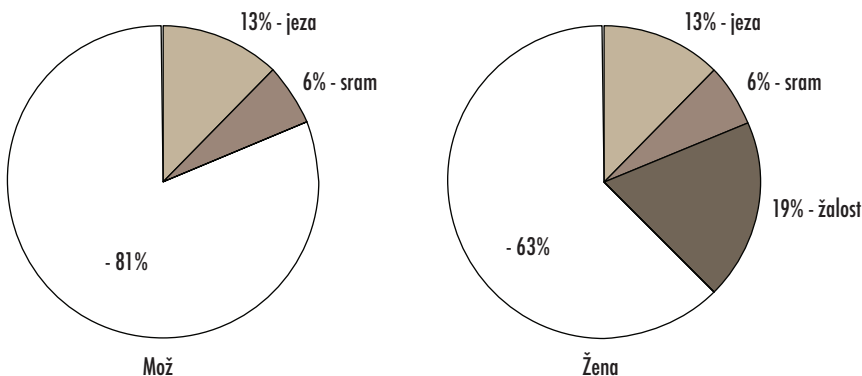
**Slika 1: Čustva moža in žene pred vznikom žalosti in sramu**



Čustveni svet pred tem, ko nastopi trenutek empatičnega srečanja s terapevtom, ko ta začne naslavljanje žalosti in sramu in ko ju dejansko zakonca tudi začutita, se precej razlikuje. Trenutek stika z istimi čustvi pa prinese spremembo. Slika 2 prikazuje, kako so v trenutku srečanja v žalosti in sramu mož, žena in terapevt čustveno uglaseni, besedilo terapije v nadaljevanju pa ponazarja naslavljanje teh čutenj. Vidimo lahko, da se terapevt v žalosti uglašuje predvsem z ženo, z obojema pa se sreča v sramu, ki ga čutijo vsi.

**Slika 2. Čutenja v trenutku stika pri terapevtu, ženi in možu**





Žena, ki je bila pred tem samo jezna, se umiri, začuti pogrešanje in žalost.

T: In kako vam je bilo, ko je mož šel?

Ž: Najprej je bilo grozno, mislim, brez moža ostaneš!

T: In gospod se boji, da bi vas sedaj izgubil.

Ž: Ja, ampak najprej si pa izmišljuje, koliko dela v službi in ne vem kaj! Prav neumno se mi zdi.

T: Vi pa ste njega že izgubili, kajne?

Ž: Ja.

T: In kako vam je bilo, ko ste ugotovili, da ga ni?

Ž: Najprej sploh nisem vedela točno, kaj se dogaja, zmeraj manj je bil doma ... Čeprav se je z otroki še kar ukvarjal, no.

T: Oče je ostal.

Ž: Ja.

T: Oče in mama, to sta vidva ostala.

Ž: In potem, po moje, tudi zato nisem vsega tako hitro videla, ker je bil z otroki on kar v redu. No, in potem so bili otroci in je zmeraj bila kakšna stvar, ki jo je bilo potrebno rešiti. Samo med nama pa je bilo vedno slabše. Sploh nikoli nisva šla ven ... Nič!

T: Koliko ste ga pogrešali?

Ž: Ja zelo.

T: Kaj pa sedaj?

Terapevt začne naslavlјati navezanost prek starševstva, ker se tam mož in žena lahko umirita in začutita izgubo oziroma začutita bolečino izgubljene pripadnosti. Ob tem se oba lahko jezita, oba lahko začutita strah. Mož počasi prihaja v stik s tem, da je prekinil odnos zato, da sam ne bi bil zavržen. Počasi začenja čutiti, kaj je v ozadju tega, da je moral uiti iz odnosa z ženo.

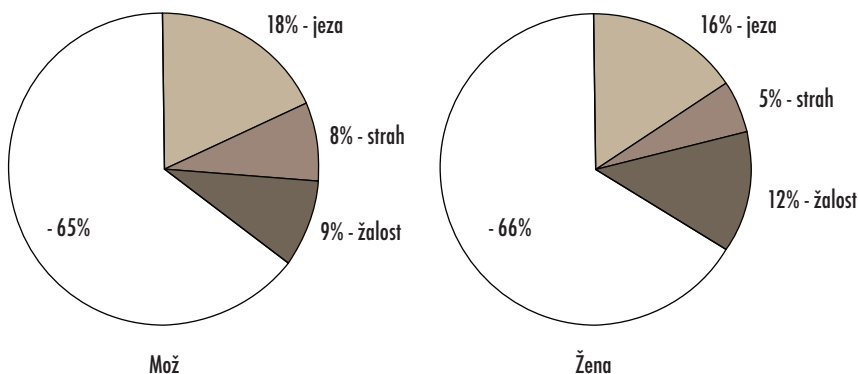
M: V bistvu sem te pa jaz enako pogrešal. Če zdaj pomislim, sem se jaz ob tebi počutil enako. Kot da ne morem priti do tebe, ker si ti vedno obremenjena ali pa zasedena z drugimi stvarmi. Tako se mi zdi krivično, če sedaj rečeš, da se nisem menil zate. Jaz nisem mogel priti do tebe. Ali pa nisem znal, ne vem dobro.

T: Kaj vas je tako metalo ven? Kaj vas je tako prestrašilo, da si niste upali ostati ob njej?

M: Zdi se mi, da sem vedno tipal, kako je ... Je v redu? In če ni bila v redu, sem se počutil, kot da spet nisem dovolj naredil, da sem spet nekaj kriv.

Mož skuša omiliti občutje sramu in krivde s tem, ko išče razloge, zakaj ni vzdržal ob ženi. Terapevt ga skuša pripeljati nazaj v stik z ženo, da bi mu omogočil zdržati ob njej in začutiti, kaj pomeni biti ob nekom, ki je bil prevaran. Ob tem terapevt naslovi obup. Mož je namreč obupal, da bi z ženo uspel vzpostaviti stik in je zato ta odnos kar prekinil.

Ko se partnerja srečata v teh globokih občutkih žalosti in sramu in ko z njima zdrži tudi terapevt, ko se vsi trije uglasijo v istem čutenju, je to dovolj, da se izkušnja, ko je čustvena ločenost bila tako boleča, da se ni dalo vztrajati v odnosih in se je čustvena ranjenost samo še poglobljala, začne preoblikovati. Od tega trenutka, ki je pravzaprav trenutek vzajemnega empatičnega srečanja med vsemi tremi, se lahko slika čustev partnerjev začne skladati (slika 3). Iz vseh slik, ki prikazujejo čutenja pred trenutkom srečanja, med njim in po njem, dejansko vidimo, kako se čutenja obeh, moža in žene pred srečanjem v žalosti in sramu skoraj povsem razlikujejo. Ko pa se srečata v skupni bolečini, se čutenja začnejo skladati, kar pomeni, da sta čustveno veliko manj ločena, kot sta bila na začetku. Terapija se na tej točki lahko nadaljuje v smeri raziskovanja njunih notranjepsihičnih izkušenj čustvene ločenosti (*angl. detachment*), ne da bi pri tem partnerja drug drugega še bolj ranila. Pri tem sicer obstaja nevarnost, da se bosta ob temah navezanosti vedno znova razklala in zapletla v površinski konflikt. Ostati v stiku ob prevari, ki se je zgodila, je boleče. Pri tem je v pomoč terapevt, ki vztraja in išče izvor te ranjenosti in nesposobnosti ostajanja v stiku. Vedno bolj se odpira prostor, kjer se partnerja lahko povežeta. V nadaljevanju lahko vidimo, kje so izvori njune globoke ranjenosti.

**Slika 3: Čustva moža in žene po vzniku žalosti in sramu**

- T: Gospod, kaj vas je nagnalo v drug odnos? Kdaj ste vi tako obupali nad sabo, da ste se kar nehali boriti?
- M: Saj ne, da bi se nehali boriti. Jaz te imam še vedno rad. Vem, da tega ne moreš razumeti, da ti rečem, da te imam rad, ob tem pa sem te varal. To ne zdrži.
- T: Gospa, kaj čutite?
- Ž: Ja, ne vem. Hudo mi je to poslušati.
- T: Kaj je najhujše? Neka bolečina ostaja ...
- Ž: Ma, ne morem čisto verjeti, no. Kako me imaš rad, pa mi tega ne moreš povedati? Jaz drugače sicer vem, da me imaš rad, ampak, zakaj se tako obnašaš?
- T: Kaj manjka?
- Ž: Manjka to, da bi bila skupaj, da bi se lahko pogovarjala o vsakdanjih stvareh. Da tudi zvečer, če sem jaz utrujena, da drug drugem 'jamrava'. In potem, če sem jaz zvečer utrujena, ti že čutiš, da ne moreš biti zraven, ali kaj?
- M: Da ni prostora zame, tako, v tem smislu. Kaj naj ti še jaz govorim, ti imaš svoje skrbi, utrujena si. Ali pa sem mogoče pričakoval, da boš morda ti mene poiskala. Nekakšen obup pride vame, taka nemoč, pa vem, da jo s tem najbolj izgubljam.

Ko mož začuti obup, je to prvi korak na poti vzpostavljanja stika. Zato terapevt poišče izvor tega obupa, ki je obup nad odnosi. Ta se je v možu ponovno prebudil prav na tisti točki odnosa, kjer bi moral aktivno poiskati stik z ženo.

- T: Gospod, kdaj ste vi ta obup prvič že tako čutili?
- M: Vem, da me solze, žalost, spravijo v tak občutek nemoči, obupa, ko se mi zdi, da se ne da nič narediti. Mogoče je bilo tako, da bolj

ko sem videl, da si ti žalostna, bolj sem se čutil neprimerne ob tebi. Verjetno me je v tem smislu odnašalo stran, ko sem mislil, da te ne morem osrečiti ...

T: Gospod, kateri ženski pa ste vi že prinašali toliko nesreče? Ali pa je niste mogli osrečiti? Toliko je nekih solz, ki bi jih vi morali jokati, jih je pa ona. In ni bilo nikoli toliko prostora, da bi vi te solze lahko izjokali.

M: Ja, to ni bila ženska, to je bila mama.

T: Je kruto, da se je mama do vas obnašala kot ženska?

M: Mhm. In ko rečem mama, postanem jezen.

T: Dajte, malo povejte o tej jezi. Kaj začutite, ko rečete mama?

M: Ja, sedaj, ko se spomnim, vem, koliko je bilo krivice. Tam sploh ni bilo mame, bil sem sam. In pri njej so bile tiste solze, za katere sem se čutil kriv in odgovoren, saj bi moral narediti tako, da bi se tista ženska smejala.

Mož odpre vir svoje nemoči in obupa, ker je kot otrok doživljal, da mame ne more pomiriti, kar je popolnoma obrnjena vloga. Namesto da bi mama umirjala njega kot otroka, je to nalogo dobil on. S tem je prekinila osnovni stik z njim. Prav ta vir nevarne navezanosti se je pri možu odpiral ob ženinih potrebah po stiku. Terapevt zato išče izvor te boleče prekinitve stika. Za otroka je bila ta bolečina prevelika, da bi jo mogel razumeti, ob njem pa ni bilo nikogar, ki bi ga znal potolažiti, mu razložiti, za kaj gre, in ga pomiriti.

T: Zakaj je mama jokala?

M: Pojma nimam, zakaj je jokala. Pač, dobro, mož ji je umrl in je bila sama z nami in veliko je bilo teh solz.

T: Mož ji je umrl, vaš oče je umrl.

M: Ja.

T: In kako je bilo vam?

M: Jaz sem takrat začel skrbeti za mamo, postalo me je strah za njo.

T: Da ne bi še ona šla?

M: Ja, in od takrat naprej mislim, da je bilo samo še to, a ne ... Zdaj je pa še ona žalostna ... Zdaj pa ... Mogoče bi lahko šele danes rekel, da tam ni bilo mame, ki bi prišla k meni in mi dala prostor, da bi tudi jaz lahko izrekel svoje ali pa izjokal svoje solze.

T: Kako je biti star enajst let, biti fant in izgubiti očeta?

M: To je največja krivica, ki se lahko zgodi.

T: Kako vas to boli, če se spomnite na to?

M: Močno (mož začne jokati).

Ko mož pride v stik z obupom in jezo, se odpre naslednja raven, in to je raven žalovanja, žalosti. Prvič se zave, da je ta bes na mamo, ki ga ni nikoli zavarovala in potolažila, prekril žalost in osramočenost ob izgubi očeta. Ob zavedanju in občutenju tega dobi žalost svoj globlji izvor in pomen. Kot smo že videli, je bil stik z žalostjo ključen za to, da sta partnerja lahko drug drugega začutila. Ko mož uspe nekaj trenutkov ostati v stiku z žalostjo, ki izhaja iz njegovega otroštva, se dinamika med njima umiri. Terapevt skuša sedaj to žalost, ki se je vzbudila v odnosu z mamo pripeljati v odnos med njima in v njuno družino.

T: Vidva imata tudi sinove?

Ž: Mhm.

T: Koliko so stari?

M: Ja, najstarejši je enajst.

Ž: Kako vas boli, da bi tudi on izgubil očeta? In da bi ostala mama, ki samo še joka? Ženska?

M: Ja, to sem najbolj sovražil in točno to se mi zdaj dogaja.

T: Ko vi čutite tega enajstletnika, koliko se v vas prebudi obupa, da bi samo bežali stran od žene? Ko začutite tega fantka ... ki nima očeta?

M: Nikoli nisem razmišljal o tem.

T: Pa če bi?

M: O tem enajstletniku? O tem svojem sinu zdaj?

T: O tem fantu, ki je celo življenje pogrešal očeta, pa mu ga mama ni znala pripeljati ali pa ohraniti. Ali se ti potem sploh lahko zgodi še kaj v življenju ali je vse povsem brez veze? Očeta ob tej mami sploh niste mogli izžalovati ... Ona je vedela, kdo je oče, ona je spadala tja, ob njej bi lahko to naredili. Ne vem, koliko vas stisne, če pomislite, da bi vaš sin žaloval za svojim očetom, če bi očeta kar odneslo nekam, on pa sploh ne bi vedel zakaj?

M: Tega mu pa ne bi hotel privoščiti.

Terapevt na tem delu vključi ženo. Žena se vživi v to, da bi tudi ona rada jokala ob nekom in da ne bi bila rada sama. Terapevt skuša v njej prebuditi sočutje do bolečine, ki je pod to globoko žalostjo in poiskati ta vir še na ženini strani.

T: Gospa, kje ste vi?

Ž: Ja, ko govoriš o tej žalosti, pa o teh solzah, se mi zdi, da je čisto isto kot takrat, ko grem jaz jokati in ne prideš zraven. Jaz pa bi samo rada, da bi enkrat prišel zraven.

T: Da bi jokal ob vas? Da bi lahko vi ob njem jokali?

Ž: Da bi lahko jaz jokala ... In da bi ti to zdržal.

T: Koliko pa lahko on ob vas joka? Kako pa je videti njegove solze?

Ž: Meni je težko.

T: Povejte mu, kaj čutite, ko gospod dobi te solze, ko začuti to globoko bolečino? Moška bolečina je to, fantovska bolečina.

Ž: Prav bolečina, kot neka tesnoba. Ne vem, kar ne vem, kaj bi naredila s temi solzami. Tudi meni postane hudo.

T: Kaj bi rekli?

Ž: Ne vem, mogoče, da lahko skupaj jokava. Tako se mi zdi, kot da mora vsak sam jokati. In meni so tako moraste te noči, ko bi ti vedel, res!

T: Vi jokate ponoči, gospod pa joka čez dan. Vedno eden od vaju joka, pa nikoli ne moreta jokati skupaj.

Ko mož uspe začutiti žalost in v njej vztrajati, se z ženo lahko povežeta. Tudi žena spregovori o svoji otroški bolečini in o občutkih, da se ne da priti v stik. To žalost je prikrila s prezirom in besom, kar se pogosto dogaja tudi med njima. Odpre se še ena od tem navezanosti: neutolažljivost, nemoč in nesposobnost za spreminjanje situacije.

M: Zdi se mi, da jaz malo odrežem in zbežim ali pa prikrijem te solze ... zdi se mi, da sem se navadil to delati.

T: Ampak ona jih pa joče namesto vas. Dajte, pogledajte jo. Gospa, koliko ste vi pogrešali očeta, da bi lahko jokali ob njem? Ko ste bili majhna punčka, da bi prišli in se zjokali, ne glede na to, kar koli bi bilo? Koliko ste imeli vi prostora?

Ž: Ne vem. Bolj sem morala kričati ali pa tako.

T: Ste bolj tolažili kakor jokali.

Ž: Čeprav sem tudi veliko jokala. Ampak se mi zdi, da tako kot zdaj, ko moram tako dolgo jokati ali tako na glas, da potem mogoče on kdaj pride ali pa me že na neki način pomiri ... Kot da se nekaj cmerim, ali kaj jaz vem.

T: Je toliko sramu v teh solzah? Gospod, dajte, pogledajte ženo.

M: Jaz vem, da se ustrašim zate. Ampak takrat, ko greš res čisto do meje, takrat se v meni res prebudi ta groza, začutim to stisko, ki pa je kar ne bi hotel videti.

T: Ja, ker če vi greste v afero, potem gospe daste ves prezir, vse ponižanje, ves sram, ki ste ga morali doživljati ob mami, ko vam ni dovolila jokati, da bi začutili in izžalovali svojo bolečino. Ta bolečina pa je postala neznosna. Tako kot takrat, ko sta vidva vsak zase, ko vsak posebej joče, vsak na svoj način, pa od tega lahko samo še pobegneš. Tudi ob mami ste morali bežati. V neki svoj svet? Ne vem, kam ste bežali? In koliko krivde ste si nabra-



li? Koliko ste besneli naskrivaj, jokali na skrivaj, prezirali na skrivaj ... ?

M: To pa res, ja.

Žena spremlja moževo pripoved, terapevt pa moževo ter ženino pripoved poveže z njunim odnosom.

T: Ali ste vi lahko verjeli očetu, da je res čutil to, kar je rekel?

Ž: Meni se zdi, kot da je on tudi bil kar tako žalosten, no. Ne vem ... Jaz se za nazaj sploh toliko ne spomnim.

T: Pa če bi se spomnili, ko ste bili vi stari enajst let, kje je bil oče?

Ž: Jaz sem ga takrat prezirala, mamo sem imela za zaveznico.

T: In kako je, če moraš prezirati lastnega očeta?

Ž: Ja, če zdaj pomislim, mi je grozno.

T: So to te solze, ko moraš prezirati moža zato, da lahko ob njem zdržiš? Žensko zaveznico rabiš, da ti pomaga ... V resnici ste pa pogrešali očeta, a ne? Tako kot zdaj pogrešate moža. In kar ne pride in ne pride, in dlje ko ne pride, bolj ga prezirate.

Ž: Ja, in jaz potem ne morem drugače reagirati, kakor da mu ta prezir vrnem. Potem sem pa kar jaz kriva, da ga mečem ven.

T: Kam pa so izginile solze?

Ž: Mene je zdaj strah in ne bom mogla prej verjeti, dokler ne boš ti prišel k meni takrat, ko bom v stiski. Jaz ne vem, jaz sploh ne morem zdaj verjeti tem besedam.

T: Gospa, vam ni treba verjeti. Gospod vas bo prepričal. To ni vaša naloga, da vi zdaj njemu verjamete. Ne vem, če boste vi, gospod, želeli, da vam ona zdaj kar verjame in reče, da je vse v redu, ker potem vi do svojega sveta ne boste nikoli prišli. Je pa to velika odločitev, ali bomo šli na to pot in poiskali te solze ter jih enkrat izjokali. Skupaj. Vidva sta jokala, te afere so se zgodile in vsak je jokal posebej. Vsak je imel ta prezir in pogrešanje in praznino in blazen strah pred tem, da bi sploh lahko prišel v stik. Vsak vse to nekako nosi v nekem vzporednem svetu. In potrebno je poiskati pot v ta svet. Vidva sta postala siroti pri enajstih, kajne? Pri enajstih že opaziš, če je oče tam, ali pa si ti že pred njim in ti ne sledi. Gospa, vi ste čutili žalost ob svojem očetu, četudi je bil tam, gospod, pri vas pa je oče šel. Kaj bi še rekla?

Ž: Jaz bi te vprašala, če boš prišel k meni, ko bom jokala? Jaz ne morem več brez tega, sem rajši brez tebe, resno mislim.

Žena tukaj izrazi svojo osnovno potrebo po navezanosti, varnosti in po varnem zavetju, kamor bi se lahko zatekla. Prav ta, že iz otroštva neuslišana potreba, je v njej povzročala bolečino osamljenosti in za-

vrženosti, ki jo čuti vsakokrat, ko se z možem ne moreta začutiti v žalosti in pogrešanju. Ko se med njima zgodi nekaj, kar prebudi afekt žalosti, se v trenutku razkoljeta in gresta vsak v svoj svet. Zaradi tega ju lahko združi samo stik z neizžalovanim pogrešanjem varnosti ob očetu in zavrženost, ki sta jo doživljala ob starših prav v trenutkih, ko sta najmočneje potrebovala razumevanje in tolažbo. Jedro njune ga zapleta torej prihaja iz globoke bolečine in zavrženosti, ki sta jo doživljala ob očetih, prebudi pa sem ob vsakem neuspelem poskusu, da bi se povezala, ko sta žalostna. Terapija tako, kot pravi Don R. Cahteral (2007, 5), »lahko pomaga paru razrešiti množico površinskih zapletov ali pa jima pomaga odpraviti globlji problem, iz katerega izvirajo vsi ti površinski zapleti ... Pri večini parov se zgodi, da površinskih zapletov nikoli ne zmanjka, ne glede na to, koliko jih razrešijo. Ti pari se lahko pomirijo samo, če naslovijo in razrešijo svoj temeljni globlji problem ... Pod površino vsak izmed partnerjev namreč doživlja, da čustveno ni varen.« Prvi korak v vzpostavljanju varnega odnosa je namreč prav soočenje s prezirom, žalostjo in besom, ki ga povzroči bolečina zavrženosti in prekinitve stika.

## Sklep

Dinamika prekinitve stika in ponovnega vzpostavljanja navezanosti se torej začne prav pri tem, ko partnerja uspeta najprej zdržati z občutjem žalosti. Tam lahko počasi prideta v stik s temeljno potrebo po pripadnosti in povezanosti, ki je bila tako kruto poteptana in prezrta že v njunem otroštvu, kasneje pa še v zakonu. Vzpostavljanje varne navezanosti v paru zahteva najprej sprejemanje odgovornosti za svoja dejanja in za posledice svojih dejanj ter razvoj sočutja do bolečine, ki so jo ta dejanja povzročila.

Sposobnost zdržati z žalostjo poveže partnerja, da se uglasita drug na drugega. Kot pravi Daniel Stern (2004, 75) v svojem delu *The present moment*, so ključni nosilci spremembe prav trenutki stika, *sedanji trenutki*, ki med partnerjema odprejo novo globino razumevanja. To so trenutki, stavki, ki vzniknejo takrat, ko dva človeka vzpostavita neki poseben stik (*angl. mental contact*), tj. intersubjektivni stik. Ta vključuje vzajemni preplet dveh zavesti (*angl. minds*), na podlagi česar lahko rečemo: 'Jaz vem, da ti veš, da jaz vem,' ali: 'Jaz čutim, da ti čutiš, da jaz čutim'. Gre za vzajemno branje vsebine zavesti drugega, ko dva človeka vsaj za trenutek spoznata in začutita isto pokrajino zavesti. Prav ta srečanja, ti trenutki stika, so temeljno gibalno psihoterapije. Ti trenutki spremenijo življenje in postanejo del spomina, ki gradi pripoved naših intimnih odnosov.

Prvi del vsebin navezanosti se torej tiče žalosti, v opisanem primeru pa smo izpostavili tudi tiste, ki se tičejo afekta sramu in sicer občutje nevrednosti, nesposobnosti ter izpostavljenosti, ki jo vzbudi želja po bližini, saj te drugi lahko poniža in zavrne. Ko partnerja uspeša ob pomoči terapevta priti v stik s potrebo po navezanosti in bolečino zavrženosti, žalostjo in sramom, se med njima odpre širši prostor, v katerem lahko začneta drug drugemu in drug ob drugem iskati nov odnos, ki bo obema omogočal, da vzpostavita odnos, v katerem bosta varna.

### Seznam referenc:

- Ainsworth, Mary D. Salter. 1985. Attachment across the life span. *Bulletin of New York Academy of Medicine* 61, št. 9:792-812.
- Bowlby, John. 1969. *Attachment, Vol. 1 of Attachment and loss*. London: Hogarth Press.
- Catheral, Don R. 2007. *Emotional safety: Viewing couples through the lens of affect*. New York, London: Routledge.
- Diamond, Guy S., in Richard S. Stern. 2003. Attachment-Based Family Therapy for Depressed Adolescents. V: Susan M. Johnson in Valerie E. Whiffen, ur. *Attachment processes in couple and family therapy*, 191-212. New York, London: The Guilford Press.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Kompan Erzar. 2006. The idea of mutual affect. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 3, št. 3:242-254.
- Gostečnik, Christian. 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Haslam, Claire Worrell. 2000. *A phenomenological study of the childhood and spousal attachment experiences of couples who have experienced violence in their relationships*. Texas A&M University-Commerce: doktorska disertacija. Navaja Erdman, Phyllis, in Tom Caffrey, ur. *Attachment and Family Systems : Conceptual, Empirical and Therapeutic Relatedness*, 198. New York, London: The Guilford Press, 2003.
- Johnson, Susan M. 2003. Attachment Theory. V: Susan M. Johnson in Valerie E. Whiffen, ur. *Attachment processes in couple and family therapy*, 18-42. New York, London: The Guilford Press.
- Kompan Erzar, Katarina. 2006. *Ljubezen umije spomniti*. Ljubljana, Celje: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut, Celjska Mohorjeva družba.
- Nathanson, Donald. L. *The name of the game is shame. Report to the academic advisory of the national campaign against youth violence*. 2000. Washington, The Secret Service Building.
- Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič. 2008. Starševstvo za tretje tisočletje - v luči teorije navezanosti. *Socialno delo* (v tisku).
- Schachner, Dory A., Phillip R. Shaver in Mario Mikulincer. 2003. Adult Attachment Theory, Psychodynamics, and Couple Relationships. V: Susan M. Johnson in Valerie E. Whiffen, ur. *Attachment processes in couple and family therapy*, 18-42. New York, London: The Guilford Press.

- Schore, Allan N. 2003. Early Relational Trauma, Disorganized Attachment, and the Development of a Predisposition to Violence str. V: Marion F. Solomon in Daniel J. Siegel, ur. *Healing Trauma: Attachment, Mind, Body, and Brain*, 107-167. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Stern, Daniel. N. 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York, London: W. W. Norton & Company.

Christian Gostečnik OFM

## Krik po očiščenju v težkih travmah in zlorabah

*Povzetek:* Travmatične izkušnje in zlorabe zlasti s primarnimi osebami lahko v otrokovem doživljanju postanejo osrednja mentalna vsebina v psihični strukturi in lahko globoko zaznamujejo vsa nadaljnja dojetanja in doživljanja okolice. Vse dokler ti ključni momenti v človekovi zgodovini niso naslovljeni, tudi zdravljenje ni možno. Podobno lahko rečemo tudi za zasvojenosti vseh vrst. V tem članku bomo skušali dokazati, da so travmatične izkušnje, ponavljajoče se zlorabe in zasvojenosti en sam velik klic hrepenenja po novem, drugačnem, torej po razrešitvi in očiščenju, ki ga je mogoče najbolje doseči v molitvi.

*Ključne besede:* zloraba, zasvojenost, travmatične izkušnje, relacijska družinska paradigma, hrepenenje po odnosih, hrepenenje po razrešitvi, očiščenje in molitev.

### *Abstract: Cry for Purification in Severe Trauma and Abuse*

Traumatic experiences and abuses, especially with primary persons, can become the central mental content in the psychic structure of a child and can leave a deep mark on all his further comprehending and experiencing of his environment. Until these key moments in a man's history are addressed, no therapy is possible. The same is true of all kinds of addictions. In the paper we shall try to show that traumatic experiences, repeated abuses and additions are just a great cry of yearning for something new and different, i.e. for settlement and purification, which can best be achieved in prayer.

*Key words:* abuse, addition, traumatic experiences, relational family paradigm, yearning for relationships, yearning for settlement, purification and prayer.

## Uvod

Sodobna psihologija dokazuje, da nas lahko travmatična doživetja, ki so posledica fizičnih in spolnih zlorab zelo usodno zaznamujejo, saj se spomini na te travmatične izkušnje globoko zarišejo v mentalno življenje vsakega posameznika. Prav tako tudi različne vrste zasvojenosti, ki so velikokrat posledica travm, na nas puščajo pečat, ki ga je zelo težko izbrisati. V našem psihičnem svetu tako nastajajo usedline, ki nas nezavedno usmerjajo in vodijo, in to pogosto na načine, ki se jih le blede zavedamo. Rezultati pa so vedno isti, vedno znova se zapletamo v stare, že poznane travme in zlorabe ter bolečine, ki se pojavljajo zlasti v odnosih z drugimi, pa tudi v našem privatnem, osebnem življenju. Večinoma gre pri tem za nezavedni proces, ki je zunaj dosega našega nadzora in je zato v marsičem lahko še veliko bolj travmatičen.

## 1. Hrepenenje po novem

Potlačeni spomini na zgodnjo travmo oziroma zlorabo se lahko vrnejo v obliki fizičnih občutkov, nočnih mor, ponovnega vedenjskega odigravanja, "flashbackov" ali celo kombinacije naštetega. Posameznik lahko tako postane fiksiran na zlorabo in ni sposoben ničesar razumeti iz travmatične izkušnje, ki je tako močno zaznamovala njegovo kasnejše zaznavanje podobnih izkušenj. Kot da bi nekaj zadržalo njegov osebnostni razvoj in mu onemogočilo sprejeti in predelati kak nov element življenjskih izkušenj (Van der Kolk 1996; Rothschild 2000).

S stališča relacijske družinske paradigme (Gostečnik 2004) lahko z gotovostjo predpostavljamo, da sta v tem kontekstu ponavljanja starega in utečenega ter večkrat izjemno bolečega že vidna globoka želja in hrepenenje po razrešitvi in odrešenju, ki pa ju posameznik ne more udeležiti. Z vprašanjem kompulzivnega ponavljanja starih bolečih travm in zlorab so se avtorji že zelo dolgo ukvarjali, in sicer so hoteli priti do odgovora, zakaj posamezniki tako vztrajno ponavljajo te travmatične izkušnje, in to kljub temu, da jim povzročajo toliko gorja. Freud na to vprašanje ni nikoli uspel zares odgovoriti, saj v njegovi hedonistični nagonski teoriji ni bilo pravega prostora za razumevanje odnosov, po katerih posameznik vedno znova hrepeni in jih išče, pa naj bodo še tako travmatični.

Tako se pretekli dogodki v zvezi s travmo – npr. spolno in fizično zlorabo –, čustva, vedenja in občutki pojavljajo v sanjah ali pa se navežejo na trenutne izkušnje in doživetja, zlasti v odnosih s pomembnimi drugimi, in ravno v teh odnosih se ta travmatična doživetja iz preteklosti večkrat z vso silovitostjo ponovijo. Lahko bi rekli, da so te osebe dobesedno zvezane oziroma zavezane preteklosti in ti travmatični dogodki, povezani s fizično ali spolno zlorabo oziroma vzdušja in afekti, ki izhajajo iz teh travm, nenehno oblikujejo njihovo sedanjost, in sicer s takšno močjo, da se travmirane osebe počutijo, kot da nimajo nobene izbire, ampak da se jim preteklost enostavno ponavlja (Cvetek 2004). Na ta način se potlačene in razcepljene izkušnje pojavljajo v novi situaciji na nov način, ki pomeni eno samo veliko hrepenenje in upanje, da se bo tokrat izvirna travma zaključila, razrešila in izčistila (Repič 2006).

V skladu s to klinično izkušnjo je že Chu (1991) ugotovil, da je prisila po ponavljanju skoraj na isti biološki ravni kot npr. potreba po mokrenju, ki jo oseba lahko zadrži le za kratek čas. Chu nadalje pojasnjuje, da so najpomembnejši znaki izbruha potlačenih in razcepljenih dogodkov »flashbacki«, ki jih osebe doživljajo v postravmatskih

in disociativnih motnjah. Posamezniki s tovrstnimi motnjami so prisiljeni ponovno doživljati travmatične dogodke tako v nočnih morah kot v dnevni resničnosti (Cvetek 2004). To doživljanje je tako avtentično, kot bi se dogodek res odvijal v sedanosti: posameznik npr. vizualizira pretekle dogodke, celo časovni okvir in okolje, v katerem so se odvijali, in doživi podobna čustva ter podobne telesne občutke, kot jih je občutil takrat. Potrebna sta neverjetna moč in napor psihe, da zmore potlačiti in razcepiti travmatične izkušnje (Rothschild 2000).

Travmirani ljudje se miselno sicer lahko zavedajo travme, a so potlačili z njo povezana čustva ali pa ohranili čustveno izkušnjo brez razumske vednosti o travmi. Čutijo, kot da se je dogodek zgodil nekemu drugemu in ne njim, in opisujejo travmo kot dejstvo, ki ga je doživel nekdo drug. Posameznika lahko preplavijo čustva kot npr. depresija, panika, obup, samomorilnost ali bes ob nepomembnem dražljaju iz okolja, ne da bi se zavedali njihove etiologije (Cvetek 2004). Če se ta čustva pojavijo istočasno z izgubo spomina o njihovem izvoru, lahko posameznik ponovno izkusi zelo motečo in dramatično motnjo, ne da bi se zavedal njenega vzroka (Rothschild 2000). Če se poleg tega posameznikovo disociativno vedenje ponovno pojavi preko kompulzivnega ponavljanja, to pomeni, da posameznik sploh ne razume dogodkov, čustev in občutkov, povezanih z izvirno travmo. Posameznik lahko postane samodestruktiven in se vede samomorilno, samopoškodovalno, nasilno in nevarno do sebe in drugih. Pravi vir tega vedenja pa je spet globoko potlačen in vodi posameznika v stanje zmedenosti in hudih motenj. Tako lahko posameznik podoživlja staro travmo tudi skozi telesne občutke kot prehlad, bruhanje, telesne bolečine, motnje hranjenja in spanja, glavobole, itd. (Van der Kolk 1996; Rothschild 2000).

V vedenjskem podoživljanju travmatične izkušnje lahko igra ta posameznik vlogo žrtve ali krvnika (Repič 2005); z drugimi besedami, lahko škoduje drugim, lahko pa je samodestruktiven in spet v vlogi žrtve. Tako travmirani ljudje, npr. spolno zlorabljeni, travmirajo druge ali pa izzvajo pri drugih, da jih ponovno ranijo. Primer tega so otroci, ki so bili fizično zlorabljeni. Ko postanejo starši, pretepajo svoje otroke in partnerja ali pa v partnerju izzivajo ponovno fizično zlorabo. Ponovno odigravanje vloge žrtve je lahko glavni vzrok nasilja; zlorabljeni otroci tako lahko pozneje obnavljajo to zlorabo, in sicer s tem, da kot odrasli postanejo ponovne žrtve nasilja ali pa postanejo sami povzročitelji nasilja. Po drugi strani pa vse bolj odkrivamo, da so lahko umik vase, depresivna reakcija, hiperaktivnost, motnje v zaznavanju bolečine in nasilno, agresivno vedenje do sebe ali do drugih posledica hude travme iz mladosti (Van der Kolk 1996).



Pri zlorabljenih otrocih je tako mogoče videti tudi pogosta samodestruktivna dejanja: npr. butanje z glavo, grizenje, tolčenje, ožiganje, rezanje in izstradanje samega sebe, v kasnejšem življenju pa zlorabo drog in alkohola ter motnje hranjenja. Pri tem je mogoče ugotoviti, da je ponovno igranje vloge žrtve močno povezano s predhodno travmatično izkušnjo (Cvetek 2004; Repič 2006). Žrtve posilstva bodo zelo verjetno še enkrat posiljene. Zelo verjetno bodo ženske, ki so bile kot otroci spolno ali fizično zlorabljene, zlorabljene tudi v odrasli dobi. Spolno zlorabljeni otroci so močno izpostavljeni nevarnosti, da zabredejo v prostitucijo (Rothschild 2000).

V vseh teh primerih je jasno, da travmirani ljudje, kot predpostavljajo relacijske teorije in kot je razvidno tudi iz kliničnih raziskav, odigravajo stare travme zato, ker pri ponovnem doživljanju stare travme upajo na drugačno razrešitev. V teh travmah je obenem skrit najgloblji odnos, ki so ga nekoč vzpostavili s pomembnimi drugimi, zato ta odnos nezavedno ponovno iščejo, po njem nezavedno neutešljivo hrepenijo, saj jim je samo takšna oseba s podobno psihično strukturo nadvse in neustavljivo privlačna. Potrebno je precej časa in veliko izjemnega navora, da se travmirana oseba, npr. oseba, ki je bila spolno zlorabljena, razreši teh travmatičnih zapletov, kar pomeni, da ponovno zdravo in funkcionalno zaživi ter vzpostavi drugačne, zadovoljive odnose, ki temu posamezniku omogočijo drugačen in nov začetek (Kompan-Erzar 2003).

## 2. Hrepenenje v zasvojenostih

Posameznik, ki je zasvojen, npr. s spolnostjo, zlorabo substanc, odnosi itd., vedno znova ponavlja utečene vzorce vedenja, razmišljanja, čutenja ter globokega hrepenenja po razrešitvi in odrešenju. Lahko bi celo rekli, da je skupni imenovalec vseh teh zasvojenosti v najgloblji dimenziji in dinamiki nezavedni krik po odnosu, kjer je možno dobiti odrešenje, globok krik po Bogu, ki nas zmore zares očistiti. Zasvojenosti vseh vrst so t. i. nadomestki za neuresničen odnos, saj zasvojenost v svojem jedru nikoli ne nastane zaradi navezave na določeno osebo, aktivnost ali objekt, ampak je posledica oziroma zunanji odraz izjemno globokega hrepenenja po razrešitvi; je zadnja bilka, na katero se zasvojen oseba opre, da bi razrešila neznosno notranjepsihično stanje, ki ga ne obvlada več (Cvetek 2004; Repič 2006). Zasvojenost je torej ponovno iskanje odnosa, ki je bil primarno vzpostavljen, pa naj je bil še tako razdiralen in boleč, saj je vsaka zasvojenost obenem tudi psihični odraz razbolelosti, praznine, strahu, groze, negotovosti, pomanjkanja samozavesti, samospoštovanja itd. Tako



vse zasvojenosti paradoksalno postanejo obenem boj proti odnosom ali obramba strahu in groze pred intimnostjo odnosov in obenem odraz najmočnejše želje po odnosu, bližini in intimnosti. Ker pa imajo vse zasvojenosti svoje psihične kakor tudi nevrobiološko hormonske posledice, postane celotna podoba zasvojenega izrazito kompleksna.

Vsako zasvojenost spremljajo tudi določeni vedenjski, čustveni in miselni vzorci, ki se odražajo v obsesivnosti, pretiranosti, destruktivnosti, kompulzivnosti, navajenosti, zvezanosti in odvisnosti. Zato se bomo tu osredotočili na temeljne razsežnosti zasvojenosti z odnosi, s spolnostjo, z alkoholom, z mamili in s hrano, ki v paleti zasvojenosti verjetno najbolj tipično razkrivajo probleme sodobne družbe in posameznika, ki živi v njej (Bradshaw 1996). Vsakdo izmed nas namreč neustavljivo hrepeni po odnosih, zasvojena oseba pa še na prav poseben način, in čeprav je ta zasvojeni posameznik obenem tudi nesposoben zares vzpostaviti pravi odnos, po odnosu kljub temu nezadržno hrepeni in si zato ustvarja nadomestke, ki so zanj na svojski način varni. Ta posameznik namreč ravno zato kar kriči po starih, utečenih odnosih, ki mu obljublajo varnost, in to na zelo paradoksalen način; obenem pa se teh odnosov glede na pretekle izkušnje silovito boji, a v svoji globini čuti, da brez njih ne more preživeti in se jih zato vedno znova oklepa.

To nikakor ne izčrpa vseh mogočih zasvojenosti, s katerimi se srečujemo. Če bi skušali z enim samim stavkom povzeti najglobljo dinamiko vseh zasvojenosti, bi rekli, da je zasvojeno osebo strah ljubiti oziroma biti ljubljena, pa čeprav po tem neutešljivo hrepeni. Prav to pa tudi v samem temelju določa najglobljo psihološko, antropološko in duhovno razsežnost človeka, ki v svoji osnovi hrepeni po odnosu s samim seboj, z drugimi in z Bogom. Drugače povedano je zasvojenost v vsej svoji širini in globini iskanje "nadomestkov" za neuresničene odnose, ki jih zasvojena oseba zaradi svoje globoke psihične ranjenosti in s tem povezane nadaljnje ranljivosti ni zmožna vzpostaviti. Zato usmeri vsa svoja najgloblja hrepenenja v odnose s predmeti in doživetji, ki naj bi nadomestili tisto globoko hrepenenje, ki si ga ne upa uresničiti v pravih, zadovoljivih in pristnih odnosih z drugimi in seveda tudi z Bogom, ki je vir vsega našega hrepenenja.

## 2.1 Zasvojenost z odnosi

Vsekakor moramo najprej omeniti, da gre pri vsaki zasvojenosti za t. i. paradoks, in sicer kako obvladati svoje življenje, obvladati bolečino, strah, anksioznost, občutek nepripadnosti, nepomembnosti in nevrednosti, torej obvladati tisto bolečino, ki je primarno kreirala

psihično strukturo. Vendar pri tem poskusu zasvojena oseba lahko popolnoma izgubi vsak nadzor in torej doseže ravno nasprotno od tistega, kar si želi in po čemer z vsem bitjem hrepeni, torej po zdravem in funkcionalnem odnosu; namesto tega vedno znova ponavlja zlorabo. Zasvojeni namreč daje vso osebno moč nekemu drugemu, namreč tisti osebi, s katero je zasvojen, in se s tem na novo zlorablja ali pa zlorablja drugega, namesto da bi se soočil s svojo bolečino, si jo priznal, jo sprejel ter poskušal v sebi najti moč, da se iz nje izkoplje. Vsak nasproten poskus se konča v nezdravi odvisnosti od drugega (Repič 2006) in torej zlorabi. Največkrat je ta odvisnost združena z občutji, da z odnosi zasvojena oseba nikoli ni "vredna te druge osebe" ali "da nikoli od te osebe ne dobi dovolj". Tu gre predvsem za potrebe občutja sprejetosti, ljubljenosti, hotenosti, želenosti ter globokega občutja, da jo bo nekdo drug izven nje spremenil v popolnega človeka (Bradshaw 1995, 1996; Schaeffer 1997). Iz tega lahko vidimo, da druga oseba v zasvojitvenem odnosu ni sprejeta kot oseba, ampak kot nadomestek za osebe iz preteklosti. Torej ta oseba ne obstaja v svoji resničnosti, ampak je v največji meri samo nosilka preteklih nerazrešenih psihičnih vsebin in vzorcev, ki jih je zasvojena oseba doživljala s pomembnimi drugimi, zlasti s starši (Kompan-Erzar 2003).

Razlogi za to se skrivajo v zgodovini zlorabe in torej zasvojenosti. Kot otroci verjetno niso imeli staršev, ki bi zmogli zadovoljiti te osnovne potrebe. Zasvojenost z odnosi je torej nov poskus, kako zadovoljiti otroško lakoto po varnosti, ljubljenosti, želenosti, moči, pripadnosti in pomembnosti, in sicer tako, da zasvojena oseba z drugo osebo najprej ustvari podobna vzdušja in odnose, v katerih je odraščala. Pri tem gre tudi za posebno obliko pasivnosti, saj zasvojeni sami ne razrešujejo problemov, ampak se navezujejo na druge z namenom, da bodo ti poskrbeli zanje in rešili njihove življenjske probleme in zplete. To pa je ravno tisto, česar njihovi primarni skrbniki niso zmogli uresničiti (Mitchell 2002). Tako zavestno skrbijo za druge za ceno svojih lastnih čutenj ali pa jih poskušajo kontrolirati in tako pričakujejo od drugih, da bodo ti poskrbeli zanje.

Ne glede na to, katero smer izberejo, zavedno ali nezavedno, vedno pri drugih iščejo, da bodo poskrbeli zanje, odstranili njihove strahove, bolečine, nelagodnosti, zato prenašajo ali pa prizadevajo bolečine in zlorablajo druge oziroma dopuščajo, da drugi zlorablajo njih. Ti drugi so lahko njihov fant, dekle, mož, žena, pa vse do prijateljev, učiteljev, direktorjev in ostalih predpostavljanih. Ko gre za romantično zasvojenost in spolno kompulzivnost, so to lahko celo osebe, ki jih ti posamezniki niti ne poznajo, a kljub temu v njih prebudijo neutešljivo, nepremagljivo hrepenenje po združitvi (Repič 2006).

Osnovni razpoznavni znak nezdravih odnosov je počutje teh ljudi, ko jih ljubljena oseba oziroma oseba, s katero so zasvojeni, zavrne, se z njimi ne strinja ali pa se umakne, odide ali grozi, da jih bo zapustila. Tedaj se pojavi izredno visoka mera nezdravega, nefunkcionalnega vedenja, občutek popolne zavrženosti, praznine in grozovite anksioznosti (Bradshaw 1995, 1996; Schaeffer 1997), ki pa jo skušajo razrešiti s ponovno zlorabo, ker v njihovem psihičnem svetu samo ta obljublja odnos.

Pri tem moramo omeniti še en paradoks, in sicer, da so osebe, ki so zasvojene z odnosi, v samem jedru nesposobne ali nezmožne pravih in funkcionalnih odnosov (Mitchell 2002). Odnosov se namreč izredno bojijo, strah jih je bližine in intimnosti, ker se v njih ob bližini z drugimi vedno pojavi strah, da jih bo ta oseba pustila, kot so jih nekoč njihovi starši. Ta strah, lahko ga imenujemo tudi anksioznost, je tako velik, da vedno znova preprečuje zdravo navezanost in funkcionalen odnos. Strah jih je nove zapuščenosti in zavrženosti, saj ob tem čutijo, da tokrat ne bodo mogli preživeti. So v pravem začaranem krogu. Nadvse hrepenijo po ljubezni, vendar ljubezni sploh niso sposobni sprejeti, zato ali naredijo vse, da jih drugi res zapustijo, ali pa oni odidejo prvi, ker čutijo, da nove zavrnitve res ne bi mogli preživeti. Lahko bi rekli, da so osebe, ki so zasvojene z odnosi, v bistvu zasvojene s svojo lastno preteklostjo, ki jo je mogoče enostavno prevesti v: "Ljubim te, ker te potrebujem!" V pravi ljubezni pa gre za temeljno spoznanje in občutje: "Potrebujem te, ker te ljubim!" (Bradshaw 1996).

Zasvojenost z odnosi lahko vključuje romantične in spolne komponente. Večkrat vključuje nasilje, posilstvo, zlorabo, zlasti spolno (Repič 2006), in brutalnost, kar polni naslovne strani rumenega tiska. Pri tem gre za zelo grobe oblike maščevanja za izgubo ljubljene osebe, bolestrnega ljubosumja in za prepričanje, da je brez osebe, s katero je ta posameznik zasvojen, nemogoče preživeti. Tu gre za svojevrstno zasvojenost, ki je združena s pravo agresijo, katere semena so vsajena že v zelo zgodnjem otroštvu, ko so ti ljudje doživljali odprto ali prikrito zlorabo s strani tistih, ki bi jih morali brezpogojno ljubiti. Kadar je oseba, s katero je nekdo zasvojen z odnosi, tudi njegova s spolnostjo združena romantična ljubezen, zasvojeni doživlja izredno močna občutja zavrženosti, anksioznosti in agresije, če ga ta oseba zapusti. Nevrokemija, ki je pri tem prisotna, je zato lahko tako močna kot pri zasvojenosti z drogami ali alkoholom. V imenu te zasvojenosti ti ljudje torej morijo, pretepajo, izsiljujejo ter izražajo to svojo zasvojenost v vseh možnih oblikah spolnih, fizičnih, emocionalnih in mentalnih zlorab. Problem, ki je pri tem še posebej očiten, je dejstvo, da smo ljudje bitja odnosov in je zato vsak odnos, ki se razdere,

boleč, toliko bolj pa je to prisotno, ko gre za zasvojenost. Odnosom se enostavno ne moremo odpovedati, zato je še toliko bolj pomembno zares odkriti, kaj je pravi odnos, ljubezen, in kaj je zasvojenost. Ustavili se bomo pri treh osnovnih komponentah zasvojenosti z odnosi, in sicer pri romantičnosti, spolnosti in odvisnosti.

a) *Romantičnost*: O romantični zasvojenosti govorimo tedaj, ko je oseba, s katero je zasvojeni v odnosu, tudi njen romantični "objekt". Te osebe so lahko dejansko v svetu zasvojenega ali pa živijo samo v njihovem fantazijskem ali imaginarnem svetu. Gre za globoko prepričanje, ki je ustvarjeno v razmišljanju in čutenju zasvojenega ter pre-sega zgolj romanco, ki je nastala ob branju romana. Ti ljudje zares zaživijo z junakom v določeni romantični zgodbi ali pa gre za pravo silovito evforijo ob vzpostavitvi romantične zaljubljenosti, ki ima vse-kakor že lahko tudi elemente zlorabe. Pri tej navezanosti gre za pravo hormonsko, nevrološko zadrogiranost, ki pa je samo nadomestek za pravi, zreli odnos oziroma intimnost. Želja ali neustavljiva potreba po romantičnem občutju postane zasvojenost sama v sebi. Velikokrat se iz te romantične zasvojenosti razvije dramatična obsesija, ki ima za posledico zasledovanje romantične osebe; z romantičnostjo zasvo-jena oseba si prizadeva, da bi se povsem stopila z romantičnim "objek-tom", pa naj bo ta realen ali pa naj živi samo v njeni fantaziji. Ker je z romantičnostjo zasvojena oseba vse bolj odvisna od hormonskega vzdušja ali evforije, je silovito gnana k objektu svoje zasvojitve. Iz tega se zato velikokrat razvije romantična zasvojenost, ki ima značilnosti igre žrtev-rabelj s sadomazohističnimi dimenzijami, kot so nenehno zalezovanje, pisanje ljubezenskih pisem, izsiljevanje, nadlegovanje, zloraba in celo umor (Bradshaw 1995, 1996; Schaeffer 1997).

b) *Spolnost*: Spolnost je nekaj izredno močnega v človeškem do-življanju, saj lahko izredno globoko vpliva na vse tri nevrološko-hor-monske komponente človeškega doživljanja: vzburjenje, zadovoljitev in fantazije. Iz tega lahko jasno vidimo, zakaj je spolnost lahko tudi prava droga. Spolna zasvojenost je bolezen, ki lahko vključuje kateri koli tip spolnih aktivnosti. Te imajo lahko zelo katastrofalne posledice. Kadar koli je obsesivno-kompulzivno spolno vedenje nenadzoro-vano, lahko povzroči veliko zmedo in pravi obup tako za zasvojenega, ki v tem primeru zlorablja sebe, kakor tudi in predvsem za osebo, ki je njegova tarča in jo torej zlorablja.

Živimo v kulturi, ki promovira spolnost kot pravo sredstvo oma-me, če se pri tem samo ozremo na dejstvo, kakšno vlogo ima spolnost na filmski sceni ter v medijih in kako malokrat je zares povezana z globoko emocionalno in duhovno intimo. Tako spolnost brez kontrole ni predstavljena kot patološki izraz družbe, v kateri živimo, am-pak je v medijih celo glorificirana, in to kljub temu, da je zaradi spol-

ne zlorabe vedno bolj prizadeta vsa družba. Pomislimo pri tem samo na žrtve posilstev, spolno zlorabljenih otroke itd. Pri tem pa seveda ne moremo mimo grozljivih statistik, da je bilo 97 % zasvojenih s spolnostjo v otroštvu čustveno zlorabljenih, 81 % spolno zlorabljenih in 72 % fizično zlorabljenih (Repič 2005; Schaeffer 1997). Te travme iz otroštva tako postanejo organizacijski princip zasvojenih s spolnostjo v njihovi odrasli dobi. Gre za prepričanja, kot so: "Sem nevredna oseba, v samem bistvu je z mano nekaj narobe." – "Nihče me ne bo ljubil takšnega, kakršen sem." – "Moje potrebe ne bodo nikoli izpolnjene, če bom odvisen od drugih." – "Spolnost je moja osnovna potreba." – "Vsakdo skuša zadovoljiti izključno samo svoje potrebe." Za zasvojenega s spolnostjo so te travme rane, ki morajo biti najprej ozdravljene; zaupanje mora biti vrnjeno, preden lahko ta oseba doživi ljubezen in spolnost kot nekaj zdravega (Repič 2006).

c) *Odvisnost*: Odvisnost od odnosov, ki je utemeljena na zgodnjih otroških travmah incesta, emocionalne, fizične in mentalne ter zlasti spolne zlorabe, lahko vse življenje usmerja in vodi odvisnega od odnosov. Otrok zamenja starševsko spolno zapeljevanje za njihovo ljubezen. Ko to povabilo prihaja od roditelja nasprotnega spola, govorimo o prikitem incestu, saj mora otrok postati nadomestni partner. Tovrsten odnos pa se pozneje razvije v odvisnostne ljubezenske zveze ter vnese veliko zmedo v resnično intimnost (Repič 2006).

Za vsakim obsesivnim, večkrat destruktivnim odnosom, ki ga imenujemo zasvojenost z odnosi in torej zlorabo, je prepričanje, da je odvisnost nujna za odnos, saj zasvojeni čuti, da je takšna odvisnost nujno potrebna za preživetje samo. Celo patološki odnos se odvisnemu od odnosov zdi nekaj, kar se mora zgoditi. V resnici pa je zasvojeni odnos izrazito egocentričen. Starši kot prvi vir te zasvojenosti niso v resnici ljubili svojih otrok, ampak so jih izrabljali. Kljub temu da so kot otroci čutili, da svoje starše nujno potrebujejo za zadovoljevanje svojih osnovnih življenjskih potreb po varnosti, ljubljenosti, zavarovanosti, skrbi in pripadnosti, pa zreli odrasli ljudje nikakor ne potrebujejo več nekoga, od katerega bi bili tako življenjsko odvisni in ki bi obnavljal te modele odnosa otrok-starši; kljub temu pa zasvojeni z odnosi tudi v odrasli dobi čutijo, kot da bi za svoje osnovno preživetje še vedno nujno potrebovali potrditev s strani osebe, ki v njihovem življenju obnavlja te starševske modele (Schaeffer 1997), in sicer vse z velikim upanjem in hrepenenjem po razrešitvi in odrešenju.

Moč zlorabe in posledično zasvojitve je vedno skladna z nezadovoljenimi potrebami v otroštvu. Zasvojene z odnosi spremlja izredno nizka samozavest, zato to zasvojenost vedno spremlja izrazit paradoks. V zasvojene odnose ljudje kar padejo, in sicer z namenom, da

bi si pridobili nadzor ali kontrolo nad lastnim življenjem, vendar pri tem vedno izročijo kontrolo nad sabo osebam izven sebe. Ta pripravljenost dati nadzor nad svojim življenjem drugim izhaja iz strahov, in sicer iz strahu pred bolečino, izgubo, krivdo, jezo, razočaranjem drugega, zavrnitvijo, osamljenostjo, boleznijo ali norostjo, izrazitim notranjim terorjem in pred smrtjo. Zasvojeni z odnosi pričakujejo, da jih bo njihov ljubimec odrešil vseh teh strahov in jih notranje preoblikoval. Zasvojenost postane njihova najmočnejša življenjska sila, ki se je zelo težko otresti, saj ima svoje korenine v biologiji, socialni vzgoji, psihologiji in celo v duhovnosti.

## 2.2 Zasvojenost z alkoholom

Zasvojenost z alkoholom, ki je ena izmed najbolj pogostih zasvojenosti, se kaže v zelo specifičnih oblikah in vedenju posameznika, ki v alkoholu išče razrešitev svojih globokih ran. Ta posameznik ni sposoben vzpostaviti zdravih odnosov (Levin 1993; Bradshaw 1996). Gre za preobčutljivost, nesposobnost ustreznega izražanja čustev in s tem seveda za nesposobnost vzpostavitve odnosov z drugimi. Tu govorimo o iskanju nadomestka za odnos z drugimi, ker je ta preveč boleč in ga spremlja še negotovost vase ter zato napadalnost, ogroženost, tesnoba in zelo nizko samospoštovanje. Alkoholik tako živi v svetu omame, v svetu, ki je edini sprejemljiv glede na njegovo čustveno razrvanost. Odvisnost od alkohola je dvojna: psihična in organsko-kemična, ki pa jo v samem jedru zaznamujejo še izjemna ranljivost, pa tudi grobost in nesočutnost do drugih (Levin 1993). Ta drži še nadalje preprečuje vsak zdrav in funkcionalen odnos alkoholika z drugimi, ki zaradi tega hitro postanejo žrtve njegove zasvojenosti.

a) *Psihična odvisnost*. Ljudje sežejo po alkoholu zato, da bi zadovoljili določeno psihično potrebo ali odpravili neprijetne občutke, kot so žalost, razočaranje, strah, silovita notranja napetost ali anksioznost, groza, občutek izdanosti, zavrženosti in brezizhodnosti. Zaznamuje jih tudi občutje nesamostojnosti, osamljenosti, strahu pred bližino in intimnostjo ter občutek nevrednosti, nezaželenosti, neljubljenosti, ki je pomešan z izredno nizko ravno samozavesti. Če zmeraj ali pa pogosto v teh čustvenih stanjih sežejo po alkoholu, postane alkohol način za odpravljanje ali lajšanje težav oziroma, kot rečejo alkoholiki sami: "Ko nekaj popijem, me ne boli več tako grozno, lažje prenašam vse, postane mi vseeno." S tem seveda utišajo in zlorabijo svoj notranji čustveni svet. Če ti ljudje v teh čustvenih stanjih ne dobijo alkohola, se pri njih pojavijo "abstinenčne krize", ki se kažejo v vznemirjenosti in napetosti, ki še nadalje spodbuja pitje. Vsekakor lahko



človek s psihično odvisnostjo zdrži precej časa brez alkohola, in sicer kadar ni notranje vznemirjen, razklan ali kadar ga njegove življenjske težave ne mučijo preveč; tedaj namreč ne čuti potrebe po alkoholu in je lahko zato povsem vzdržen (Levin 1993; Zihlerl 1989).

b) *Organsko-kemična odvisnost* nastopi tedaj, ko je človekov organizem odvisen od alkohola in zahteva alkohol, da lahko "normalno deluje". Človekova organska presnova se tako spremeni, da brez alkohola ne more več delovati. Takrat govorimo o organski ali kemično-hormonski odvisnosti. Če telo ne dobi zadostne količine alkohola, se pojavijo abstinenčne krize (Zihlerl 1989). Gre za posameznika, ki je običajno organsko-kemično in psihično odvisen od alkohola in torej v alkoholu išče še zadnje bilke odrešenja.

c) *Toleranca*. Sčasoma se človeški organizem navadi na alkohol in ga "vedno več nese" oziroma potrebuje vedno več alkohola za enak učinek. Vendar je tudi pri povečanih količinah užitega alkohola učinek enak, kot je bil prej, ko odvisnik od alkohola še ni toliko pil. Z leti se ponavadi to ustali, odvisnik potrebuje določeno "dozo", vendar se pozneje tudi ta toleranca lahko zmanjša in zaradi organskih okvar začne padati oziroma nastopi obdobje, ko ga alkoholik "vedno manj nese" (Bradshaw 1996; Levin 1993; Zihlerl 1989).

d) *Izguba nadzora nad količino popitega alkohola*. Gre za slab nadzor nad količino popite pijače. Ponavadi namreč človek zmore kontrolirati, koliko alkohola zaužije, izbere čas in kraj, medtem ko odvisnik od alkohola tega ne zmore več. Po prvem kozarcu nadaljuje s popivanjem, dokler se ne opijanji. Pri tem je treba reči, da gre v resnici predvsem za okvaro nadzora, ne pa za popolno izgubo ali nezmožnost vedno in povsod izbirati, ali bo pil in koliko, oziroma gre za nesposobnost nehati, ko že začne. Ko odvisnik od alkohola zabrede v težave, postane povsem nemočen in tedaj "nujno" potrebuje alkohol, nič drugega mu ne more pomagati, tako takrat razmišlja in čuti. Z alkoholom zasvojeni posameznik je dobesedno gnan, alkohol mora dobiti, v njem je nepremagljiva želja po alkoholu in zato bo naredil vse, da ga dobi (Zihlerl 1989). Pri tem bo uporabljal vse mogoče mehanizme, kot so manipulacija, laži, kraje itd. (Bradshaw 1996).

e) *Nesposobnost vzdržnosti ali abstiniranja*. Z alkoholom zasvojeni človek mora piti skoraj vsak dan, vsaj po malem; če ne pije, se pojavijo abstinenčne krize, katerih znaki so znojenje, tresenje rok, tesnoba, potrtoost, razdražljivost pa vse do prividov in napadov božjasti, ki jih alkoholik zdravi s ponovnim pitjem (Zihlerl 1989). Gre za sindrom, ki mu pravimo "izpraznjena steklenica, izpraznjen svet in izpraznjena notranjost" (Bradshaw 1996).

f) *Psihične zakonitosti ali obrambni mehanizmi*. Pri alkoholiku gre za vsesplošno zanikanje zasvojenosti in projekcijo ali prenašanje

krivde, sramu in odgovornosti na druge ter toleranco oziroma sodelovanje alkoholikove družine in širše ali ožje okolice z alkoholikovo zasvojenostjo. To odvisniku od alkohola omogoča nadaljnje prekomerno uživanje alkohola, saj ga njegova okolica tiho in pasivno pri tem podpira (Ziherl 1989). Žene in otroci oziroma sorodniki zasvojenega ali odvisnega od alkohola se počutijo krive za njegovo zasvojenost, krivijo sebe, nosijo njegova razdiralna občutja sramu, nesprijemljivosti, neljubljenosti, nepripadnosti, negotovosti in drugačnosti ter še sami živijo v atmosferi zanikanja ali minimaliziranja alkoholikove odvisnosti in tako sodelujejo z alkoholikovo zasvojenostjo (Levin 1993; Bradshaw 1996).

Zelo pogosto so alkoholiki bolešno ljubosumni. Alkoholik je tako do skrajnosti prepričan v partnerjevo nezvestobo, njegovi sklepi in ocene stanja so povsem zmotni, vendar zanj resnični in jih ne zmore spremeniti. Samomorilnost med alkoholiki je velika, ker alkohol povzroča depresijo in je zato alkoholik v popolnem začaranem krogu. Alkoholik pije, ker je depresiven, s tem pa, ko pije, postaja še bolj depresiven. Pojavijo se lahko tudi blodnjavost in halucinatorna stanja, na organski ravni pa epileptični napadi ter ostale organske okvare, zlasti okvare jeter, prebavnega sistema, srca in ožilja, trebušne slinavke, živčnega sistema itd. (Ziherl 1989). Odvisnost od alkohola je za alkoholika tisto, kar je sicer za človeka odvisnost od hrane, ki jo človek nujno potrebuje, da lahko sploh živi in dela. Odvisnost je lahko model, ki se ga posameznik nauči v mladosti, pri svojih starših, vse več pa je raziskav, ki kažejo na to, da je odvisnost od alkohola verjetno tudi podedovana (Levin 1993).

Tako kot pri ostalih odvisnostih postane tudi alkohol, ki na začetku ponuja razrešitev strahu pred intimo, pred negotovostjo v odnosu, pred konflikti, ki jih ne zmore rešiti ali se z njimi soočiti itd., pozneje problem sam v sebi, saj postane alkoholik pravi suženj alkohola, torej svoje lastne zasvojenosti, ki mu je prej obljubljala vsaj začasno potešitev. Gre namreč za odvisnost, ki popolnoma uniči vsak funkcionalen pristop k življenju, gre za zlorabo samega sebe in drugih, saj uniči vse hrepenenje po odnosu z drugim in torej deluje ne samo kot nadomestek za pravi odnos, ampak posameznika celo odvrne ter onemogoči, da bi sploh bil zmožen vzpostaviti kakršen koli funkcionalen odnos.

Vsaka zasvojenost je torej vedno izjemno globok krik po odnosu, krik in hrepenenje po razrešitvi ter večkrat tudi pravi krik po življenju, ki pa ga zasvojeni ne zmore zares zaživeti. Zato se sprijazni z "nadomestki", ki mu jih nudi svet omame, in s tem zlorablja sebe in druge. Ta svet pa ga samo še globlje zaplete v vedno hujše bolečine in travme ter konflikte, iz katerih sam ne more več, vse dokler teh



nadomestkov ne "zamenja" z življenjem samim. In prav zato je mogoče iz odvisnosti priti samo prek globokega soočenja s seboj in z drugim ter sprejemom Božje milosti. Lahko bi celo rekli, da je v tem smislu prav odvisnost zadnja priložnost, ki je dana človeku, da bi lahko sprejel dar življenja kot zastonjski dar njemu samemu.

## Zaključek

Žrtve različnih travm in zlorab se lahko na sedanje dražljaje odzovejo kot na ponovno travmo, ne da bi se zavedale, da je podlaga njihovega čustvenega in fiziološkega alarma pretekli tragični dogodek in ne trenutna stresna situacija. Pretirana vzburljenost blokira sposobnost trezne ocene pa tudi razrešitve in sprejetja travme. Tako imajo npr. pretekle izkušnje, zlasti spolne zlorabe, izredno moč na odziv žrtve v stresni situaciji. Žrtev v sedanji stresni situaciji ponovno sproži star, domač odgovor na izvirno travmo. S tem pa lahko razložimo, zakaj sedanje boleče dogodke izkuša kot povratak izvirne travme in zakaj se vrne k zgodnejšim modelom odgovora nanje. Vsako novo doživetje in dražljaj v stresni situaciji povzročata anksioznost. Tako se travmirani ljudje vračajo k starim odgovorom ne glede na to, kako boleči so lahko, in to z enim samim velikim upanjem, da se bo tokrat travma v novih razmerah, ki pa morajo spominjati na izvirno travmo, sicer se travma ne ponovi, razrešila.

Gre torej za pravo kričanje po očiščenju, po milosti, ki jo je mogoče izprositi v molitvi, ko se posameznik zavestno preda Bogu in ga prosi pomoči. Zasvojenost namreč tako globoko prežame posameznikovo psihično strukturo, ki je utrpela travmo, da jo sedaj skuša razreševati z vsemi mogočimi sredstvi. Dokler ta posameznik ne prepozna, da je ob vsem tem popolnoma nemočen, in se ne izroči Božji milosti, se zelo težko očisti zasvojenosti. Zasvojenost je torej samo odraz zlorabe, ki pa namesto, da bi zlorabo razrešila, zlorabo samo še poveča. Vsekakor pa je vsaka zloraba – in s tem v zvezi tudi zasvojenost – vedno izraz enega samega hrepenenja po očiščenju primarne travme, po očiščenju, ki ga je mogoče doseči v vsej polnosti samo v odrešujoči Božji milosti.

Še nadalje lahko rečemo, da žrtve lahko postanejo odvisne tudi od svojih krvnikov, ker, kot smo videli, socialni stiki oziroma predvsem bližnji odnosi lahko sprožijo endogene opioidne sisteme, ki olajšajo stresnost ločitve in utrdijo stresni odnos. Tudi visoka stopnja socialnega stresa lahko sproži opioidni sistem. Žrtve posttravmatskega stresa po doživetju travmatičnih dražljajev kažejo tako zmanjšanje občutljivosti za bolečino, kakršno povzroča opij. Ponovno doživljanje stre-

sa ima lahko zanje isti učinek kot uživanje eksogenih opiatov, ki povzročajo podobno zmanjšanje stresa. Zato ni čudno, da so ponavljajoči se mehanizmi močno zasvojitveni in postanejo glavni del mehanizma kompulzivnega ponavljanja, ki omogoča še nadaljnjo zasvojenost.

Na koncu moramo omeniti še sodobne študije o travmi in travmatiziranju, ki govorijo o t. i. sekundarni travmatizaciji oziroma prenosu travme na vse družinske člane, kar pomeni, da celoten družinski sistem postane del travme, ne da bi se tega posamezniki v družini tudi zavedali (Cozolino 2002), tako celoten sistem boleče kriči po odrešenju. Vse več pa je tudi raziskav, ki govorijo o prenosu afekta travme na poznejše generacije (Schore 2003), kar pomeni, da lahko otrok doživlja nepredelano travmo matere, ki je bila spolno zlorabljena, pa se s travmo nikoli ni zares soočila. Tu govorimo predvsem o afektih sramu in gnusa, afektih jeze in besa. Tega posameznika nepremagljivo in velikokrat neustavljivo privlači oseba, ki ta sram, večkrat pa kar pravi gnus, zopet vnese v njegovo doživljanje, morda pa ta posameznik začne zlorabljati druge. Gre torej za temeljno, neustavljivo hrepenenje po razrešitvi, očiščenju, ki pa lahko s sabo prinaša izjemno travmatične načine zasvojenosti in zlorabe, ki globoko v sebi vedno nosijo klice novega upanja ter globokega hrepenenja po očiščenju.

## Literatura

- Bradshaw, John. 1995. *Family Secrets: What You Don't Know Can Hurt You*. New York: Bantam Books.
- . 1996. *Family Secrets: The Path to Self-Acceptance and Reunion*. New York: Bantam Books.
- Chu, James A. 1991. The Repetition Compulsion Revisited: Reliving Dissociated Trauma. *Psychotherapy* 28 (2):327-332.
- Cozolino, Louis J. 2002. *The Neuroscience of Psychotherapy: Building and Rebuilding the Human Brain*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Cvetek, Robert. 2004. Predelava disfunkcionalno shranjenih sresnih izkušenj ter metoda desenzitizacije in ponovne predelave z očesnim gibanjem. Doktorska disertacija, Oddelek za psihologijo, Univerza v Ljubljani, Ljubljana.
- Flannery, Raymond B. 1992. *Post-Traumatic Stress Disorder: The Victim's Guide to Healing and Recovery*. New York: Crossroad Publishing.
- Freud, Sigmund. 1914. Remembering, Repeating and Working Through. V: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ur. J. Strachey. London: Hogarth Press.
- Gostečnik, Christian. 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Kompan-Erzar, Katarina. 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

- Levin, Jerome D. 1993. *Slings and arrows: Narcissistic injury and its treatment*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Mitchell, Stephen. 2002. *Can love last? The fate of Romance over time*. New York: Basic Books.
- Repič, Tanja. 2005. Fizična zloraba v otroštvu in strah pred intimnostjo v partnerskem odnosu. *Psihološka obzorja* 14 (3):107-124.
- . 2006. Avtonomija in intimnost v družini kot dejavnika tveganja za spolno zlorabo. *Psihološka obzorja* 15 (1):111-125.
- Rothschild, Babette. 2000. *The Body Remembers: The Psychophysiology of Trauma and Trauma Treatment*. New York: W. W. Norton & Company.
- Schaeffer, Brenda. 1997. *Is it Love or Addiction*. Center City, MN: Hazelden.
- Schore, Allan N. 2003. *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York: W. W. Norton & Company.
- van der Kolk, Bessel. 1996. The body keeps score: Approaches to the psychobiology of posttraumatic stress disorder, ur. B. van der Kolk, A. McFarlane in L. Weisaeth. New York: Guilford Press.
- Ziherl, Slavko. 1989. *Kako se upremo alkoholu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.



Jože Krašovec

## Research Results and Perspectives of Theology

*Abstract:* In Slovenia we have, with regard to the place and role of theology in the transition period, emerged from the phase of opposition and obstruction into a period of normalization and of cooperation on an equal basis in all fields of science. Thus, Slovenian science as a whole is gradually being included into international streams and structures, in which theology has its appropriate place, the main benefits of theological and religious knowledge are becoming a crucial part of primary and higher education in Slovenia. Research work conducted to date in the framework of the Faculty of Theology at the University of Ljubljana and of the Slovenian Academy of Sciences and Arts is an appropriate basis for a critical judgement of work conducted by the programme and project groups and for a clear view into the future.

*Key words:* the Bible, translation, biblical proper names, penitential prayers, the Holy Trinity, Church history, literary criticism.

### *Povzetek:* **Rezultati raziskave in perspektive teologije**

V Sloveniji smo glede mesta in vloge teologije v naši družbi v obdobju tranzicije prešli iz faze nasprotovanja in zaviranja v obdobje normalizacije in enakopravnega sodelovanja na vseh področjih znanosti. Tako se polagoma celotna slovenska znanost vključuje v mednarodne tokove in strukture, v katerih ima teologija svoje ustrezno mesto, glavne dobrine teoloških in religioloških ved pa postajajo potreben del slovenskega osnovnega in visokošolskega izobraževanja. Dosedanje znanstveno raziskovalno delo v okviru Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in Slovenske akademije znanosti in umetnosti je primerna osnova za kritično presojo dela dosedanjih programskih skupin in projektov in za veder pogled v prihodnost.

*Ključne besede:* Sveto pismo, prevod, svetopisemska lastna imena, spokorne molitve, Sveta Trojica, zgodovina Cerkve, literarna kritika.

---

The Faculty of Theology is the only academic institution in Slovenia which researches theological subjects in a planned and long-term manner. Characteristic of this institution is the fact that it not only covers theology in the strict sense of the word, but also many other areas of the humanities: history, philosophy, psychology, sociology, pedagogy. The titles of previous projects and programmes, which were co-financed by the Ministry of Science and Technology and the Ministry of Higher Education, Science and Technology, clearly express the range of subjects and themes in the area of the humanities: Translation of the Bible; The Role of Slovenian Non-Scholastic Philosophy in European Movements; Compiling a Slovenian Lexicon of Rhetoric and Communication; The Comparative Value and Signi-

fificance of Religion; The Preparation of Components of Pedagogical-Religious Activities of the Catholic Church; The Preparation of New Textbooks for all Areas of Systematic Theology; The Catholic Church and Civil Society; The Actions of the Ljubljana Bishop Tomaž Hren; Reward, Punishment and Forgiveness; The Work of the Apostles – the History of the First Church; Democracy – School – Pedagogy: New Models in Compulsory Education; Human Rights and World Beliefs; The Church as an Agent of Moral Conscience and Slovenian Society; Literary Criticism regarding Prayers of Atonement and Sacrifice; The Church and the State in Slovenia from the mid-19th Century to World War II; Ethical and Religious Questions in Secondary Schools; Religion and Violence. From 1998 to summer 2003, the Ministry of Higher Education, Science and Technology co-financed two programme groups in the framework of the Faculty of Theology: Guilt and Reconciliation (Programme Leader Jože Krašovec); Ideal and Guiding Movements of the Past and Present (Programme Leader Janez Juhant). Two programmes groups: The History of Forms in Judeo-Christian Sources and Tradition (Programme Leader Jože Krašovec), The Ethical and Religious Foundations and Perspectives of Society and Religiology in the Context of Modern Education (Programme Leader Janez Juhant). The most recent project: The Role of the Theological Schools in the Slovenian History for the Building Up of the Slovenian High School System (the project Leader Bogdan Kolar).

## **1. Main Results of the Research Group from 2004-2008**

The synthetic overview of the results of the research programme is based on bibliographical information. In terms of the aimed-for goals it is provided according to five categories

### **1.1. The Results of the Research of the Forms of Biblical Proper Names**

In 2007 the responsible programme leader, Jože Krašovec, published the monograph study *Svetopisemska lastna imena/Biblical Proper Names* in Slovenian and in English at the publishing house SAZU and ZRC SAZU, thus laying the foundations for the completion of a dictionary of forms of biblical names in English and Slovenian. The research reveals the complex phonetic relation between Semitic, Greek and Latin forms of biblical proper names. Research over the past four years has shown that the sources used by Greek and Latin translators could not have been part of a unified tradition. The

study includes all variant forms of biblical names that have an undisputed geographical and historical stamp. The greatest problem in researching the form of biblical proper names is the extremely large number of variant readings of the same name, which appear in the same manuscript, in different Biblical books or even in the same book. On this point it is most important to uncover the comparative study of forms of Biblical proper names throughout history contained in the Hebrew Bible and in the Greek and Latin translations, the crucial fact that well-known names are practically without variations and that they usually retain the same form throughout the entire Bible, while the majority of infrequent names appear in a number of variant readings. This yields the conclusion that well-known names were part of a stable, living tradition and for this reason not a written rule in Hebrew, Aramaic, Greek and Latin and other cultural circumstances. They became part of general and international cultural history.<sup>1</sup>

## **1. 2. The Results of the Research of Biblical Liturgical Penitential Prayers**

The research into the liturgical penitential prayers focused on literary criticism of the texts of this type in relation to their common theological origins in the Old Testament. The research by Terezija Snežna Večko dealt with the role of guilt, punishment and forgiveness in prayers of penitence. The author always respects the dynamic interpersonal working and co-dependence of three factors: the text with its literary characteristics, the capability of the interpreting spirit and emotions, epistemological considerations. The analysis of the text in its own structure and comparison with similar texts helps one to come to terms with the problematic spots, although perhaps to a far greater extent it also shows the opposite nature of this text with regard to other texts. It respects the difference between authors, periods, circumstances, socio-historical forms and generic or thematic demands, and the variety of literary forms. The research of the fundamental themes within a holistic panoramic interpretation including historical

---

<sup>1</sup> In this light less known names represented a greater challenge for translators throughout history, for three main reasons: First, names that appear infrequently could not become part of a stable tradition – neither at the local, let alone the international dimension; second, Hebrew and Aramaic texts were not yet vocalized and the spoken original forms of the names were not supported by a living tradition, because only in rare circles were Hebrew and Aramaic spoken languages; third, the Greek and Latin alphabets were unsuitable for transliteration of Semitic signs – in fact, no non-Semitic alphabet is entirely suitable for the translation of Semitic names.

viewpoints leads to surprising conclusions regarding the relation between general and specific forms of expressing guilt, penitence and the plea for forgiveness.<sup>2</sup>

### **1. 3. The Results of the Research into the Sources and Tradition of the Holy Trinity**

The Theology of the Holy Trinity is a focused researching into the relation among the three Divine Persons and it crucially complements the overly formalistic research of the basis of our co-existence. Current science, especially sociology, anthropology and psychology, invests much effort and energy into uncovering and establishing such relations that will entrench interpersonal links and create a living community. These emphases show themselves especially in the field of study of communicology. Trinitarianism is not just the criterion of orthodoxy but represents a framework in which we can reflect on the nature of the individual, on the relation between humanity and the rest of creation, on the relation between us and God. This is thus a matter of the ontological material of interpersonal relations. Trinitarian thinking supplants all kinds of unitarian thinking which deny plurality at the expense of totalitarian unity, and represents a medicine against a pluralism which evaporates into indifference and eventually melts into nihilism. The fundamental characteristic of Trinitarianism is uncovering unity in the many and the many in the unified. This means that Trinitarianism is both the basis and the extension of all Christian theology and anthropology. Trinitarian anthropology reinstates the communal extent of society.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> In the framework of a research into the forms of liturgical penitential prayers we have to realize that the extant texts follow biblical and liturgical forms based on long oral tradition but are modelled after customary liturgical forms of the Synagogue, using words and concepts not appearing frequently in the everyday speech and writing. There was a common genus of Jewish liturgical prayers. Individual prayers are not slavishly dependent upon ancient models but they appear to be a mosaic of established prayer forms. Close parallels are found in 1 Kgs 8:46-53; Ezra 9.6-15; Neh 9:6-37; Ps 79; Bar 1:15-3:8; Prayer of Azariah 1-22; Prayer of Manasseh. The common point of these texts is a standard reaction to the fall of Jerusalem and the Exile, accepting the prophetic claim that these events were the just judgment of Israel for its sins. Two contrasting themes dominate the prayers: Israel's sin and God's righteousness. Prayers of penitence were not thought to be the means by which people could reverse their fate; the only basis for asking God for change is to be found in God's own character: steadfast love, mercy, forgiveness, and fidelity.

<sup>3</sup> Trinitarian theology has stimulated creative reflection on the ontological status of relation. On the contemporary scene, rationality plays a primary role in the Trinitarian thought. The emphasis on the fundamental status of relation well positions Trinitarian theology to engage the contemporary movements of thought.



#### **1. 4. The Results of the Research into the History of the Church in the Slovenian and in the European Context**

The history of the Church in Slovenia in its anchored position in the broader European space and in the relation to the Bible is being capably researched by Mirjana Filipič, Miran Špelič, Metod Benedik, Bogdan Kolar and Matjaž Ambrožič. Research into the historiography of the Bible, carried out by Maksimilijan Matjaž, also belongs to this thematic context.<sup>4</sup> The work of church historians, who deal primarily with the working and meaning of the Catholic and Protestant Church in Slovenia, is something fundamental for our writing of history. The Church is an indestructible constant, which has decisively co-formed the world and Slovenian past or co-forms the everyday and our future. In Slovenia this is all the more valid for the past century, as virtually all events up to 1945 are indelibly linked with the workings of the Church. This very fact is one of the reasons why, among experts and the public, certain important historical issues are known superficially, uncritically and even a priori. It must once again be emphasised that the Catholic and Protestant Church have crucially co-formed central and western Europe, including Slovenia and the human, both in terms of belief and culture.

#### **1. 5. The Results of the Research of Slovenian and World Literature in Terms of the Relation between Form and Content**

In the framework of the programme, Irena Avsenik Nabergoj researched literary forms which express the fundamental themes and forms of the values of the world of ancient Israel and the earliest Christianity in Slovenian and world literature, especially in Ivan Cankar. The focus was on the relation between form and content. She conducted a thorough and comparatively and thematically directed analysis of the entirety of Cankar's literary opus and studied many scientific works from the area of methodology, literary criticism and

---

<sup>4</sup> As Matjaž Ambrožič explains, the object of the historical examination of Church historians is in the first instance the Church as a redeeming institution in which Divine and human factors intertwine, as well as its contact with other faiths, cultures and civilizations. It is for this reason that the Bible is the Church's first criterion with regard to holiness and sinfulness. Church historians always encounter the problematic area of teaching the enculturation of Christian elements in specific nations or the reformation of national traditions into Christian ones. Time and humanity are not limited solely to the past and the present that are the usual interest of history, but also, because of the eschatological aspect, penetrate into the future, into eternity. In the Church and the world everything occurs under the viewpoint of what is to come, which according to the Christian view, as well as according to the view of other beliefs, occurs in the hereafter and not in this world.

related scholarship from the humanities in order to be able to dependably recognize the inner link with the thematic of sin, guilt, punishment and reconciliation in Ivan Cankar's works. This analysis of Cankar's literary opus uncovered the fact that his writing is deeply anchored in Old Greek, Christian and contemporary literary, and the philosophical and theological world of belief, motifs and values.<sup>5</sup> Over the past two years the author has researched the motifs and themes of longing and temptation/trial, which touch upon the fundamental existential extent of every man's existence and manifest themselves in myths, dreams, ballads, stories, folk tales and so on.<sup>6</sup>

## **2. Guidelines for the Development of Theology in the Next Years**

Previous project and programme research work only partially filled the gaps in the afore-mentioned areas. In the meantime, new tasks have become apparent. In deciding for new programmes and project groups we have to ponder all the more which themes are for Slovenia of primary and which of secondary importance. Slovenia's membership in the EU increased possibilities for including theologians in the international research sphere. In concord with the scientific research balance in developed countries we must establish a long-term research strategy in the relation to the assumptions of our life and the sources of European and Slovenian culture. In the first instance, this means that basic research is incomparably more im-

---

<sup>5</sup> Cankar's unique literary style encompasses many symbolist elements, due to which the concept of sin, guilt, punishment and reconciliation are often not expressed literally, but nevertheless pervade Cankar's works as a main theme. The author draws attention to the appropriate relation between Cankar's originality and European influences. In the presentation of Cankar's works in the four parts of the monograph, she makes the important decision to follow the development of Cankar's experiencing of sin, guilt, punishment and forgiveness or reconciliation from the writer's first literary sketches up to his final book *Dream Visions*.

<sup>6</sup> The treatment of these themes includes biblical and other ancient Jewish literature. This comes in our cultural sphere as an innovation, even though the Bible as the book of universal values and universal literary forms has been the greatest source of inspiration for greatest artists, philosophers and theologians throughout two millenniums. The Bible continues to interact with Western literature and to speak with a universal voice that responds to readings made with literary sensitivity and imagination with profound effects upon the secular culture. Cf. Robert Alter and Frank Kermode, ed. *The Literary Guide to the Bible* (London: Collins, 1987); David Norton, *A History of the Bible as Literature I-II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); John Barton, ed. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); John B. Gabel, Charles B. Wheeler, and Anthony D. York. *The Bible as Literature: An Introduction* (New York / Oxford: Oxford University Press, 2000).

portant than practical research. In the field of theology, we are in need of research which will be of ongoing importance and which represents mainly the use of a basis-research approach. The history of forms is the most universal aspect for researching the primary sources of the humanities in Europe. In the developed countries of Western Europe there is such a long tradition in the critical research of forms that it has stamped the direction of researching these sources throughout the world. In Slovenia, there has to date been only slight strictly scientific research in this area.<sup>7</sup>

Religious phenomena belong to the anthropological, sociological and culturological constants of humankind, which is why it is not possible to understand the human without understanding religious phenomena. Theological consideration of these phenomena is based, and needed, on the field of religious beliefs for several reasons. It is important for every faith to be aware of its own form and to judge it in the light of critical reason and the rationality of other faiths. This enables dialogical relations and allows for coexistence. In the awareness of its own form and the constant care for that form the identity of the individual faith is not endangered. Critical examination in dialogue uncovers the common core of all religions and the hidden potential of individual religions; in this way it is included into the broader societal movements. Proper solutions for humans and society will be found in the dialogue between cooperating researchers from theology, the humanities and the social sciences.<sup>8</sup>

The anticipated viewpoints of the programme research in the area of religious studies, religious pedagogy and Church law are: research (and application of research) of various spiritual forces of the nation

---

<sup>7</sup> During the next years we would like to fill this gap in Slovenia as well in areas such as Bible studies, patrology, liturgy, spiritual and systematic theology. In the area of systematic theology the emphasis will be on researching sources of the theology of the Trinitarian God in the context of globalization and the postmodern. Forms of expressing the relation among the three divine persons and the analogous relation between God and people can foster dialogue with the modern world. Researchers will critically examine the Eastern and Western Trinitarian tradition in relation to intellectual movements in Slovenia from the perspective of both the general and specific nature of its articulated forms.

<sup>8</sup> In the Slovenian space, which is pluralistic in terms of ideas and faiths, the "Catholic culture" remains central, and theological-religious research is a valuable activity in understanding our own past and identity in contemporary intellectual movements. Inclusion in Europe also means inclusion in the world as a whole, which is essentially stamped by the three main branches of Christianity: the Catholic, the Protestant, and the Orthodox. Europe has always also been linked to Judaism, while today Islam and, in lesser numbers, Eastern faiths as well as new age religions also appear. The figure of a united Europe is to a great measure dependent on the dialogical activates of faiths which care for the spiritual, the symbolic, as well as the appropriate matrix.

and culture in the past on the basis of appropriate sources, communication in the present and a view of the future, ecumenical and inter-religious dialogue as an especially valued activity of the Faculty of Theology, especially in the relation Protestantism in Slovenia and to Orthodoxy and Islam in south-eastern Europe; the researching of modern verbal and non-verbal speech (aesthetic and artistic) as well as its spiritual message, including via the media; determining which educational models are to be selected and formed in Slovenia – that is Catholic and/or other government-approved educational institutions. Among religious sources there belong, among other things, the legal order of individual religions. In our case, research of internal relations between civil and Church law, the question of human rights and the influence of non-Christian legal systems, such as that of Islam are especially important.

Ethics is a very fundamental area of research in the field of theology. The modern scientific direction of general ethics and especially bioethics raises fundamental philosophical and theological questions. Only an interdisciplinary approach to handling ethical questions can satisfactorily find answers to the dilemmas which humanity is facing. Modern Christian ethics is entering an open dialogue with the advancements of modern science. It is to be hoped that also in the future Slovenia will have adequate interest for profound examining of the fundamental questions which concern ethics in multicultural and inter-religious dialogue and especially bioethics. The topicality of the so-called global ethos in searching for an ethical minimum without regard to various religious premises is a particular challenge for a Slovenia that is becoming increasingly pluralistic. All the more is there a need for future development of Christian ethics in the context of bringing European traditions closer together and establishing a new form of dialogue between them. Ethics cannot be developed without respect for Jewish and Greek religious premises, Roman law and the critical thought of new age thinking and spiritual movements. As co-creators we are, at the beginning of the third millennium, called upon to enter, with suitable scientific reflection, into the communication context of Europe and the world in terms of all fundamental questions that are concerns with ethics.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Searching for an ethical basis establishes certain primary tasks: the question of the identity of the human subject as an individual; our legal status with regard to the uncovering of the human genome; the question of new definitions of the concepts of humankind and nature; freedom and responsibility; the relationship to the environment and the question of living in solidarity with different cultures and religions in a common societal space. The studying of modern communication means as well as their influence on the conscience of the individual and the broader community will also be one of the primary fields of research in the near future.

Many thematic aspects which are in the main of a practical nature are open. These are thematic contents in fields which have not yet been the object of planned research. As a strategically important thematic content for the inclusion of Slovenia in European programmes there is interdisciplinary research in the field of culture studies (civil education and national education) and axiology (religious and ethical education) in the period of mandatory education in comparison among European countries. This is especially suitable for research projects. The research of initiation or surrogate rituals and symbols as well as their role in the society and culture of religious pluralism or critical relationship to tradition is also part of the project.

The nature of the thematic categories of the new programme groups on the one hand, and thematic contents of the newly proposed projects on the other, express a consideration with regard to the approximate percentage relationship of financing between the programmes and the projects. The fundamental research in the framework of the proposed programme groups must have national priority. The most suitable place for Young Researchers is in the framework of the programme groups that carry out fundamental research about the many-sided role of sources for our culture. Only responsible investing in fundamental research can guarantee the development of a reliable scientific corps and successful long-term development of our humanistic science.<sup>10</sup>

### **3. Quantitative and Qualitative Self-Evaluation Elements**

The Faculty of Theology of the University of Ljubljana according to its research and pedagogical workers is included in a wide framework of domestic and international scientific, cultural and pedagogical spheres. Researchers are keenly aware of the penetration into the international sphere, which is why we note the increase in papers of all scientific and expert categories at home and abroad. Some of our researchers have also been cited in the Web of Science. The beneficiaries of this knowledge are primarily students of the Faculty of Theology in various pedagogical programmes, various associations, the pastoral sphere in the Church, governmental and non-governmental organizations. Cooperation is partly contractual, and partly of our own initiative.<sup>11</sup> Many Faculty of Theology employees are members of editorial

---

<sup>10</sup> On the surface, electronic editions of sources facilitate research, but in spite of this researchers must have print editions of sources at their disposal. Among other things, such research also entails visiting archival libraries in Europe.

<sup>11</sup> One of the members of the Faculty of Theology, Jože Krašovec, is a regular mem-

boards and council boards of domestic and foreign journals, and other periodical publications and series. Further inclusion in the university pedagogical process is very important. In the last two years all researchers and pedagogical workers have worked intensively in restructuring the pedagogical process according to Bologna principles. Research personnel are adequately prepared for the newest, scientific, societal and political challenges that cooperation with restructuring all levels, the regional and the global levels, entails.<sup>12</sup>

Since the beginning of mankind, its balanced human relation to the material and higher realities, and the culturally conditioned forms of religion that result from that reality, have most obviously marked the human. This is the reason for the traditional alliance between religion and art, science and art, philosophy and theology, state and religious institutions. All disciplines are scientific if research is carried out according to suitable methods and is verified in relation to global material and spiritual reality. All science must continually legitimize itself by weighing itself against theory and reality and by searching for suitable methods for new circumstances. This is why the interpretation of dogmas can also be scientific – since dogmas are not an esoteric taboo but statements of assertions which are based on particular historical experiences and rational reasons, and they are verified according to the principle of comparison or analogy and in alliance with the positive intention of human society in the relation to opposing positions, dogmas and models. Traditional statements with regard to challenges and demands of the new age according to contrastive measures are continually verified in relation to the global material and spiritual reality of the world.

The humanities and the social sciences cannot bypass specific cultural frames which determine a nation or a culture. Because of this they are simultaneously universal and partial in nature. The intertwining of the visible and invisible creation, reality and figures, the concrete and the abstract, the universal and the partial, the collective and the individual in the natural order has the consequence that every culture expresses this intertwining and that it is thus simultaneously uni-

---

ber of the Slovenian Academy of Sciences and Arts and currently also the President of the Scientific Research Council for the Humanities at the Research Agency of the Republic of Slovenia (ARRS); four are members of the European Academy of Science and Art (Anton Jamnik, Jože Krašovec, Stanko Ojnik, Slavko Alojzij Snoj).

<sup>12</sup> Financial sources are quite like those of other University of Ljubljana faculties: most of the institution's costs are covered by the main pedagogical programmes, partly on the basis of research programmes and projects, partly on the basis of contracts with various domestic and foreign partners. Part of the costs, especially for maintaining buildings, offices and the library, are covered by the Slovenian Bishops' Conference.



versal and partial, concrete and abstract, material and spiritual. Decisive is the fact that it is based on an organic link between material and spiritual creation, which according to its size and hidden dimensions far exceed the range of spatially and temporally conditioned models and metaphors.

#### **4. Fundamental and Practical Research in Theology**

The interweaving of the spiritual and the material, of the symbolic and the rational categories of the humanities and the social sciences is a natural criterion for judging the relation between fundamental and practical research in the humanities and the social sciences. The sequence of stages of working on the primary facts of the material and the spiritual world in human conscience and their embodiment in a given culture show that fundamental research must have precedence over practical research. Because the recognitions of science are not intended to be self-enclosed but are taken in by society with the profound need to enrich our existence, the border between fundamental and practical research often cannot be reliably determined. Because every society is composed of both natural and conventional laws and an unlimited palate of cultural categories, the results of primary research must be transferred and thus integrated into the given structures.

The thematic approach in researching historical documents often calls for more extensive comparative research into the cross-section of all of human history from the beginning to the present. And so in all the primary themes limitless possibilities for relevant research are opened. Many basic disciplines of primary theological research exist: philosophy, psychology, foundational theology of a comparative nature, comparative linguistic studies in the area of biblical and later Christian sources, archaeology, the history of dogmas, social sciences such as law and social studies of the Church, etc. Because theology was never isolated from general historical and social events, fundamental research entails organic extending into general historical and sociological movements. All the more broad is also the field of practical research. The global nature and topicality of theological premises in every age has as a consequence the necessity of applying these fundamental recognitions to a new place and time and thus the necessity to “translate” historical documents into a new structure.

In terms of the Bible this does not mean only translating texts but also an explanation of primary information and concepts. Translation is one of the most influential forms of literary criticism, for it both

interprets and recreates the text it addresses. The commented edition of the new translation of the Bible is a classic example of a practical area of Bible research. Such work is, in certain aspects, more demanding than mere primary Bible research, since in preparing a commented translation on the basis of original documents it is necessary to select the best variant and thus respect the original, old translations and seminal events in contemporary Bible studies, together with the typical controversies, justify decisions in the commentary, and, lastly, find a suitable expression or rendering in the target language.<sup>13</sup> Finding a suitable solution in the target language also means confronting all the problems and controversies of one's own language and culture in the broadest sense. Translating is thus a matter of three fundamental tasks: the process of laying bare the original meaning according to the principle of primary research; inventing suitable expressive forms in the target language; codification of the text and other expressive forms in a given culture. We can also evaluate "translating" and codification of many other old documents.

## 5. Concluding Remarks

Most contemporary scientists are more and more aware that the character of scientific procedures themselves places restrictions on the relevance of their results. Distinctive features of science lie not in the types of object and event to which the scientist has access but in the unscientific, metaphysical faith in the uniformity and intelligibility of nature, in the faith in laws we can uncover. Comparative religious sciences demonstrate that some religions are more concerned with the intelligibility of nature in general, some other more with the nature of human being. In "natural" religions people apprehend various aspects of the nature of the divine from the general features of this world. Characteristic of Judaism and Christianity is the primary concern with humans as persons in their relation to God, the Universe, the History and to themselves. The knowledge of nature, interpretation of historical events, and the perception of the mysteries of human nature operate together in any attempt to grasp the truth lying beyond the visible world, but to know a person is, of

---

<sup>13</sup> Finding a suitable solution in the target language also means confronting all the problems and controversies of one's own language and culture in the broadest sense. Translating is thus a matter of three fundamental tasks: the process of laying bare the original meaning according to the principle of primary research; inventing suitable expressive forms in the target language; codification of the text and other expressive forms in a given culture. We can also evaluate "translating" and codification of many other old documents.



course, more difficult than to know a thing, because a person must disclose his or her will in order to be adequately known.

At this point we recognize the most important difference between cosmological or rationalistic and personalistic views of knowledge and science. In any cosmological direction knowledge and science are purely theoretical both in relation to the material and to the spiritual worlds, and it is left to human discretion whether or not the will derive rules for conduct from the reasons of insight in the human mind. According to the Jewish and Christian personalistic perception of the world, humans and God true knowledge is possible when general knowledge about the world is completed with a total vision of inner, spiritual realities which is mainly a matter of will. This knowledge is all-embracing and carries finality within it. Knowledge that is not coupled with a deep respect for the tendency in the human being going beyond the world of appearance and beyond the significant language is only fragmentary and can quickly become morally questionable.

The all-embracing (holistic) understanding of science and belief reflects the conscience that every striving for knowledge includes an attempt to know accurately the laws of the nature, to interpret properly past events and to consider especially the state of mind in humans being the most complex field of scientific research and of religious assessment. The search for the inner analogy and of outer experience enables us to see clearer how the principles are built in the very structure of the world and human being and how our mind and intuition cooperate in the process of perceiving material and spiritual laws.

## 6. Selected Bibliography

- Ambrožič Matjaž, Mitja Ferenc, and Gojko Zupan. V objemu stoletij: kronika župnije Kočevska Reka. Ljubljana: Družina, 2007.
- Avsenik Nabergoj, Irena. *Mirror of Reality and Dreams: Stories and Confessions by Ivan Cankar*. Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Publishing Group, 2008.
- Benedik, Metod, ed. *Stolnica sv. Nikolaja v Ljubljani: 1707*. Ljubljana: Stolna župnija sv. Nikolaja v Ljubljani / Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti UL; Celje: Mohorjeva družba, 2008.
- Hofmann, Peter. *Goethes Theologie*. Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh, 2000.
- Kolar, Bogdan. *Salezijanci med begunci: delo salezijancev med slovenskimi begunci v begunskih taboriščih Avstrije in Italije 1945-1950*. Ljubljana: Salve, 2008.
- Kitchen, K. A. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich. / Cambridge: William B. Eerdmans, 2003.

- Krašovec, Jože. "Beseda v prevodu: revizija ali novi prevod Svetega pisma." In: Bogoslovni vestnik 67 (2007): 315-342.
- . Svetopisemska lastna imena: fonetika, etimologija prevajanje in transliteriranje = Biblical Proper Names: Phonetics, Etymology, Translation and Transliteration. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede = Academia scientiarum et artium Slovenica, Classis II: Philologia et litterae: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC, 2007.
- . "Vojna, mir in zgodovinski spomin v Svetem pismu." In: Religija in nasilje: eseji in razprave, ed. Iztok Simoniti and Peter Kovačič Peršin, 227-240. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede / Revija 2000, 2008.
- Lah, Avguštin. "Glaube als anthropologische Kategorie des Menschen." In: On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics, ed. Janez Juhant and Bojan Žalec, 173-183. Theologie Ost – West, 9. Münster: LIT, 2007.
- . V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije. Ljubljana: Inštitut za sistematično teologijo / Družina, 2008.
- Matjaž, Maksimilijan. "Od Besede k Osebi: Relacijski vidik Janezove kristologije." In: Bogoslovni vestnik 67 (2007): 393-405.
- Palmisano, Maria Carmela. "Salvaci, Dio dell'universo!": Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17. *Analecta biblica* 163. Roma: Editrice Pontificio istituto biblico, 2006.
- Potočnik, Vinko, ed. Thomas Luckmann. Družba, komunikacija, smisel, transcendenca. Knjižna zbirka Claritas, 49. Ljubljana: Študentska založba, 2007.
- Schüssler Fiorenza, Francis. *Foundational Theology: Jesus and the Church*. New York: Crossroad, 1984.
- Sorč, Ciril. Od kod in kam?: stvarstvo in zgodovina trinitaričnih razsežnosti. Znanstvena knjižnica, Oddelek Trinitas, 11, 3. Ljubljana: Družina / Teološka fakulteta, Inštitut za sistematično teologijo, 2007.
- Špelič, Miran. "Sveto pismo kot temelj oznanila in teologije cerkvenih očetov." In: Bogoslovni vestnik 67 (2007): 417-430.
- Turnšek, Marjan. "Slomšek in Celje." In: V soju zlatih zvezd: zbornik ob ustanovitvi celjske škofije 2006-2007, ed. Metod Benedik and Jože Kužnik, 111-130. Celje: Mohorjeva družba, 2008.
- Večko, T. Snežna. "Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24-50)." In: Bogoslovni vestnik 67 (2007): 377-391.
- Zupet, Janez, transl. Kumranski rokopisi. Študijska zbirka, 5. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2006.

Anja Zalta Bratuž

## Vprašanje izvora zla in vloga človeka v drami božjega: odgovor judovske kabale in analitične psihologije

*Povzetek:* Prispevek obravnava problem izvora zla na podlagi kabalistične knjige Bahir in skuša ugotovitve uskladiti z razlagami analitičnega psihologa Carla Gustava Junga o paradoksalnem Bogu ter z njegovim poudarjanjem, zakaj je individuacija (samouresničenje) človeka tako potrebna. Prispevek najprej obravnava pomen teurgije v kabali, vlogo posameznikovega odnosa do Boga, razloži kabalistični koncept Boga, nato pa predstavi kabalistično knjigo Bahir (*Sefer ha-Bahir*) in prepletenost kabalističnih idej z idejami analitične psihologije.

*Ključne besede:* kabala, Bahir, teurgija, individuacija, analitična psihologija, vprašanje zla.

*Abstract:* **The Question of the Origin of Evil and the Role of Man in the Drama of the Divine: the Answers of Jewish Kabbalah and of Analytic Psychology**

The paper deals with the problem of the origin of evil on the basis of the kabbalistic book Bahir and tries to harmonize its findings with the explanations of the analytical psychologist Carl Gustav Jung about the paradoxical God and his emphasizing why man's individuation was so necessary. The paper deals with the meaning of theurgy in kabbalah and with the role of the individual's relationship with God, then it explains the kabbalistic notion of God and finally presents the kabbalistic book Bahir (*Sefer ha-Bahir*) and how kabbalistic ideas are intertwined with the ideas of analytical psychology.

*Key words:* kabbalah, Bahir, theurgy, individuation, analytical psychology, the question of evil.

Vprašanje, na kakšen način je zlo prišlo od Boga, je odprlo najbolj bridko in mučno vprašanje v religiozni misli. Kot uči zgodovina teologije, izhajajo filozofske perspektive, po katerih se teologi večjih religij približajo napetosti dobrega in zla, iz platonskih in novoplatonističnih idej. V novoplatonistični misli je zlo neeksistenca na meji bivanja, na skrajnem koncu verige emanacije. Tako Platona kot kasneje Aristotela je razpravljanje o zlu pripeljalo do metafizične privacije, neobstoja. Realnosti dobrega in zla potemtakem nista enakovredni, saj je zlo zgolj poimenovanje pomanjkanja nečesa, zgolj oznaka za nekaj, kar ne obstaja. To stališče je v arabski in evropski misli prevladovalo mnoga stoletja. V nasprotju z bleščečo naravo dobrega temna

narava zla dejansko ne obstaja. To pa povzroči konflikt med človekovo konkretno izkušnjo in njeno teoretično razlago, zato so si judovski mistiki prizadevali "prekiniti s tiranijo grškega konceptualnega sistema in so, čeprav na trenutke okorno, razvili ideje, ki se niso želele izogniti realnosti zla" (Scholem, 1991, 57).

## Kabala in teurgija

Kabala (hebrejsko *kabbalah*, "prejeta tradicija") je mistična dimenzija judovstva. Kabalisti trdijo, da je njihovo tradicijo skupaj s Toro izvorno prejel Mojzes na Sinaju, kot zgodovinski fenomen pa se je pojavila v Provansi, natančneje, v njenem zahodnem delu, v Languedocu. Iz Languedoca se je v prvi četrtini 13. stoletja preselila v Španijo, kjer so v Toledu, Geroni in Burgosu nastala kabalistična središča.

Od tam se je nauk širil v druge judovske skupnosti. Kabalistično gibanje znotraj judovstva je izjemnega pomena, saj predstavlja kabala judom, predvsem po njihovem izgonu iz Španije leta 1492, vitalno jedro razumevanja samega sebe in vloge, ki jo ima posameznik v skupnosti. Zato je kabala – posredno ali neposredno – pomagala krepiti duhovno odpornost judovskih skupnosti v diaspori. Poleg tega pa ima kabala veliko vlogo tudi med misleci, ki so krojili evropsko zgodovino idej (npr. Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin, Giordano Bruno, John Dee, Cornelius Agrippa, Jacob Boehme, Franz Kafka, Sigmund Freud, če omenimo le nekatere). Namen kabale, tudi v kontekstu renesančne in porenosančne evropske zgodovine, je bilo razumevanje procesov, ki se dogajajo v svetu (univerzumu) in v človeku. S tem je kabala med drugim odprla poti različnim alkimističnim, filozofskim, teološkim in kasneje tudi psihoanalitičnim študijam.

Od začetka svojega razvoja je kabala vsebovala tudi ideje o kozmologiji, angelologiji in magiji. Šele kasneje, kot posledica stikov s srednjeveško judovsko filozofijo, je kabala postala judovska "mistična teologija", bolj ali manj sistematično dovršena. Ta proces je pripeljal do ločitve mistično-spekulativnih elementov od okultno-magičnih. Svojestvena značilnost kabale, predvsem teozofsko-teurške šole, je bila njena sholastična narava. Kabalisti so preučevali klasike, kot sta bila *Sefer Jecira* in *Sefer ha-Bahir* ter predvsem *Zohar*. Predvsem po izgonu iz Španije so težnje po sistematiziranju zgodnjih kabalističnih idej in tradicij postale pomemben del procesa rekonstrukcije razpršene sociointelektualne španske izkušnje. V Španiji (in po izgonu iz Španije tudi v Safedu) se je kabala poučevala na talmudskih akademijah - *ješivot*, kjer se ni prenašala zgolj pisno, temveč tudi ustno. V Italiji poznega 15. stoletja pa so se pri študiju kabale posluževali izključ-

no rokopisov, ne da bi jih pri tem vodil mentor. Odsotnost ustne tradicije in edinstvena usmerjenost na pisno gradivo sta med italjanskimi kabalisti prispevali k preobratu iz ezoterizma k eksoterizmu.

Ena izmed bistvenih razlik med izvirnimi kabalističnimi besedili in njihovim dojemanjem s strani krščanskih kabalistov je nevtralizacija teurškega vidika,<sup>1</sup> ki je za judovsko kabalo središčnega pomena. Spekulativna prezentacija tovrstnega mysticizma, ki je ostal brez svojega praktičnega vidika, je kabalo v večini zahodnoevropskih študij predstavila kot filozofijo, torej zgolj kot abstraktni miselni sistem.

Kabala se zato pogosto pojmuje kot teoretična tradicija. Mnogi so preučevali literarno strukturo nekaterih kabalističnih razprav in se zaposlovali z razpravami o božji manifestaciji, o izvora zla, o ženskem vidiku božjega itd. Razumeti kabalo je pomenilo razumevanje njenih načel, vendar pa je takšno pojmovanje kabale zavajajoče. Kljub temu, da se večji del natisnjene kabalistične literature ukvarja s teoretičnimi vprašanji, predstavlja razumevanje kabale izključno na podlagi tega gradiva resnejši problem, saj se potemtakem ne zavedamo samega bistva in cilja kabale. Po mnenju samih kabalistov je namreč to izročilo v prvi vrsti praktično in izkustveno, šele nato teoretično, saj se kabalist ne ravna zgolj po predpisanem obredju, temveč vstopa v določeno izkušnjo participiranja v življenju Boga in vplivanja *nanj*, teoretična literatura pa mu pri tem služi predvsem kot pripomoček, tako kot zemljevidi, po katerih se ravnamo, da bi uspešno potovali in prišli na cilj.

## Kabalistična teurgija in koncept Boga

Kabalistična teozofija in mit sta v veliki meri namenjena kot pomoč pri razlagi zapovedi, odločilen pa je poudarek na teurško naravo zapovedi. Izraz teurgija oz. teurgičen se v glavnem uporablja za označevanje postopkov vplivanja na Božanstvo. V nasprotju z magom pa judovski teurg svojo dejavnost usmerja na sprejete religiozne vrednote. Dojemanje rituala kot izvrševanja elementov božanske volje je zato za judovsko misel bistveno. Prav teurgični vidik zapovedi je eden izmed dejavnikov, ki so nalagali izvajanje zapovedi, živo zanimanje za nje in zavzetost judov za njihovo obredje. Veliko glavnih teurških smernic v srednjeveški kabali izhaja iz klasičnih rabinskih virov. Navedimo primer. Bog je rekel Mojzesu: Pojdi, povej Izraelu, da je moje ime *Ahjah ašer Ahjah* (*„Jaz sem, ki sem“* oz. *„Jaz sem, kar sem“*), kar po Mosheju Idelu pomeni: tako, kot si ti navzoč v meni, sem jaz navzoč v tebi (Idel 1988, 173). Izpopolnjevanje človeškega uma je neneh-

<sup>1</sup> Čeprav ne tudi njenih magičnih vidikov. Vedno znova se krščanski kabalisti navezujejo na kabalo kot neke vrste magijo (Yates 1964, 87-106).

no izboljševanje človekovega dojetja Boga, ki doseže vrhunec v združitvi z njim.<sup>2</sup> Podoba Boga ni nič več razumljena kot osnovni arhetip, saj se zdaj na človekovo podobo gleda kot na original, ki izžareva božansko strukturo.

Po judovski teurški antropologiji je osnovni problem v tem, da Božanstvo potrebuje človeka, ki mu pomaga k obnovitvi sefirotske harmonije. Človek je zato podaljšanje božjega na zemlji; njegova oblika in duša ne samo, da zgolj reflektirata božansko, temveč sta tudi dejansko božanski. Človek je torej mikrokozmos, božanska monada.

Kabalisti so enotnega mnenja, da se do védenja o Bogu pride s pomočjo motrenja odnosa Boga do stvarjenja. Bog sam v sebi, Njegova popolna esenca leži onstran vsakršnega spekulativnega dojetja. V želji, da bi izrazili ta nespoznaten vidik Boga, so zgodnji kabalisti v Provansu in v Španiji skovali izraz *Ein-Sof* ("Neskončen"). Le skozi končno naravo vseh obstoječih stvari, skozi dejanski obstoj stvarjenja samega je možno sklepati na obstoj *Ein-Sofa* kot prvega, neskončnega vzroka.

Izvrševanje zapovedi je most med *Ein-Sofom* in svetom, ki ne ohranja zgolj ravnotežja in popolnosti sefirotske plerome, temveč jo tudi ustvarja. Iz tega sledi identifikacija Boga in Tore; kdorkoli izvaja zapovedi, implicitno "izvaja" Boga.

## Emanacija in koncept Sefirot

Skriti, nepoznani Bog, *Ein-Sof*, se manifestira v desetih korakih, ki se imenujejo s skupno besedo *Sefirot*. Beseda *Sefirah*, katere množina je *Sefirot*, je povezana s hebrejsko besedo *sappir* (safir), saj predstavlja žarčenje Boga, ki je podobno žarčenju safirja. Po svojem izvoru se *Sefirot* ne razlikujejo od *Ein-Sofa*, vendar pa se od njega razlikujejo na podlagi svojega delovanja v končni sferi stvarjenja.

Vsaka *sefirah* je "svet zase" kljub temu, da odseva v totalnosti vseh drugih. Že v 13. stoletju se je pojavilo mnenje, da obstaja dinamični proces ne le med *Sefirot*, temveč tudi znotraj vsake *sefire*. Pojavi se navidez neskončna mnogoterost procesov. *Sefirot*, tako posamezno kot kolektivno, vsebujejo arhetip vsakega ustvarjenega bitja. Tako kot Božanstvo vsebuje vse *sefire*, tako *Sefirot* prežemajo vsako bitje zunaj njega. Omejenost njihovega števila na deset predpostavlja, da vsako izmed njih sestavlja večje število takšnih arhetipov.

Značilen vrstni red *Sefirot* in njihovih najpogosteje uporabljenih imen:

<sup>2</sup> Več o tem: Gray 1997 in Idel 1988.

1. *Keter Eljon* ("najvišja krona") ali preprosto *Keter*
2. *Hokhma* ("modrost")
3. *Bina* ("um, inteligenca")
4. *Gedula* ("veličina") ali *Hesed* ("ljubezen")
5. *Gevura* ("moč") ali *Din* ("sodba", tudi "strogost")
6. *Tiferet* ("lepota") ali *Rahamim* ("sočutje")
7. *Neza* ("vztrajno potrpljenje")
8. *Hod* ("dostojanstvo")
9. *Cadik* ("pravičnejš") ali *Jesod Olam* ("temelj sveta")
10. *Malkut* ("kraljestvo") ali *Atara* ("krona")

V svoji celovitosti *Sefirot* sestavljajo "drevo emanacije" ali "sefirsko drevo", ki ga od 14. stoletja naprej zaznamuje podroben diagram, ki navaja osnovne simbole, značilne za vsako *sefiro*. Kozmično drevo raste navzdol iz svojih korenin, prve *Sefirah*. Vzporedno s to sliko *Sefirot* primerjamo tudi z obliko človeka. Medtem ko drevo raste iz svojega vrha navzdol, ima človeška podoba glavo na vrhu in se zato imenuje tudi "obrnjeno drevo".

## Knjiga svetlosti (Sefer ha-Bahir)

Drevo emanacije oziroma sefirsko drevo je prvič omenjeno v kabalistični knjigi *Sefer Jecira*, podrobneje pa ga predstavi prav knjiga *Bahir*.

*Bahir* je srednjeveško delo judovskega mysticizma in prva kabalistična knjiga, ki ji pripisujejo babilonski izvor, spisal naj bi jo poznavalec mišne iz 1. stoletja n. št. Izvornih kabalističnih virov je malo, saj se je mnogo tovrstnih dokumentov izgubilo v viharjih judovske zgodovine, zato je omenjena knjiga izrednega pomena.

*Bahir* je eno najstarejših in najpomembnejših klasičnih kabalističnih besedil, saj je bil pred objavo *Zoharja* (l. 1295) najbolj vpliven in največkrat navajani kabalistični vir.

*Bahir*, ki so ga prvič objavili okoli leta 1176 v provansalski kabalistični šoli, je krožil v rokopisni obliki v omejenem obsegu. Prva natisnjena verzija se je pojavila šele leta 1651 v Amsterdamu, nato pa so se pojavile kasnejše izdaje: leta 1706 v Berlinu, 1784 v Koretzu in 1883 v Vilni. Najzgodnejši komentar na *Bahir* je leta 1331 spisal rabin Meir ben Šalom Abi-Sahula.

Konec 15. stoletja je *Bahir* v latinščino prevedel Flavij Mitridates, nemški prevod je leta 1923 objavil Gershom Scholem, prvi angleški prevod *Bahirja* pa je leta 1979 opravil Aryel Kaplan.



Dva izmed najpomembnejših konceptov, ki se razkrivajo v *Bahirju*, sta prav gotovo koncept desetih *Sefirot* in koncept *cimcuma*, samozožitve Božje luči, ki predstavlja enega najpomembnejših filozofskih konceptov kabale: Bog je omejil svojo neskončno popolnost in dovolil "prostor" za človekovo svobodno voljo in dovršitev.

Vzrok za *cimcum* izhaja iz osnovnega paradoksa. Bog mora biti v svetu, vendar pa, če se iz sveta ne bi omejil, bi bilo vse stvarstvo preplavljeno z njegovim bistvom. Glavna stvar, ki jo izpostavi ta paradoks, je dejstvo, da je ta prostor zgolj "temen" in "prazen" zaradi spoštovanja do človeka. Glavno izhodišče teoretične kabale je razrešiti paradoks o tem, kako lahko absolutno transcendentni Bog deluje znotraj svojega stvarstva. Struktura *Sefirot* in podobni koncepti so mostovi med Bogom in univerzumom.

### Problem zla po kabali

Kabalistične spekulacije o zlu in njegovem izvoru, razvoju in posledicah, delujejo na dveh ravneh. Na prvi ravni se ukvarjajo z dogodki, ki se odvijajo v svetu človeka, kot v biblični zgodbi o padcu Adama in Eve, na drugi stopnji pa se ukvarjajo s svetom Božanstva samega. Na tak način je že od vsega začetka v pogled o dobrem in zlem vpleten značilen dualizem. Sta se dobro in zlo prvič pojavila in se udejanila šele s človeškim delovanjem ali pa obstaja nekaj v zgradbi sveta, neodvisno od človeka, v delovanju Boga samega, ki je vzrok tako dobrega kot zla? Zgodnji kabalisti so poudarjali slednji vidik, saj so našli metafizične temelje zla v sami sestavi stvarstva in od tam potegnili povezave med zlom in svetom človekovega delovanja. Po drugi strani pa pogosto naletimo na nasprotno idejo. Medtem ko imata dobro in zlo morebiti res metafizične osnove v naravi Božjega delovanja kot stvarnika, sta zgolj v potencialnem bivanju. Dejanska postaneta s človekovo svobodno izbiro in delovanjem.<sup>3</sup>

Kozmično zlo, ki izhaja iz notranje dialektike procesa emanacije, tukaj ni nič drugačno od moralnega zla, ki ga povzroča človeško delovanje.

Stvarstvo izhaja iz božanskega in nespreminjajočega se sveta. S pojavom stvarstva se prične čas, govorimo torej o prehodu iz večnosti v časovnost oz. začasnost. Vse naj bi se začelo z desetimi izreki, desetimi sefirami, s katerimi Bog svet pripelje k obstoju. V hebrejščini beseda *davar* pomeni tako "govoriti" kot "stvar" oz. "snov". V ara-

<sup>3</sup> Mit o "padcu" človeka in njegovi nujnosti za individuacijo odlično razloži Edvard Edinger v knjigi *Ego in Arhetip*.



mejščini, sestrskem jeziku hebrejščine in jeziku večjega dela Talmuda, ista beseda pomeni “odpotovati”, “miniti”, “umreti” (Halevi 1977, 35). Vsi ti pomeni, ki izhajajo iz korena *davar*, kažejo na dejstvo, da se s stvarjenjem pojavi ločitev, oddaljevanje od popolnosti. Zlo se torej prav tako pojavi s stvarjenjem.

Stvarstvo torej izhaja iz božanskega in nespreminjajočega se sveta. Zgodi se prehod iz večnosti v časovnost oz. začasnost. Nepopolnost nastane s stvarjenjem, ki se povečuje z oddaljevanjem stvarstva od svojega izvora. Kakšna je v tej drami vloga človeka? Kabalisti menijo, da je izvrševanje zapovedi most med *Ein Sofom* in svetom. Poudarja jo teurško vrednost človekovega delovanja, saj z njim človek ne ohranja zgolj ravnotežja in popolnosti sefirotske plerome, temveč jo tudi ustvarja. Iz tega sledi identifikacija Boga in Tore. Božje besede Mojzesu na Sinaju *Ahjev ašer Ahjev* (“Jaz sem, ki sem,” oz. “Jaz sem, kar sem”) pomenijo torej avtomatično vzajemnost, kjer je za svoja dejanja odgovoren človek sam, hkrati pa izpopolnjevanje človeškega uma predstavlja izboljševanje človekovega dožemanja Boga, ki doseže vrhunec v združitvi z njim. Po judovski teurški antropologiji Božanstvo potrebuje človeka, ki mu pomaga k obnovitvi sefirotske plerome. Zaradi pomanjkanja nadaljnjih spekulacij na to temo smo odgovor poiskali pri Jungovi šoli analitične psihologije, ki je zlo izpostavila kot zavestno misel, kot stvar presoje; obstoj zla je potemtakem odvisen od zavedanja. Brez sodbe oz. presoje o zlu ne more biti sodbe o dobrem, saj dobro in zlo sestavljata par nasprotnih razlikovanj, ki jih uporablja posameznikova zavest, da z njimi diferencira izkušnjo. Brez izkušnje nasprotij ni izkušnje celovitosti.

### ***Unde malum* in odgovor analitične psihologije**

Švicarski psiholog Carl Gustav Jung je v začetku 20. stoletja po zaostritvi odnosov s svojim dunajskim kolegom Sigmundom Freudom osnoval svojo lastno psihoanalitično smer, ki jo je imenoval analitična psihologija.

Jung je izpostavil arhetipe, ki se od kompleksov ločijo po svoji vrojenosti, univerzalnosti in neosebni naravi. Skupaj s skupinami instinktov sestavljajo najosnovnejše in najprimitivnejše elemente psihe in predstavljajo izvore psihične energije. Kot instinkti lahko arhetipi ljudi preplavijo ter povzročijo obsedenost in druga psihotična stanja. Osnovno vprašanje zgodnje psihoanalize se zato glasi: ali je nezavedno zlo? Freud je nezavedno razumel kot delovanje dveh instinktov, Erosa in Tanatosa, gona po užitkih in smrtne želje. Po Freudu nezavedno v osnovah sestavljata seksualnost in agresija; *id* je potrebno

sublimirati, če želimo živeti civilizirano. Jung se je seveda strinjal, da je nezavedno dvoumno in nevarno, vendar pa samo po sebi ni destruktivno oz. zlo.

Če izpostavimo “gnostično” ugotovitev, da zlo oz. pokvarljivost ne izhaja od človeka, saj je bila “kača pred njim”, nas zanima, od kod torej zlo? *Unde malum?*

Po Jungu tradicionalna krščanska doktrina o zlu kot pomanjkanju dobrega (*privatio boni*) podcenjuje problem zla. Jung zato do zla ne želi biti prizanesljiv in hkrati, paradoksalno, tudi ne želi zla razumeti kot neodvisno entiteto – ne psihološko, fizično ali metafizično –, kar bi seveda vodilo v dualizem. Zlo je za Junga v prvi vrsti zavestna misel, stvar presoje ega, zato je njegov obstoj odvisen od zavedanja.

Dobro potrebuje zlo, da bi obstajalo. Brez sodbe oziroma presoje o zlu ne more biti sodbe o dobrem. Dobro in zlo sestavljata par nasprotnih razlikovanj, ki jih uporablja posameznikova zavest, da z njima diferencira izkušnjo.

Za Jungove teološko usmerjene prijatelje, pri čemer mislimo predvsem na polemike z Victorjem Whitom, ni bilo nepredstavljivo postulirati obstoj absolutne dobrote brez zla, saj je to navsezadnje pravilo krščanske doktrine o Bogu. Dobro za to, da bi obstajalo, ne potrebuje zla, tako kot luč ne potrebuje teme. Vendar pa po Jungu čiste luči brez vsakršnega odpora ali teme ni mogoče videti in zaradi tega za človeško zavedanje ne bi obstajala. Jung se je seveda postavil na psihološko pozicijo, zaradi tega pa je naletel na nerazumevanje filozofov in teologov, ki so želeli misliti naravo zla z nepsihološkimi termini. Stvar ne bi dobila polemičnih razsežnosti, če ne bi Jung želel ohraniti druge strani paradoksa o zlu, da je zlo zakoreninjeno v sami naravi Boga.<sup>4</sup>

Jung v *Problemu četrtega* razvija razmišljanje o zlu naprej (Jung 1969, 243-85). Krščanski odgovor na zlo je, kot smo rekli, *privatio boni*. Ta klasična formula oropa zlo absolutnega obstoja in ga postavi kot “senca” z zgolj relativnim obstojem, ki je odvisna od luči. Dobremu je, po drugi strani, dodeljena pozitivna substancialnost. Vendar pa sta, kot kažejo psihološke izkušnje, dobro in zlo nasprotna pola moralne presoje, ki kot taka izvira v človeku. Kljub temu da je nasprotje obstoja neobstoj, nasprotje obstoječega dobrega nikakor ne more biti neobstoječe zlo. Če torej rečemo, da je zlo zgolj pomanjkanje dobrega, zanikamo nasprotje dobrega in zla. Ne moremo govoriti o dobrem, če ni zla, ali o svetlobi, če ni teme.

<sup>4</sup> Dvojni vidik Očeta religioznim spekulacijam ni tuj. Ko je drugi dan stvarjenja Bog ločil zgornje vode od spodnjih, zvečer ni rekel, tako kot druge dni, da je bilo dobro, saj je tega dne ustvaril *binarius*, izvor vsega zla. Do podobne ideje pridemo v perzijski literaturi, kjer Ahriman nastane kot posledica *dvomeče misli* v Ahura Mazdi.

## Problem stvarjenja po kabali

Prvi paragraf *Bahirja* govori o osnovni dihotomiji, kjer je Bog tako imanenten kot transcendenten – istočasno zapolnjuje vse stvarstvo in je hkrati od njega popolnoma ločen. Stvarstvo mora obstajati kot neodvisna entiteta in zato ne sme biti popolnoma prepojeno z Božjo prisotnostjo. Hkrati pa ne moremo reči, da Božje bistvo ne preveva vsega stvarstva, saj “ne obstaja prostor, v katerem Njega ne bi bilo”.

Napisano je: “Zemlja je bila pusta (*Tohu*) in prazna (*Bohu*)” (1 Mz 1,2).

Kljub temu da *Tohu* in *Bohu* po navadi preprosto pomenita kaos/nered in praznino, sta tukaj opisana kot osnovni sestavini stvarjenja. Bog je podaril obstoj vsem stvarjem in je zato popolni darovalec. Stvarjenje pa se mora za svoj obstoj zahvaliti Bogu in je zaradi tega popolni prejemnik. Kot smo videli, sta dva izmed najosnovnejših konceptov dajanje in prejemanje. V kabalistični terminologiji se koncept dajanja imenuje “Luč”, koncept sprejemanja pa “Posoda”.

Da pa bi lahko posoda prejela Božjo luč, mora biti z Bogom na neki način povezana. “Osnovna razlika med duhovnim in fizičnim je dejstvo, da prostor v duhovnem ne obstaja, zato ni načina, po katerem bi bili *Sefirot* fizično povezani z Bogom” (Kaplan 1979, 88). Edini možni odnos je podobnost. Zato, da bi sprejela Božjo luč, mora biti posoda vsaj do neke stopnje podobna Bogu. To pa predstavlja problem, saj v primeru, če je Bog popolni darovalec in so posode popolni prejemniki, govorimo o dveh popolnoma nasprotnih polih. Zatorej mora posoda, če želi prejeti, tudi dati. Takšna posoda, pravijo kabalisti, je človek, ki mora, če želi prejeti Božjo luč, postati podoben Bogu s tem, da postane darovalec, to pa postane s spoštovanjem Božjih zapovedi. S tem hkrati zagotovi duhovno pomoč Božanskemu. Vendar pa mora pred tem postati podoben Bogu še s svobodno izbiro in svobodno voljo, to pa je možno le, če obstajata tako dobro kot zlo. Od kod torej zlo, ki je potemtakem pogoj za svobodno izbiro?

Po *Bahirju* se prva stopnja stvarjenja imenuje *Tohu* (nered, kaos). V njej posode, prvobitnih deset *Sefirot*, prejmejo Božjo luč, vendar pa ne morejo ne dajati ne vzajemno delovati. Dokler ne postanejo podobne Bogu, so te posode nepopolne in zato ne morejo zadrževati Luči. Ker ne morejo služiti svojemu namenu, so preplavljene z Lučjo in se razletijo, kar predstavlja koncept “razbitja posod”.

Zaradi tega se posode imenujejo *Tohu*, kar prihaja iz korena, “zmešan”.<sup>5</sup> Koščki razbitih posod so zdrsnili na nižji duhovni nivo in posledično postali vir zla, zato je tudi rečeno, da je *Tohu* izvor zla.

<sup>5</sup> Če izraz uporabimo za osebo in rečemo, da je *tohu*, to pomeni, da je prejela idejo, ki je njen um ne zdrži.

*Bahir* pravi: “On je ustvaril Praznino (*Bohu*) in jo je postavil v *Mir* in On je ustvaril *Kaos (Tohu)* in ga postavil v *Zlo*” (par. 11).

Razlog, da so bile posode prvotno ustvarjene brez sposobnosti zadrževanja Luči, je želja, da preide v bivanje zlo in se s tem človeku podeli možnost svobodne izbire, ki je, kot smo videli, nujna za popravo oziroma obnovitev posod. V obnovljenem stanju so posode primerne, da sprejmejo Božjo luč. V kabalistični terminologiji se to stanje imenuje svet obnovitve (*Tikun*) ali, kakor tukaj, *Bohu*. Ker posode zdaj vzajemno delujejo, je rečeno, da je med njimi “mir”, zato je *Bohu* posledično vir miru. *Bohu* smo prevedli s “praznino”, kar pomeni, da je posoda prazna in pripravljena na sprejem. Kabalisti govorijo o *Tohu* kot o vmesnem stanju med potencialnostjo in realizacijo (Kaplan 1979, 90). Njihova stopnja realizacije je *Bohu*. Lupine (*Kelipot*) izhajajo iz *Tohu* in povzročajo zmedo in zavajajoče predstave med ljudmi. Popolna posoda vsebuje popolnoma jasno idejo, medtem ko je razbita posoda tista, ki vsebuje zmedo. Lupine, ki izhajajo iz *Tohu*, so torej izvor zla.

Najpomembnejša uresničitev miru je uskladitev ultimativnih nasprotij, Stvarnika in stvarstva. To se doseže le s pomočjo stvarjenja zla.

Koncept teme je prav tako koncept ločitve, kot pravi Biblija: “Bog je ločil svetlobo od teme” (1 Mz 1,4) (Kaplan 1979, 99). *Keter* se tako nanaša na besedo *Kedem*, kar pomeni “prej”. Beseda *BeReshit* - “V začetku” - se nanaša na Modrost. *Elohim*, eno izmed hebrejskih imen za Boga, se nanaša na Razumevanje, saj ko uporabljamo besedo “Bog”, dejansko govorimo o svojem razumevanju njega.

Pred stvarjenjem je obstajalo zgolj neomejeno bitje (*Ein-Sof*), zato je bilo vse identično in homogeno. Identičnost je zato najvišji koncept, ki ga um lahko zapopade v navezavi na *Ein-Sof*.

Vendar pa je stvarstvo kljub temu na nasprotni strani kot Stvarnik, saj Stvarnik podeljuje bistvo, medtem ko ga stvarstvo sprejme. Zato se mora, še preden stvarstvo preide v bivanje, v bivanje prenesti koncept razločevanja. To je bistvo *Binah* - Razumevanja. Zaradi tega beseda *Binah* deli isti koren kot *Bein*, kar pomeni vmes. Talmud prav tako trdi, da se Razumevanje nanaša na “razumevanje ene stvari, ki je od druge različna” (Kaplan 1979, 97).

Na stopnji “Začetka” oz. Modrosti je vse, kar obstaja, nedefinirano oz. potencialno. Ko pa vstopi v področje *Boga (Elohim)* oz. Razumevanja, se lahko loči na nebesa in zemljo.

Kako lahko te bahirske ugotovitve navežemo na Jungovo paradoksalnost Boga, če prej ne dojamemo koncepta Razumevanja “ene stvari, ki je od druge različna”?

## Paradoksalni Bog, kot ga dojema analitična psihologija

“Zavedanje temelji na procesu dialektike. Dialektika izhaja iz dveh grških besed: *dia*, kar pomeni križema, in *legein*, govoriti. Da bi se dialektika lahko zgodila, zahteva dvojino” (Edinger 1996, 23).

V Jungovem eseju *Psihološki pristop k dogmi o Trojici* so opisani psihološki pomeni treh trinitarnih obdobij. Doba Očeta odgovarja stanju izvorne enosti pred zavedanjem, preden podoba o Bogu doživi stanje refleksije. Obdobje Sina odgovarja velikemu razkolu, v katerem se pojavijo nasprotja. Obdobje Sina je zato obdobje konflikta in dvoma. Doba Svetega Duha pa psihološko predstavlja obnovitev stanja izvorne celovitosti na stopnji zavesti (Jung 1969, 129).

V obdobju Svetega Duha se torej nasprotja ponovno zgladijo in združijo. Vizijo te prihodnosti Jung imenuje *consolamentum*, ki ga povezuje z Božjo milostjo, ki človeku premaga prebroditi navidez brezizhodni položaj. Izraz *consolamentum*, ki so ga v 11. in 12. stoletju vpeljali katari, krščanski heretiki iz južne Francije, je izredno pomemben. *Consolamentum* je namreč osrednji katarski obred, ki se je izvajal med sprejemanjem verujočega v skupino perfektov. Verjeli so, da se med obredom nad novica spusti Sveti Duh. Ritual so opravili po tridnevnem postu, potem pa se je kandidat za štirideset dni umaknil v popolno osamo. Strogost celotnega postopka je aktivirala nezavedno in povzročila posebno izkušnjo, ki je bila razumljena kot krst Svetega Duha. Celoten obred se imenuje *consolamentum*, beseda sama pa pomeni tudi substanco, entiteto, ki prinaša uteho. Osnovna katarska teologija opisuje paradoksalno podobo o Bogu, katere desna roka je Kristus, leva Satan.

Očitno je, da so se katari spopadali s podobnimi predstavami o paradoksalnem Bogu kot kasneje Jung (v seveda bolj diferencirani obliki). Njihov obred *consolamentum* je vir ideje, za katero je Jung rekel, da je omejena na redke posameznike, ki imajo vizijo o prihajajočem eonu. Ta vizija je neke vrste uteha in pomoč pri vztrajanju v temi sedanjosti. Tudi kristjan je kljub dejstvu, da je potencialno odrešen, podvržen trpljenju, zato potrebuje tolažnika, Parakleta, saj sam ne more razrešiti konflikta (ki ga vendarle ni sam ustvaril), temveč se mora zanesti na Božjo tolažbo.

Na podlagi empiričnih podatkov globinske psihologije lahko verjamemo v transpersonalno središče vzroka in latentnega namena, kar imenujemo sebstvo, ki je hkrati tudi stvarnik jaza. Določeni podatki kažejo tudi na manifestacije duše, ki transcendirajo čas in prostor in se povezujejo z neorganskimi, materialnimi procesi v procesu sinhro-

nicitete. Na tej osnovi je logično, da sklepamo, da podoba o Bogu vsaj delno leži onstran stvarjenja jaza in lahko zato leži tudi za stvarjenjem sveta (Hart, Nelson, Puhakka 2000). Vendar pa se odpira zelo drzno vprašanje, ki logično sledi tako Jungovemu *Odgovoru na Joba* kakor kabalističnemu konceptu razbitih posod in lupin, ki so posledica nepopolnih predhodnih svetov, ki jih je stvarnik ustvarjal po umetniškem "navdihu", če si dovolimo takšno grobo konceptualno antropomorfizacijo. Vprašanje se glasi: ali se stvarnik zaveda samega sebe?

Jung meni, da je človeška zavest edino videče oko Boga. Če nas Bog potrebuje za regulatorje njegove inkarnacije in njegovega prihajanja k zavesti, je to zaradi tega, ker v njegovi brezmejnosti presega vse meje, ki so potrebne za to, da se pričneš zavedati. "*Pričeti se zavedati pomeni stalno odrekanje oz. večno poglobljajočo se koncentracijo (zgostitev oz. osredotočanje)*" (Jung 1975, 120).

Že Origen (182-251) pravi, da če je Bog neskončen, ne more razumeti samega sebe, saj neskončno Božanstvo potrebuje odnos s končnim bitjem zato, da bi dojelo samo sebe (Edinger 1999, 101).

Jung primerja Božje stvarjenje človeka z individualno projekcijo sebstva. Ko je Bog ustvaril človeka, ga je ustvaril po svoji podobi. To pomeni, da je Bog projiciral svojo podobo v človeka, v jaz. Jung nam skuša dopovedati, da Bog proizvede bitje, človeka, in vanj projicira svojo samopodobo. Če bi bil Bog popolnoma zaveden, ne bi potreboval ljudi. Kot je rekel Jung, je nezavedanje pogoj za projekcijo.

Jung (kot analitik zgodovinskih procesov v drami Božjega) torej razume inkarnacijo Boga kot njegovo rojstvo v Kristusu, psihološko pa to pomeni spoznanje sebe kot nekaj novega, do tedaj še neprisotnega. Inkarnacija je torej "nova izkušnja". Jung naprej trdi, da bi bili vsi dogodki – stvarjenje človeštva, stvarjenje Adama in Eve in kasneje Božja inkarnacija v Kristusu – brez pomena, če bi se Bog popolnoma zavedal samega sebe. Teh ogledal, v katerih bi odseval, ne bi potreboval, če bi se lahko videl brez njih, kar odgovarja kabalistični teoriji o stvarjenju, ki je nastalo na podlagi želje, da bi Bog gledal Boga. Zatorej Bog, da bi dosegel popolno zavedanje, potrebuje človeka. Jung v pismu Bernetu pravi, da "ne obstaja zavedanje brez objekta" (Jung 1975, 262).

Jungova trditev, ki jo je razvil v *Odgovoru na Joba*, je, da človek pomaga Bogu postati bolj zavesten. Job je izpolnil človeško nalogo z odsevanjem narave Boga samemu sebi. Človeku je nemogoče predvideti, ali se je stvarnik, ki je ustvaril svet iz nič, zavedal česarkoli, saj vsako poznavanje temelji na razločevanju – npr. ne morem se zavedati nekoga, če sem z njim identičen. Če zunaj Boga ni ničesar, je vse Bog in v takšnem stanju ni možna samospoznava.

Ker je stvarjenje brez reflektirajočega zavedanja človeka brez po-



mena, hipoteza navda človeka s kozmično pomembnostjo. Zakaj bi stvarnik insceniral celoten fenomenološki svet, če bi že vnaprej vedel, kaj lahko v njem reflektira, in zakaj bi se v njem sploh reflektiral, če se že zaveda samega sebe? *“Zakaj bi poleg svoje vsevednosti ustvaril še drugo, inferiorno zavest – milijon žalostnih majhnih ogledal, če bi že vnaprej vedel, kakšna je podoba, ki jo odsevajo?”* (Jung 1975, 495). Jung govori, da svet in življenje nista bila ustvarjena po naključju, temveč ju je ustvarilo delno zavedajoče se bitje, z njegovo teorijo pa se dejansko pokrije tudi kabalistična doktrina o razbitju posod.

Jung je opisal popolnoma novo podobo Boga, ki za dosego samo-realizacije zahteva sodelovanje človeške zavesti.

Individuacija (samouresničenje) človeka zato ne pomeni zgolj, da človek postane resnično človeški in zaradi tega drugačen od živali, temveč da postane tudi sam delno božanski. To predvsem pomeni, da postane zrel, odgovoren za svoj obstoj, zavedajoč se, da ni samo on odvisen od Boga, temveč, da je tudi Bog odvisen od človeka.

## Literatura:

- Armstrong, K. 1993. *The History of God*. London: Vintage.
- Beitchman, P. 1998. *Alchemy of the World, Cabala of the Renaissance*. New York: State University of New York Press.
- Costen, M. 1997: *The Cathars and the Albigensian Crusade*. Manchester: Manchester University Press.
- Edinger, E. F. 2004: *Ego in arhetip*. Ljubljana. Claritas: Študentska založba.
- Edinger, E. F. 1996. *The new God-image: A study of Jung's Key Letters concerning the Evolution of the Western God Image*. Wilmette, Illinois: Chiron Publications.
- Edinger, E. F. 1999. *The Psyche in Antiquity II*. Toronto: Inner City Books.
- Gray, W. G. 1997: *Qabalistic Concepts, Living the Tree*. Maine: Samuel Weiser, Inc., York Beach, Maine.
- Halevi, Z. b. S. 1977: *A Kabbalistic Universe*. Maine: Samuel Weiser, York Beach.
- Hart, T., Nelson, P., Puhakka, K. 2000: *Transpersonal knowing (exploring the horizon of consciousness)*. New York: State University of New York Press.
- Idel, M. 1988. *Kabbalah, New Perspectives*. New Haven: Yale University Press.
- Idel, M. 1988. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. New York: State University of New York Press.
- Jung, C. G. 1975. *Letters, vol. 2*, Princeton: Bollingen Series XCV, Princeton University Press.
- Jung, C. G. 1988. *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the seminar given in 1934-1939*. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. G. 1969. *Psychology and Religion: West and East*. New Jersey: Bollingen Series XX, Princeton University Press.
- Kant, I. 1993. *Critique of pure reason*. London: Everyman's Library.

- Kaplan, A. 1979. *The Bahir*. York Beach: Samuel Weiser, Inc.
- Louth, A. 1981. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press.
- Runzo, J., Nancy M. 2001. *Ethics in the world religions*. Oxford: Oneworld.
- Scholem, G. 1991. *On the mystical shape of the Godhead*. New York: Schocken Books.
- Scholem, G. 1990. *Origins of the Kabbalah*. New Jersey: The Jewish Publication Society, Princeton University Press.
- Scholem, G. 1978. *Kabbalah*. New York: A Meridian Book.
- Wineman, A. 1998: *Mystic Tales from the Zohar*, Mythos, New Jersey: Princeton University Press, Princeton.
- Yates, F. A. 1964: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.



Marjana Harcet

## Islamsko pravo od idžtihada do taklida

*Povzetek:* Članek spregovori o nekaterih temeljnih načelih šeriatskega prava in nakaže, kakšna je bila razvojna pot islamskega prava. Izpostavljena je povezanost politične in duhovne oblasti, ki se sicer razlikujeta, a tudi sovpadata, orisani so razlogi za heterogenost islama in predstavljen je način, kako so se z množtvom interpretacij soočili islamski pravniki. Članek izpostavi, da je načelo abrogacije sicer pripeljalo do okorelosti šeriata, vendar to ni pomenilo poenotenja med različnimi pravnimi šolami in vejami, temveč le kanoniziralo različnost pod okriljem šeriata. Naposled je poudarjeno dejstvo, da so določene prakse, ki so v zgodovini temeljile na šeriatu, danes opuščene, spet druge pa so se ohranile. To in pa dejstvo, da so se ohranjene prakse v določeni meri spremenile, kaže, da islam v sebi nosi možnost prenove in da je prav ta potencial potrebno na novo odkriti in udejanjati.

*Gljučne besede:* šeriat, interpretacija, razumsko sklepanje (idžtihad), posnemanje (taklid), abrogacija (naskh), pravna veda (fiqh), razveljavitev, ločitev politike in religije v islamu, sunitske pravne šole, šiitske veje

*Abstract:* **Islamic Law from Ijtihad to Taqlid**

The paper presents some fundamental principles of Shari'a and points out its development in history. It indicates the connection of political and spiritual leadership, which differ but also coincide. The reasons for the heterogeneity of Islam are pointed out and it is shown how Islamic jurists have dealt with the great number of interpretations. Even though the principle of abrogation has been applied, which has led to the rigidity of Shari'a, this has not resulted in a harmonisation of different law schools and branches, but has only canonized the differences within the framework of Shari'a. In the final part of the paper it is emphasized that some practices that were based on Shari'a in history are no longer in use today, whereas some others have remained in power. This fact as well as the fact that the maintained practices have changed to a certain extent show that the possibility of change is something intrinsic to Islam and that this potential should be re-discovered and realized.

*Key words:* Shari'a, interpretation, intellectual reasoning, imitation, ijtihad, taqlid, abrogation (naskh), jurisprudence (fiqh), repudiation, separation of politics and religion in Islam, Sunni schools, Shiite branches.

### 1. Splošno o šeriatskem pravu

*Islamsko pravo ali šeriat* so pravila in način življenja, ki jih je svojim vernikom predpisal Alah. Medtem ko temelji zahodno pojmovanje prava na sistemu formalnih, objektivnih, splošno (pri)znanih in obvezujočih norm, se islamsko pravo od njega bistveno razlikuje po tem, da je v prvi vrsti zavezujoče na moralni ravni. Islamsko pravo in ves miselni sistem islamske družbe sta utemeljena tako, da

na individualni ravni temeljita na človekovi osebni odgovornosti in njegovi vesti, obenem pa je pravo tudi na kolektivni ravni utemeljeno na 'notranjem področju', na odnosu s presežnim (Vogel 2000, 22-26). *Šeriatsko* pravo je torej svojevrsten moralni zakonik, ki pokriva širok spekter življenja muslimanov in ima kot takšen dvojno vlogo: po eni plati predstavlja pozitivno zakonodajo, po drugi pa je temelj islamske kulture in islamske identitete. Zato Wael B. Hallaq govori o pravnem in psihološkem vidiku islamskega prava (Hallaq 2004, 1). *Šeriat* je temelj islamske identitete in nanj ne moremo gledati kot na zakonik, kakršne poznamo v sodobnih civilnopravnih družbenih strukturah, saj to bistveno okrni naše razumevanje islama. Vrh tega je temelj celovitega razumevanja islama priznavanje temeljne povezanosti med svetimi spisi in pravom. Tako kot judovsko je namreč tudi islamsko pravo teokratičen sistem, utemeljen na pojmu razodetega božjega prava. Oblast in ljudstvo sta podrejena božjemu pravu, ki ne izvira iz običajev in ni utemeljeno na razumu, politični primernosti ali družbeni koristnosti. Vsi ti elementi sicer lahko prispevajo k odkrivanju božjega prava, vendar sami po sebi ne morejo nadomestiti božjega prava ali ga celo predstavljati (El Fadl 2003, 13). Judom so Božje zapovedi razodete v Tori, muslimanom pa je božje pravo razodeto v Koranu. Določeno vzporednico lahko potegnemo tudi s cerkvenim pravom, ki je sestavljeno iz človeškega prava, ki ga vzpostavlja človeška oblast, a temelji tudi na Božjem pravu (Košir 1997, 28).

### 1.1. Povezanost politične in duhovne oblasti

Judith Romney Wegner v svoji razlagi teokratičnih pravnih sistemov (judovstva in islama) poudarja, da ti predpostavljajo prepričanje, da tako posvetno kot versko pravo izvirata od boga. Edina prava pot k pravu je kombinacija božjega razodetja in človeškega razuma, prepričanje, da je zakonodajo mogoče graditi zgolj na podlagi človeškega razuma, pa je za teokrate absolutno nesprejemljivo (Wegner 1996, 35–38). V teokratično urejenih skupnostih je temelj zakonodaje etika, etika pa temelj, če ne celo ekvivalent vere. Zato kršenje pravil za muslimana ne pomeni zgolj kršenja družbeno vzpostavljenih pravil, ampak kršenje božje volje. Vladar ni zgolj posvetni zakonodajalec, ampak varuh morale.

Čeprav zgodovina islama pozna določeno delitev oblasti na duhovno in politično, v islamskih državah ni prišlo do ločitve vere in države. Medtem ko so bili kalifi, *imami* in *uleme* vselej predvsem duhovni voditelji, katerih vodstvo je podvrženo izključno božjemu pravu – *šeriatu*, so bili sultani in kralji predvsem posvetni voditelji.

Toda tudi sultani so, zato da bi izvrševali svojo svetno oblast, morali imeti kalifovo odobravanje in duhovni blagoslov in šele tako so dobili svojo legitimnost (Mernissi 2005, 51). Zato ne preseneča, da je še danes v nekaterih ustavah določeno, da je predsednik (islamske) države lahko samo muslimanske veroizpovedi (kot je na primer v *Alžiriji in Siriji*). V afganistanski ustavi pa je na primer zapisano, da »noben zakon ne sme biti v nasprotju z islamom« (CIA 2007). Čeprav le redko kateri kralj nosi titulo božjega namestnika na zemlji (Mernissi 2005, 24-28), je za muslimanski svet načelo strogega ločevanja religije od politike nesprijemljivo.

## 1.2. Razvejanost islama

Drugi pomemben dejavnik, ki je zaznamoval islam, je njegova raznolikost že v samih izvorih. Ker prerok Mohamed ni imel moškega potomca in ni določil svojega naslednika, se je že ob nastopu islama postavilo vprašanje vodstva in prišlo je do različnih antagonizmov, ki so botrovali nastanku več smeri. V mladi skupnosti vernikov je prišlo do odkritega nesoglasja ob vprašanju izvolitve Osmanovega naslednika oziroma četrtega kalifa. Po izvolitvi prerokovega bratranca in zeta Alija so njegovemu vodstvu nasprotovali Osmanovi sorodniki in nekateri vodilni člani drugih kurajšitskih družin, vključno z Ajšo. Tako je prišlo do »bitke kamele«, ki je poudarila že obstoječo delitev med muslimani: na Alijeve privrženke in njegove nasprotnike. Po Alijevi smrti je ta delitev postala še bolj intenzivna in vprašanje nasledstva je povzročilo največji razkol v islamu. Odtlej se muslimani delijo na sunite in šiite, napetosti med njimi pa niso nikoli izginile.

Čeprav tudi danes obstajajo številne delitve, je potrebno reči, da je v prvih stoletjih islama cvetelo več kot sto različnih pravnih šol. Razlogi so dokaj preprosti: ker Koran vsebuje le približno dvesto predpisov (Handžić 1999, 242), ki jih lahko neposredno beremo kot zakonodajne, je vsa ostala zakonodaja, ki je sledila razodetju, pravzaprav intepretacija.

Prvi interpret je bil prerok Mohamed. Za časa Mohamedovega življenja so se lahko verniki v primeru negotovosti glede določenega vprašanja obrnili nanj in ga povprašali o tem, kako ravnati v tem primeru. Poleg verbalne interpretacije ali razlage so del Mohamedove zapuščine tudi njegova dejanja in njegovo vedénje. Muslimani verjamejo, da je bilo celotno Prerokovo življenje, vse, kar je storil ali rekel, v skladu z učenjem Korana in je zato muslimanom življenje preroka Mohameda zgled, ki mu sledijo. Ob nastopu islama je bilo še relativno lahko slediti Mohamedovemu zgledu, kasneje pa je spomin začel

bledeti in pojavile so se različne različice pričevanj o načinu življenja božjega poslanca. Ta zglede imenujejo prerokova *suna*.<sup>1</sup>

Že v zgodnjem obdobju islama pa *suna* ni bila zgolj Mohamedova *suna*, marveč tudi *suna* kalifov in/ali *suna* določenega območja, ki je pogosto združena s prepričanjem o »idealnem«, vzornem vedênju, ki velja za normo. To obenem pomeni, da se je islam razvijal različno glede na območja, kjer se je zasedral (Rippin 2000, 85). Razumljivo je, da je tako prišlo do mnoštva različnih, včasih tudi zmotnih razlag, čeprav so razlage bile omejene izključno na izpeljevanje veljavnih sklepov iz Korana in sune (Ayubi 1994, 11).

### 1.3. Poenotenje nauka – od *idžtihada* k *taklidu*

Zaradi številčnosti različnih razlag, in da bi obvarovali nauk, so suniti v času od 11. do 12. stoletja<sup>2</sup> prepovedali nove razlage, medtem ko šiiti tega niso storili. Šiiti namreč verjamejo, da je iskanje prave poti s pomočjo razumskega sklepanja (*idžtihad*) obveza vseh spodobnih muslimanov v času, ko je imam odsoten. To pomeni, da je vsak musliman dolžan truditi se doseči raven *mudžtehida* – tistega, ki izvaja *idžtihad* (El Muzaffar 1994, 14–15). Kvalificirani pravniki, ki dosežejo to raven, imajo ne le pravico, ampak tudi dolžnost iskati pravo pot in si pri tem pomagati z razumskim sklepanjem.

*Idžtihad* je torej razlaga Korana in sune, iskanje prave poti s pomočjo razumskega sklepanja. Njegovo nasprotje je *taklid* – posnemanje. V praksi je *taklid* omejenost pravnika na zgledovanje po predhodnikih, da bi tako prišel do odločitve o novi situaciji (Edge 1996, XIX). S tem so muslimani prešli od dinamično-razvojnega k stoičnemu in pasivnemu odnosu do zgodovine in oblikovati se je pričela nekritična in ahistorična zavest (Silajdžić in Bajraktarević 1994, IX).

Praksa, znana pod imenoma abrogacija (popolna odprava ali razveljavitev) in derogacija (delna odprava ali razveljavitev) splošnega pravnega akta (npr. zakona), ki je v zahodni pravni praksi povsem običajna, je tradicionalnemu islamu tuja. Medtem ko v zahodni pravni praksi velja, da »višji pravni akt (npr. zakon) lahko vselej derogira nižjega (npr. uredbo)«,<sup>3</sup> da »mlajši zakon (ali drug splošni pravni akt)

<sup>1</sup> Enako kot Koran, je tudi *suna* božjega izvora in kot takšna predstavlja drugi vir islamskega prava (Asad 2002, 69–70). Čeprav je *suna* pogosto zapisana v hadisih, ne gre za sinonimna pojma, kot se to včasih zmotno predstavlja. *Suna* je splošnejši pojem od hadisa in hadis je ubesedena suna. (Silajdžić in Bajraktarević 1994, V).

<sup>2</sup> Natančnega časa ni mogoče določiti, ker je bila odločitev o prekinitvi *idžtihada* konsenzualne narave in ni potrjena z dokumentom, na katerega bi se sklicevali.

<sup>3</sup> Lex superior derogat legi inferiori.

razveljavlja starejšega, kolikor ima njemu nasprotno vsebino<sup>4</sup> in da »mlajši specialnejši zakon razveljavlja starejšega splošnejšega, če mlajši specialneje ureja tisto stvarino, ki je bila prej opredeljena v splošnejšem zakonu« (Leksikon Cankarjeve Založbe 2003, 55),<sup>5</sup> je v islamskem pravu drugače.

Čeprav različni islamski avtorji niso enotni glede tega, koliko predpisov je dejansko bilo podvrženih abrogaciji (*naskh*) in če sploh kdaj kateri, velja, da je razveljavitev predpisov, ki izvirajo iz Korana in sune, bila možna le v času, ko so se temeljne norme islamskega prava šele oblikovale oziroma dokler se je Koran razodeval Mohamedu. S Prerokovo smrtjo pa razveljavitev ni bila več možna (Busuladžić 1997, 125). Razveljavitev danih zakonov z vpeljavo novih zakonov namreč ni v skladu s prepričanjem, da je Koran v celoti in dobesedno od Boga razodeta beseda in da je tisto, kar je Mohamed rekel in storil, v skladu z razodetjem, ki ga v nobenem primeru ni možno ne dovoljeno spreminjati. Kar je zapisano v Koranu in kar je vzpostavljeno v Prerokovi suni ter je kot takšno postalo del šeriatskega prava, je nespremenljivo, menijo predstavniki tradicionalnega islama, ki zavračajo ugotovitve modernistov, da je v Koranu opaziti vplive časa in okolja, v katerem je le ta nastal.

#### 1.4. Šeriatsko pravo in *fikh*

Čeprav je pravo popolno, pa ljudje niso, poudarja Frank E. Vogel, da bi razložil, zakaj je prišlo do interpretacije prvotnih virov šeriata (Korana in sune). Človeško razumevanje božjega prava je omejeno, zato se je izoblikovala pravna veda (*fikh*). *Fikh* dobesedno pomeni razumevanje in predstavlja človeško razumevanje božjega prava. Anne Sofie Roald, v delu *Women in Islam* razlaga razliko med fikhom in šeriatom. V svoji definiciji *fikha* naslanja na Abu Amina Bilal Philipsa, ki o razliki med šeriatom in fikhom pravi: medtem ko je *šeriat* normativno islamsko vedênje, ki presega nestanovitne osebne ali krajevne prakse in vsebuje predvsem splošna določila, ki temeljijo na Koranu in suni, je *fikh* korpus zakonov, izpeljanih iz šeriata. *Fikh* vsebuje določila, ki velevajo, kako se vesti v specifičnih okoliščinah, ki jih *šeriat* ne obravnava (Roald 2002, 103). Šeriat je torej splošnejši – vsebuje temeljna načela, ki se jim verniki podrejujejo, medtem ko je *fikh* bolj specifičen in se razlikuje glede na območje, pravno šolo, razumevanje *hadisov* in njihove pristnosti, različnih pravnih konceptov itd. Ravno to je vzrok, da se raba islamskega prava od države do države močno razlikuje. Islamsko pravo se razlikuje glede na pravno

<sup>4</sup> Lex posterior derogat legi priori.

<sup>5</sup> Lex specialis derogat legi generali.

šolo (*mazahab*), ki prevladuje v določeni državi, in glede na to, kateri pravni šoli pripadajo posamezni sodniki (*kadiji*) in sodišča, pristojna za aplikacijo islamskega prava. To med drugim pomeni, da ni ene same (pravilne) izvedbe islama, čeprav so temelji islama povsod enaki: Koran in *suna* oz. hadisi.<sup>6</sup>

Da bi razumeli raznolikost islamskega prava danes, pogledjmo kakšne so podobnosti, in razlike med večjimi še obstoječimi sunitskimi pravnimi šolami in tremi večjimi šiitskimi vejami.

## 2. Pravne šole

Islamsko pravo se je oblikovalo skozi stoletja in prehajalo skozi različne stopnje. Kot je že bilo rečeno, so se učenci lahko v času Prerokovega življenja v primeru dvoma o kakem vprašanju obrnili neposredno na Mohameda ali pa se zgolj zgedovali po njem. S širjenjem islama, ko na nekatera vprašanja ni bilo mogoče najti odgovorov v Koranu ali *suni*, pa so se pojavili različni pogledi na tolmačenje teh prvotnih virov in na metode pridobivanja odgovorov (*idžme* in *kija-sa* oz. *akla*). Z Mohamedovo smrtjo je naloga razlaganja razodetja in vloga sodnika prešla na *kalife*, ki so spočetka imeli bolj versko kot pravno funkcijo. Šiiti verjamejo, da institucija kalifata izvira iz Korana in da kalifova oblast prihaja od Boga. Njegova oblast je glavna in vrhovna izvršna oblast in tega ne more nič spremeniti. Sunitsko stališče je drugačno, saj suniti ne verjamejo v to, da je kalif postavljen od Boga. Menijo, da se kalif po ničemer ne loči od drugih vernikov in je kot takšen poslanec, ki mu je oblast podelilo ljudstvo in ga zato lahko ljudstvo tudi odstavi (Buljina 1997, 28–32).

V času umajadske dinastije (661–750) v Damasku se je dejavnost sodnikov povezala z administracijo, sodniki pa so izvajali krajevno pogojeno pravo (Ahmed 1992, 89). Po izgonu Umajadov in vzpostavitvi vladavine Abasidov je kalifat postal »zapleten politično-verski sistem« (Thoraval 1998, 102), ki še zdaleč ni predstavljal zgolj verske ali moralne avtoritete.

Pravne šole, ki so se kot kritika umajadske dinastije pojavile ob koncu njihove vladavine, so priznavali in podpirali protiumajadski Abasidi. Ti so se po prihodu na oblast leta 750 hitro razvijali in s tem dodatno spodbudili razvoj pravnih šol (Ahmed 1992, 89). Sčasoma, do desetega stoletja, so se bolj ali manj dokončno izoblikovale vse štiri še danes obstoječe sunitske šole (*malikiti*, *hanefiti*, *šafiiti* in *hanbaliti*), ki so bile soglasno sprejete (*idžma*). Zaradi tega

<sup>6</sup> Šiiti ne sprejemajo kot pristnih (*sahih*) vseh hadisov, marveč samo tiste, ki segajo do Mohamedovega bratranca Alija (Walther 1993, 49).



splošnega soglasja anonimne skupnosti so pridobile absolutno avtoriteto.

*Mazahab* (množinsko *mazahib*) je »izbrana pot' in tudi 'način razmišljanja, prepričanje'« (Šterbenc 2005, 495). Izvorno *mazahab* pomeni mnenje določenega pravnika in je v tem pomenu obstajal že pred nastankom katere koli od pravnih šol (Hallaq 2004, 151). Kljub temu pa Wael B. Hallaq v delu *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* opozarja, da so lik utemeljitelja določene pravne šole pogosto oblikovali šele po nastanku šole in ne pred njim. Njegova teza je, da je bilo ustvarjanje 'avtoritete' nujno za razvoj in delovanje določene pravne šole. Za idealen model avtoritete v islamskem pravu velja absolutni *mudžtahid* (navdihnjeni izvedenec v veri in pravu), za čigar pravno znanje se predpostavlja, da je vseobsegajoče. Prav zato se *mazahab* imenuje po njem. Pri ustvarjanju lika avtoritete je pomembna ravno absolutnost, ki se pripisuje ustanovitelju posameznega *mazahaba*. Ta je moral biti nravno neoporečen in izviren glede na svojega predhodnika oz. predhodnike. Toda Wael B. Hallaq pravi, da je s posameznimi ustanovitelji pravnih šol sicer zares prišlo do preloma s starim in ustvarjanja novega, vendar se to ni zgodilo po naključju ali samodejno, marveč je bila na delu domišljena strategija. Njegova teza je, da so bile presoje in mnenja utemeljiteljev novih šol pogosto dediščina predhodnikov in nikakor ne povsem izvirne (Hallaq 2001, 24–40; Hallaq 2004, 158–159).

Podobno kot se med seboj ločijo sunitske pravne šole, se med seboj ločijo tudi šiitske smeri. Med največje veje šiizma prištevamo: *imamite*, *ismailite* in *zajdite*.

## 2.1. Sunitske pravne šole in njihovi ustanovitelji

*Maliki mazahab* je najstarejši in po velikosti drugi največji *mazahab* med štirimi pravovernimi sunitskimi pravnimi šolami. Ker temelji na verskih običajih medinske skupnosti, jo imenujejo tudi *medinska šola* (Thoraval 1998, 132). Ustanovil jo je sodnik Malik Ibn Anas, ki je vrh tega, da je kodificiral medinski *fikh* (pravo), znan tudi po svojem delu *Al-Muveta*, ki je obenem pravna razprava in zbirka hadisov (Surdel 1998, 44). Od drugih treh šol se malikiti razlikujejo po tem, da poleg Korana in sune uporabljajo kot vir tudi prakso/zgled Medincev. Vrh tega pa je Malik Ibn Anas v skladu s tedanjimi običaji kot zakonit vir prava priznaval tudi osebno presojo (*raj*) v obliki soglasja (*idžme*) učenjakov iz Medine (Surdel 1998, 44).

Ustanovitelj *hanefi mazahaba* Abu Hanifa, ki je bil tako kot Malik Ibn Anas pravnik, vendar ne tudi sodnik, je znan predvsem po svoji ponižnosti in po tem, da se je hadisov učil pri številnih učiteljih. Nje-

gov cilj je bil spoznati različna načela in metode, da bi s primerjalno študijo zgradil lasten pravni sistem. Razen Korana in sune je Abu Hanifa dopuščal tudi osebno presojo v obliki zatekanja k načelu analogije (*kijas*). To metodo presojanja pa je omejil z načelom *istihsana*, izbire najboljše metode (Surdel 1998, 45). *Hanefi mazahab* velja za najbolj svobodomiselnost med pravovernimi sunitskimi šolami.

Tudi ustanovitelj tretje pravne šole Ibn Idris Al Šafii je za vir prava poleg Korana in sune priznaval soglasje (*idžmo*), ki je po njegovem mnenju doseženo, če se določena skupina učenjakov zedini glede določenega vprašanja. Načelo analogije (*kijas*) je Al Šafii dopuščal le kot četrti vir, se pravi le tedaj, ko ne Koran ne suna ne *idžma* niso razrešili nekega vprašanja (Surdel 1998, 45). *Šafiiiti* so si prizadevali za nekakšno srednjo pot med svetimi besedili in pravnim sklepanjem (Vogel 2000, 43).

Ustanovitelj četrte pravne šole Ahmed Ibn Hanbal je bil zelo predan izročilu in kot tak nasprotnik novosti v islamskem pravu: kot vires prava je priznaval le Koran in *suno*, osebno presojo pa je odobral le izjemoma (Surdel 1998, 46). Zato velja *hanbali mazahab* za najstrožjo med štirimi sunitskimi pravnimi šolami. To lahko podkrepimo z dejstvom, da iz *hanefi mazahaba* izvira tudi *vahabizem*, najbolj konzervativna, radikalna in politično-religiozna smer v sunizmu, ki ga je v 18. stoletju ustanovil Ibn Abd Al Vahab (Thoraval 1998, 75).

## 2.2. Šiitske veje

Kot je bilo že omenjeno, je do največjega razkola med muslimani prišlo iz političnih razlogov. Ker Mohamed ni zapustil moškega potomca, je islamska skupnost ostala brez verskega naslednika.

Prve štiri kalife suniti imenujejo tudi 'premočrtni' in jih priznavajo za pravoverne. Za razliko od njih pa je skupina, iz katere je potem nastala druga veja islama, t. i. šiizem, za prvega zakonitega Mohamedovega naslednika priznavala Alija. V nasprotju s suniti, po mnenju katerih je lahko Mohamedov naslednik kateri koli musliman, ki živi zgledno, versko in нравno neoporečno, so Alijevi privrženci menili, da je pogoj za zakonito nasledstvo sorodstveno razmerje s Prerokom. Ali je bil torej prvi zakoniti voditelj po šiitskem in četrti pravoverni kalif po sunitskem prepričanju. Izvoljen je bil po umoru kalifa Osmana, vendar so številni muslimani njegovi izvolitvi nasprotovali in leta 661 je bil tudi on umorjen.

Najpomembnejša veja šiitov so *imamiti* oziroma šiiti, ki priznavajo dvanajst imamov.<sup>7</sup> *Imamiti* so znani tudi pod nekaterimi drugimi

<sup>7</sup> Dvanajsteroimamski šiiti verjamejo, da je pravovernih le dvanajst imamov, ki si sledijo po družinskem deblu (razen Huseina, ki je bil Hasanov brat, je vsak od dvanajstih *imamov* sin predhodnega imama).



imeni, ki odražajo določene vidike njihove vere: *imamiti* se imenujejo zaradi svoje vere v imame; *džafariti*, ker verjamejo, da je šesti imam Jafar as Sadik legitimen, ter *dvanajstniki*, *dvanajstniški* ali *dvanajsteroimamski šiiti*, ker verjamejo v dvanajst pravovernih, zakonitih imamov. Vrh tega *imamiti* verjamejo, da je dvanajsti imam še vedno živ in da se bo ob koncu časov vrnil kot Mahdi, ki bo vzpostavil kraljestvo pravice in resnice (Richard 1995, 6). Na zemlji so njegovi predstavniki *ajatole*, ki smejo sprejemati kanonske odločitve (Thoraval 1998, 59). Imami so po šiitskem prepričanju brezgrešni, nezmotljivi, navdihnjeni in izbrani neposredno od Boga in zato najvišja verska avtoriteta.

*Ismailiti* (sedmeroimamski šiiti) so enakega izvora kakor *imamiti*, le da so se zaradi nesoglasij glede naslednika šestega imama ločili od *imamitov* (Richard 1995, 1). *Ismailiti* se povezujejo tudi z dinastijo Fatimidov (909–1171), ki izhaja iz Fatime (Mohamedove hčere in Alijeve žene). Z vzpostavitvijo kalifata v Egiptu in Siriji je politični uspeh dinastije obveljal za najdalgotrajnejšega v *ismailitskem* gibanju (Thoraval 1998, 66–67).

Enako kot *ismailiti* so tudi *zajditi* (peteroimamski šiiti) nastali zaradi različnih pogledov na enega od Mohamedovih naslednikov – le da se je v njihovem primeru spor pojavil zavoljo petega imama in so se tako od *dvanajstnikov* ločili po četrtem imamu (Richard 1995, 1). David Kerr poudarja, da *zajditi* vlogo imamov razumejo bolj v smislu sunitskega kalifa (1987, 335).

### 3. Aplikacije šeriata danes

Kot je že omenjeno, je šeriat islamsko pravo, ki zadeva vse vidike človekovega življenja. Čeprav ni zgolj skupek predpisov in čeprav predstavlja predvsem način, kako živeti v skladu z božjimi zakoni, zajema tudi družinsko, civilno, kazensko, sodno, procesno, ustavno, mednarodno, ekonomsko in finančno pravo (Doi 1984, 20).

Pod vplivom kolonializma in zavoljo splošne okostenelosti islamske pravne vede so nekatere islamske dežele v 19., druge pa v prvi polovici 20. stoletja podlegle zunanjim vplivom, ki so pomembno delovali na islamsko pravo in prakso. Prišlo je do prevzemanja evropskih civilnopravnih sistemov, prežemanja šeriatskega in evropskih civilnopravnih sistemov in poskusov posodabljanja islamskega pravnega nauka (*fikh*) (Karčić 1997, 127–128).

O prizadevanjih za popolno izvajanje šeriatskega prava lahko govorimo le v nekaj islamskih državah. Med te države spadata predvsem Savdska Arabija in Iran, vendar tudi ponekod v Pakistanu in severni

Nigeriji uveljavljajo strožje oblike šeriatskega prava. Strožjo rabo šeriatskega prava na določenih območjih lahko zasledimo celo v Indoneziji in Maleziji, ki sta sicer pretežno demokratični deželi (Shea 2005, 201). V versko in etnično raznolikih državah, kot so Nigerija, Indonezija in Malezija, je namreč ponekod v veljavi regionalno pravo, ki dovoljuje uporabo šeriatskega prava. Za te islamske države, kjer je v veljavi *stroga kazenska zakonodaja, ki za posamezne prestopke predpisuje* amputacijo in kamenjanje, ter za države, kjer je sodni sistem utemeljen na šeriatu, Paul Marshall uporablja naziv ekstremni šeriat. Vendar pa šeriata, ki se danes izvaja, ne moremo zvesti zgolj na kazensko pravo (2005, 1-17).

Poleg kazenskega prava, ki je v veljavi v nekaterih islamskih državah, šeriatsko pravo danes pomembno zaznamuje tudi družinsko in dedno pravo ter pravila glede verskega obredja. V svoji najbolj klasični obliki se šeriat danes izvaja predvsem na področju družinskega prava. Ker islamska zakonodaja na tem področju neenakopravno obravnava ženske in moške, velja, da je šeriatsko pravo ženskam nenaklonjen pravni sistem, saj moškim omogoča enostransko izvensočno razvezo (odslovitev žene), poliginijo (mnogoženstvo), omejuje pravice žensk do dela izven doma, prepoveduje svobodno gibanje in predpisuje stroga pravila oblačenja.

Danes se družinsko pravo kot del šeriatskega prava izvaja v državah, ki so v uradnih dokumentih opredeljene kot islamske države in kjer je šeriat temeljni vir prava,<sup>8</sup> in pa tudi v tistih islamskih državah, kjer šeriat ni izrecno temeljni vir prava, vendar kljub temu pomembno vpliva na področje družinskega prava.<sup>9</sup> Naposled pa sem spadajo tudi tiste države, kjer islam sicer ni uradno državna religija, kjer pa kljub temu velja, da je za muslimane v veljavi šeriatsko pravo, ki vpliva na področje družinskega prava.<sup>10</sup>

#### 4. Sklep

Kljub načelni nespremenljivosti šeriata je ta v zgodovini bil podvržen različnim interpretacijam. V okviru islamskega pravosodja so se izoblikovale različne metode za njegovo interpretacijo, njegove interpretacije pa so bile predvsem odgovor na določena konkretna

<sup>8</sup> Afganistan, Alžirija, Bahrajn, Iran, Jemen, Katar, Kuvajt, Libija, Maldivi, Mavretanija, Oman in Združeni arabski emirati.

<sup>9</sup> Bangladeš, Brunej, Irak, Jordanija, Malezija, Maroko, Pakistan, Savdska Arabija, Somalija in Tunizija.

<sup>10</sup> Džibuti, Etiopija, Gambija, Gvineja Bissau, Indija, Izrael, Palestina, Kenija, Libanon, Senegal, Singapur, Sirija, Šrilanka in Tanzanija.

vprašanja in na določene konkretne življenjske situacije muslimank in muslimanov. Bile pa so tudi pogojene s časom, okoljem in z drugimi (p)osebnimi okoliščinami interpretov. Zato tisti, ki danes pozivajo k idžtihadu, bolj ali manj eksplicitno poudarjajo to pogosto pozabljeno dejstvo. Le z njegovo osvetlitvijo bo po mnenju številnih progresivnih muslimanov možno odpreti prostor za prenovo.

Čisto na koncu velja reči, da so se v islamskih državah že zgodile nekatere prenove šeriata, kar kaže na to, da je prenova možna in da v islamskih državah obstajajo določene (bolj ali manj uspešne) težnje po prenovi v skladu s človeškimi dognanji, s potrebo po spoštovanju človekovih pravic na splošno in s potrebo po spoštovanju človekovih pravic žensk. Če za primer vzamemo področje družinskega prava, vidimo, da to sicer še vedno dopušča poliginijo, a jo omejuje tako, da mora mož sodišču predložiti utemeljene razloge, zakaj meni, da je potrebno, da sklene dodatno zakonsko zvezo, za sklenitev poliginega zakona mora pridobiti soglasje obstoječe (in bodoče) žene in ponekod mora na sodišču dokazati, da je sposoben enakopravno vzdrževati več žena. Pomembne spremembe so bile dosežene tudi, kar zadeva vprašanje razveze in odslovitve. Medtem ko je enostranska izvensodna razveza (*talak*) po klasičnem šeriatskem pravu dovoljena, je ta danes v številnih državah prepovedana in predpisano je, da je veljavna razveza zakoncev možna le po sodni poti. Drugod je ta pravica omejena tako, da je odločitev o odsložitvi potrebno sporočiti matičnemu uradu v določenem roku. *Nekatere države pa so izrazile svojo namero spremeniti zakon s podpisom* Protokola k Afriški listini človekovih pravic. Podpisnice tega dokumenta so se zavezale k temu, da sprejmejo ustrezno zakonodajo, ki bo ženskam in moškim zagotovila uveljavljanje enakih pravic v primeru razveze, ločitve ali razveljavitve zakona (Skupščina Afriške unije 2004, 684).

## Literatura

- Ahmed, Leila. 1992. *Women and gender in Islam. Historical roots of the modern debate*. New Haven: Yale University Press.
- Asad, Muhammad. 2002. *Islam na raspuću*. Sarajevo: El-Kalem.
- Aubelj, Bronislava (in drugi). 2003. *Pravo. Leksikon*. Ljubljana: CZ.
- Ayubi, Nazih. 1994. *Political islam. Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.
- Buljina, Halih. 1997. *Islamska država (Od početka do kraja hilafeta)*. Sarajevo: Rijaset islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini.
- Bulliet, Richard W.. *The Individual in Islamic Society*. V: Irene Bloom (ur.), J. Paul Martin (ur.), Wayne L. Proudfoot (ur.), *Religious Diversity and Human Rights*. Columbia University Press, New York 1996, 174–191.

- Busuladžić, Mustafa. 1997. *Muslimani u Evropi*. Sarajevo: Sejtarija.
- CIA. The World Factbook, URL=<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook>, 09.01.2006.
- Doi, 'Abdur Rahman I.. 1984. *Shari'ah. The Islamic Law*. London: Ta Ha Publishers.
- Edge, Ian. 1996. *Introduction: Material Available on Islamic Legal Theory in English*. V: I. Edge (ur.), *Islamic Law and Legal Theory*. Aldershot: Dartmouth, XVII–XXXI–II.
- El Fadl, Khaled Abou. 2003. *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*. Glasgow: Oneworld Oxford.
- El Muzaffar, Muhammed Riza. 1994. *Akaid ši'itskog mazheba*. Zagreb: Mehišat islamske zajednice Hrvatske.
- Hallaq, Wael B.. 2001. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael B.. 2004. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Handžić, Mehmed. 1999. *Islamske teme*. Sarajevo: Ogledalo.
- Kerr, David. 1987. *Enotnost in različnost v islamu*. V: *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče, 334–336.
- Košir, Borut. 1997. *Uvod v kanosko pravo*. Ljubljana: Družina.
- Mernissi, Fatima. 2005. *Zaboravljene vladarice u svijetu islama*. Sarajevo: Buybuk.
- Richard, Yann. 1995. *Shi'ite Islam. Polity, Ideology, and Creed*. Oxford: Blackwell.
- Rippin, Andrew. 2000. *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge.
- Roald, Anne Sofie. 2002. *Women in Islam. The Western Experience*. London: Routledge.
- Shea, Nina. 2005. *Conclusion: American Responses to Extrem Shari'a*. V: Paul Marshall (ur.), *Radical Islam's Rules. The Worldwide Spread of Extreme Sharia Law*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 195–212.
- Silajdžić, Andan in Bajraktarević, Orhan. 1994. *Sunnet i hadis Muhammeda Alejhis-salam u suvremenosti*. V: Hasan Škapur (ur.), *Buharijina zbirka hadisa. 1. knjiga*. Tuzla: Islamska zajednica u Republici BiH & Izdavačko prometno poduzeće »R&R«, I-XII.
- Skupščina Afriške unije. 2004. *Protokol k Afriški listini človekovih pravic in pravic ljudstev o pravicah žensk v Afriki*. V: Vlasta Jalušič (ur.) in Dean Zagorac (ur.), *Človekove pravice žensk. Uvodna pojasnila in dokumenti*. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije in Mirovni Inštitut, 673–701.
- Surdel, Dominik. 1998. *Islam*. Beograd: Čigoja štampa.
- Šterbenc, Primož. 2005. *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov v suniti*. Ljubljana: FDV.
- Thoraval, Yves. 1998. *Islam: mali leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vogel, Frank E., 2000. *Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia*. Leiden: Brill.
- Walther, Wiebke. 1993. *Women in Islam*. Princenton: Markus Wiener Publishing.
- Wegner, Judith Romney. 1996. *Islamic and talmudic Jurisprudence: The four Roots of Islamic Law and their Talmudic Counterparts*. V: I. Edge (ur.), *Islamic Law and Legal Theory*. Aldershot: Dartmouth, 35–71.

## Ničnost zakona – postopkovne in vsebinske teme Drugi mednarodni znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov v Zagrebu

V ponedeljek 10. novembra 2008 je v Zagrebu potekal drugi mednarodni znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov na temo *Ničnost zakona – postopkovne in vsebinske teme*. Predavanja za simpozij, ki sta ga organizirala prvo- in drugo stopenjsko Metropolitansko cerkveno sodišče v Zagrebu in Katedra za kanonsko pravo Teološke fakultete Univerze v Zagrebu, smo pripravili pravniki iz Hrvaške, Bosne in Hercegovine ter Slovenije.

Znanstveni posvet se je začel z nagovorom zagrebškega nadškofa kardinala Josipa Bozanića, ki je poudaril pomen poznavanja naravne in božjeppravne ureditve zakramenta svetega zakona, na katerem temelji učenje Cerkve glede tega zakramenta. Kanonsko pravna znanost pri presoji veljavnosti zakona upošteva tudi druge vede, še posebej tiste, ki pomagajo razumeti človeka v njegovi celovitosti, kot so antropologija, medicina in psihologija. Cerkevno sodišče ima pri presojanju (ne)veljavnosti zakramenta svetega zakona predvsem pastoralno vlogo, namen cerkvenega postopka pa ni iskanje krivde za težave ali razpad zakonske zveze, temveč resnica o sklenjenem zakonu. Verniki imajo pravico, da se ob utemeljenem dvomu glede obstoja zakonske vezi na pristojnem cerkvenem sodišču njihov dvom razišče. Tu gre za pravico, ki vernikom pripada, je poudaril kardinal Bozanić.

V dopoldanskem delu simpozija so bila naslednja predavanja: *Narava postopka razglasitve ničnosti zakona* (dr. Pero Pranjčić, Sarajevo), *Ničnost zakona* (dr. Dubravka Hrabar, Zagreb), *Svetovanje in poizkus sprave* (dr. Andrej Saje, Ljubljana), *Tožba – doktrinarni problemi* (mag. Mato Mićan, Đakovo), *Vabljenje na sodišče in odgovor tožene stranke* (dr. Ivan Jakulj, Split) in *Postavitev pravnega spora* (dr. Viktor Nuić, Zagreb).

Iz veljavnega zakona med zakoncema nastane vez, ki je po svoji naravi trajna in izključna: poleg tega krščanski zakon zakonca s posebnim zakramentom utrjuje in posvečuje za dolžnosti in dostojanstvo njunega stanu. Zakon ima dvojno dimenzijo: pravno in zakramentalno. Zakonska pogodba daje sklenjeni zakonski zvezi pravno trdnost in jasnost, zakramentalna vez pa je sredstvo milosti, ki zakonca posvečuje. Iz tega sledi, da imajo zakonci dolžnost ohranjati zakon-

sko skupno življenje, Cerkev pa jim mora še posebej v kriznih trenutkih nuditi oporo in pomoč. Iz tega sledi, da je pred uvedbo sodnega postopka potrebno storiti vse, da zakonca, če je možno, obnovita družinsko življenje.

V popoldanskem delu so nastopili naslednji predavatelji: *Načelo consensus facit matrimonium v rimsko in kanonsko pravni tradiciji* (dr. Marko Petrak, Zagreb), *Izključevanje zakramentalne razsežnosti zakramenta svetega zakona* (dr. Klara Čavar, Sarajevo), *Izvedenska mnenja v povezavi s kan. 1095* (dr. Slavko Zec, Reka), *Izstop iz katoliške Cerkve s formalno pravnim dejanjem* (dr. Nikola Škalabrin, Đakovo).

Zadnji del simpozija je bil namenjen nekaterim aktualnim vprašanjem Cerkve na Hrvaškem in sicer: Znanstveno izpopolnjevanje cerkvenih pravnikov je predstavil dr. Jure Brkan iz Splita, vaje s področja cerkvenega prava na Teološki fakulteti pa dr. Tomo Vukšić iz Sarajeva. Predsednik zagrebškega metropolitanskega cerkvenega sodišča dr. Josip Šalković je podal načrt *Komentarja in slovarja Zakonika cerkvenega prava*, osnutek *Društva cerkvenih pravnikov* pa mag. Ilija Jakovljević iz Poreča.

Podpisani sem v predavanju poudaril, da je pomoč zakoncem v krizi na sodiščih, družinskih posvetovalnicah ali drugih ustreznih mestih nujna, vendar to za izboljšanje razmer na področju pastorale družine ne zadošča. Cerkev je v tem smislu lahko bolj učinkovita na preventivni ravni kot na kurativnem nivoju. Številne skupine po župnijah, oratoriji, šole za zakon, zakonska občestva in druge oblike župnijskega življenja mlade in zakonce vzgajajo za samostojne in zrele osebnosti ter jih tako pripravljajo na odgovorno sprejemanje življenjskih odločitev. Cerkev jim v svojih občestvih lahko ponudi ustrezne možnosti in oporo, da sproti rešujejo zakonske težave. Na ta način bo v družinah manj napetosti in več možnosti, da ostanejo trdne enote družbe in Cerkve.

Andrej Saje



## **Mednarodni projekt Re-Creation Approaches to Religious Education and Personal Development**

V avstrijskem Gradcu je od 13. do 26. aprila 2008 potekal mednarodni projekt »Re-Creation – Approaches to Religious Education and Personal Development«, pri katerem smo sodelovali študentje in profesorji iz šestih držav: Anglije, Avstrije, Madžarske, Slovaške, Poljske in Slovenije. Udeleženci smo bili različnih starosti, različnih veroizpovedi in Cerkva ter seveda predstavniki več univerz in različnih fakultet. S Teološke fakultete se je udeležilo šest študentov in prof. dr. Gerjolj.

Vseh štirinajst dni so se naši pogovori, delavnice in aktivnosti vrtele okrog treh glavnih tem: lakota in obilje (hunger and abundance), biti sam in biti skupaj (being alone and being together), biti tuj in biti domač (being foreign and being familiar). Te teme smo iz različnih zornih kotov, z različnimi metodami in pristopi, z različnimi podarki skupno osvetljevali in se o njih iskreno pogovarjali. Kot bodoči teologi, umetniki, pedagogi, kulturni in socialni delavci oz. »delavci z ljudmi in za ljudi« moramo poznati različne metode in pristope, ki jih lahko uporabimo pri svojem delu, upoštevajoč posameznika in skupino, s katero delamo. Učili smo se nagovarjati celega človeka, ne le enega dela (vsa čutila in celoten notranji svet). Bogatila nas je drugačnost (kulturna, narodna, religijska in ne nazadnje tudi jezikovna), bogatile so nas raznovrstne metode dela, ki so nagovarjale naše čute, našo talentiranost in pripravljenost na nova spoznanja.

### **Predstavitev tem**

#### **Lakota in obilje**

Lakota in obilje z bibličnega vidika odpirata dimenzije, kot si jih v vsakdanjem življenju le redko predstavljamo. Tudi v Svetem pismu je lakota predstavljena kot »ovira«, ki jo je potrebno premagati (1 Mz 12,10; 2 Mz 16,3; Lk 1,53). Obilje je znamenje Božjega blagoslova, v času obilja pa nikakor ne smemo pozabiti na prihodnost, ki morda ne bo tako blagoslovljena (Sir 18,25; 5 Mz 28,11). Vendar lahko obilje človeka zaslepi, njegova skrb začne veljati le denarju in bogastvu, zato pozabi na bližnjega in njegove potrebe. Takrat izgubi sposobnost empatije in ne zna zadostiti ničesar drugega kot lastne želje po vedno večjem bogastvu (Am 5,11; 6,5-7; Lk 12,15 in druga mesta). Če ljudje

trpijo za pomanjkanjem, ne morejo videti Boga kot dobrega in ljubečega očeta, ki skrbi za svoje otroke. Podobno izgubi stik z Bogom človek, ki skrbi le zase.

### **Biti sam in biti skupaj**

V Svetem pismu je zapisano: Ni dobro za človeka, da je sam (1 Mz 2,18). Število ljudi, ki ne morejo najti partnerja, se povečuje. Morda smo izgubili zavedanje o tem, kaj pomeni biti sam in biti z nekom? Mladi si želijo drugačnega življenja, kot ga imajo njihovi starši (v dvoje), in ostajajo sami, nevezani, »svobodni«. Prevrednotijo svoje vrednote, vendar ne nujno vedno na boljše. Ob tem smo ugotavljali, da je človek ustvarjen po Božji podobi kot bitje odnosov in skupnosti.

### **Biti domač in biti tuj(ec)**

Zato, da postaneš z nekom domač, potrebuješ čas, in ko enkrat dosežeš domačnost, se počutiš varnega. Ne gre le za »migrante«, saj v sodobni družbi srečamo na vsakem koraku oblike odtujenosti, individualizma in osamljenosti. Velikokrat smo tuji celo sami sebi in se ne poznamo.

Domač lahko postajaš korak za korakom. Ni lahko odpreti svojih oči, ušes in srca nekomu, ki mu ne zaupaš. Spoznavanje pa je proces, ki je vedno dvostranski; ko spoznavaš drugega, spoznavaš sebe in obratno. Prav vsak stik in kontakt z nekom, ki je »tuj« (drugačen od nas), nas močno obogati.

### **Metode dela**

Kot omenjeno, smo bili udeleženci z različnih področij (bodoči teologi, umetniki, pedagogi, kulturni in socialni delavci) in ravno ta mnogovrstnost usmerjenosti je tudi metodam dela dala svoj pečat. Nekaj časa smo posvetili duhovnosti (molitev in duhovne misli ob začetku dneva), kulturi, umetnosti, glasbi. Teme smo poskušali predstaviti s pomočjo risanja, plesa, dramatizacije, lutk, filma. Spoznavali smo veliko raznovrstnih metod, ki nam bodo pomagale pri dinamičnem delu s posamezniki in skupinami.

Pomembno je, da je pedagog (teolog) tudi v stiku s samim seboj. Ko poznamo in razumemo sebe, lažje pomagamo drugim. Ena izmed delavnic, imenovana »labirint«, je bila namenjena ravno temu. Labirint je »orodje« za molitev in meditacijo. Ima le eno pot, ki vodi v središče in iz njega (za razliko od blodnjaka, v katerem se lahko izgubimo). Pot, ki jo prehodimo v labirintu, simbolizira našo življenjsko



pot. Nekateri stopajo v labirint, da rešijo svoje težave, drugi zaradi meditacije in molitve. Labirint smo zgradili iz slik, ki smo jih sami naslikali in so predstavljale pozitivne lastnosti, ki so potrebne za dobrega teologa, pedagoga, pravzaprav kar vsakega človeka. Vse v labirintu pa ima simbolni pomen. Hoja po zgrajenem labirintu nas je umirila, hkrati pa smo med hojo z ogledovanjem slik (z dobrimi lastnostmi) odkrivali, kaj nas gradi in kaj nam morda manjka, da postanemo dobri ljudje. Labirint je tudi odlično orodje, ki ga lahko uporabimo na razrednih urah pri otrocih in mladostnikih za graditev samopodobe in dviganje samozavesti.

Tem smo se dotaknili tudi s področja »geštaltpedagogike«, kjer smo na podlagi svetopisemskih podob Abrahama, Sare in drugih razmišljali o bližnjih in oddaljenih ljudeh v našem življenju in o naši vlogi pri vključevanju.

Ustvarjalnost je za pedagogiko izjemnega pomena, glasbena delavnica, risanje, izdelovanje lutk, vse te dejavnosti so odlične za graditev skupnosti in hkrati za spoznavanje in izražanje samega sebe, pa tudi za premagovanje predsodkov in treme pred javnim nastopom.

Poleg ustvarjalnih delavnic smo si ogledali znamenitosti Gradca in se udeležili sprejema pri županu tega mesta. Spoznali smo se s tematiko afriških emigrantov (obiskali smo center za pomoč emigrantom in prosilcev za azil – Chiara), projekt Megafon (ulični časopis, ki ga prodajajo imigranti). Ogledali smo si več cerkva v Gradcu, ki poskušajo združevati različne umetniške stile (sv. Luka, sv. Andrej). Odšli pa smo tudi na ekskurzijo v Slovenijo in obiskali vasice Jeruzalem, Martjance in Selo.

Zelo zanimiva je bila video konferenca s študenti iz Slovaške, ki je pokazala na konkretnem primeru, kako lahko uporabimo sodobno tehnologijo pri pedagoškem delu.

## Zaključek

Zadnji dan seminarja smo pripravili skupen program, kjer smo drug drugemu in gostom podelili svoja spoznanja in doživetja.

Seminarji, ki potekajo na mednarodni ravni, se mi zdijo zelo pomembni, še posebej v letu medkulturnega dialoga. Soočeni smo bili z drugačnostjo na ravni jezika, veroizpovedi, mišljenja. Taka srečanja nas bogatijo in pripravljajo na življenje, kjer se vedno srečujemo z ljudmi, ki so drugačni od nas.

Bistvo dobrega pedagoga, teologa, vsakega človeka, ki želi delati in pomagati drugim, je, da mora vedno biti v stiku sam s seboj. Kljub vsem različnostim nas še vedno združuje dejstvo, da smo vsi ljudje.

Če se poznamo, bomo lahko na podlagi nas samih delali dobro tudi drugim.

Vsaka ustvarjalnost nam pomaga, da se spoznavamo in ustvarjamo okolje domačnosti, ki je v delu skupine zelo pomembno. Ustvarjalnost pozitivno vpliva na celega človeka, spodbuja ga k aktivnemu udeleževanju v življenju in mu pomaga tkati vezi s soljudmi. Že otroci močno potrebujejo ustvarjalnost in ustvarjalne delavnice, ker jim pomagajo pri razvijanju njihove osebnosti.

Takšni in podobni seminarji bi morali biti obvezni za vse, ki kakor koli delajo z otroki.

Ana Tomašič

**Antika in krščanstvo: spor ali sprava? Zbornik mednarodnega simpozija 9. in 10. maja 2007 v Ljubljani / *Antiquity and Christianity: Conflict or Conciliation? Proceedings from the International Symposium 9-10 May 2007*, urednik Vid Snoj, Ljubljana (Acta comparativistica Slovenica 2), 232 str., ISBN 978-961-237-233-0**

Pri KUD Logos, ki je bil pobudnik in soorganizator tega lanskega mednarodnega simpozija, ki se je odvijal v Slovanski knjižnici v Ljubljani, je izšel tudi zbornik vseh prispevkov. Ker je potekal celoten simpozij v angleškem jeziku, so v angleščini tudi vsi članki tega zbornika razen dveh, ki sta v italijanščini, vsi pa imajo povzetek v slovenskem in angleškem jeziku. Od 17 govorcev jih je bilo devet iz Slovenije, drugi pa iz Italije, Rusije, Srbije in ZDA. Poleg samih predavanj je v zborniku zabeležen tudi prepis treh okroglih miz, ki so sledile posameznim sklopom predavanj. Sedem prispevkov je objavljenih tudi na spletu na naslovu [http://www.kud-logos.si/logos\\_1\\_2007.asp](http://www.kud-logos.si/logos_1_2007.asp). V dvojezičnem predgovoru nam urednik podaja zgoščen prikaz dogajanja in navede razloge za tujejezično publikacijo. Povod za simpozij je bila izdaja slovenskega prevoda knjige Sergeja Averinceva *Poetika zgodnjebizantinske literature*. Ta nedavno umrli

ruski mislec je v svojih delih namreč kazal na nujnost in lepoto povezave evropskega Vzhoda in Zahoda. Zaradi velikega števila prispevkov se bomo pri predstavitvi omejili le na tiste, ki so za nas teološko bolj zanimivi.

Matjaž Črničev izzivalno postavi pod vprašaj sprejemanje antičnih filozofskih vsebin zlasti v Origenovih spisih in na prvih koncilih; predvsem je kritičen, ker vidi v vsem tem poskus normativizacije krščanstva.

Franci Zore predstavi Justina in njegovo apologijo kot prvo krščansko filozofijo, ki je rezultat sinteze med evangelijem in antično modrostjo, in sicer ob ohranjanju njune medsebojne razlike, a s poudarkom na njunem dopolnjevanju.

Vladimir Cvetković nas je seznanil s kritiko, ki jo je na nekatere Origenove izjave uperil sv. Metodij Olimpijski, zlasti na tisto o večnosti sveta. Slednji namreč filozofsko izpelje, da je večer lahko samo eden. In če je večer Bog, materija ne more biti taka, saj ima kot ustvarjena nujno svoj začetek.

Aleš Maver je raziskal predstavitve poganstva v latinski zgodovinsko apologetiki. Pri krščanskih avtorjih od Tertulijana prek Ciprijana in Laktancija ter Melitona pa vse tja do Avgušтина in njegovega naslednika Orozija opazimo težnjo po podcenjevanju nasprotnika. Samo kristjani opravi-

vljajo resnično bogoslužje, ki vzdržuje svet.

Carmen Angela Cvetković je ponovno prebrala 7. knjigo Avguštinovih Izpovedi v luči novoplatonskih vsebin. V tej knjigi namreč Avguštin opiše svoje spreobrnjenje, in sicer gleda nanj iz desetletne razdalje. Avtorica pa ga osvetli še iz posrednih namigov iz Avguštinovih prvih del, ki so bolj filozofskega značaja in so nastala med spreobrnjenjem in krstom na velikonočno vigilijo 387.

Gorazd Kocijančič se je v svojem prispevku ukvarjal z Dionizijem Areopagitom. Po stoletjih iskanja njegove identitete v zgodovinskem kontekstu se Kocijančič odpravi iskat Dionizija v deželo ontologije. Pokaže na njegovo doslednost: zaradi nauka o poboženju, ki ga zastopa – in cilj tega poboženja je kojnonija –, se zabrisujejo razlike stabilnih identitet. Zato si sme privzeti tudi identiteto Pavlovega učenca.

Alen Širca je predstavil principe sirske krščanske poezije, ki ne sledi muzam, ampak navdihom Svetega Duha.

Brane Senegačnik je iskal argumente, da tragedija ni brezizhodno brez-upna, ampak da vsaj s skromnimi namigi kaže na možnost odrešenja, katerega glasnik v polnosti je evangelij.

Marko Marinčič je primerjal Vergilijeve in Avguštinove vplive na Prešerna v njegovem Krstu pri Savici, za katerega postavi drzno poimenovanje "avguštinska Eneida".

Milica Kač pa je predstavila nekaj prvin antike in krščanstva v romanih Alojza Rebula.

Simpozij je bil odlično izpeljan, udeležba je bila za naše razmere zadovoljiva. Pohvale vredna je skrb organizatorja, da je v doglednem času objavil njegove rezultate.

Razmišljam pa o uporabi jezikov. Razumem, da je iz praktičnih razlogov bila izbrana angleščina za jezik simpozija. Ko pa je šlo za objavo prispevkov, se mi ne zdi povsem upravičen argument za objavo prispevkov zgolj v angleščini (še posebej zato, ker knjiga nosi slovenski naslov in je angleški samo podnaslov), češ da so bile omejene finančne zmožnosti. Če so pri dveh prispevkih naredili izjemo za italijanščino, bi si lahko privoščili vsaj obsežnejše povzetke v slovenščini ali pa njihovo objavo vsaj v spletni obliki. Omenjam, da gre pri tem zgolj za moj pomislek, kar pa ne odvzame nič od veljave in pomena tako simpozija kot tudi knjige.

Kljub raznolikosti tematik je namreč udeležencem uspelo ohraniti rdečo nit in pokazati na temeljno skladje med antiko in krščanstvom, s tem pa tudi na dejstvo, da je krščanstvo, ki se je sicer porodilo v nekem času in nekem konkretnem okolju – blizu klasičnemu staremu veku –, vendarle religija, ki ima univerzalne razsežnosti in se zna in mora ubesediti v vseh časih in kulturah.

Miran Špelič

Giovanni Paolo II. *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore cristiano*, Città Nuova, Roma 2007 (7. izdaja), 523 str., ISBN 978-88-311-1301-4.

V obdobju med 1930 in 1950 je v Evropi vladala globoka družbena kriza, ki je dala pečat korenitim spremembam, ki so sledile. V tem obdobju je tudi v katoliškem svetu vzcvetelo daljnosežno intelektualno in duhovno gibanje, večinoma kot odgovor na krizo sekularizma, ki je bil tudi glavni povod družbene krize. Gibanje se je navdihovalo pri vzorih zgodnjega krščanstva, pri znanih teologih in mislecih zadnjih dveh stoletij, med katerimi so bili Johann Adam Möhler, John Henry Newman, Johann Michael Sailer, Johann Baptist Hirscher, Linsemann, Pierre Rousselot, Vladimir Sergejevič Solovjov, Maurice Blondel, Edmund Husserl, Max Scheler in drugi, in pri nekaterih literatih, med katerimi velja omeniti zlasti Charlesa Péguyja, Georges Bernanosa in Paula Claudela. Teološko in filozofsko gibanje se je iz Francije razširilo v Belgijo in Nemčijo in tam prebudilo imena, kot so Dom Odo Cassel, Emil Mersch, Romano Guardini in Karl Adam. Gibanje je pognalo globoke korenine med francoskimi teologi, zlasti med jezuiti in dominikanci. Iz teh korenin so zrasla imena najbolj prodornih teologov 20. stol., kot so: Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Louis

Bouyer in v povezavi z njimi tudi Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner in Bernhard Häring. Teologi, ki so izšli iz tega prenovitvenega gibanja, niso predstavljali neke nove teološke šole, kar se pogosto misli, saj so se med seboj močno razlikovali. Povezovalo jih dvojno prepričanje: prvič, da se mora teologija odzvati na trenutno družbeno in kulturno stanje v Evropi, in drugič, da je pogoj za tak odziv absolutna zvestoba človeku. Odgovor so našli v skrbnem ponovnem odkrivanju krščanske preteklosti; prvi korak k temu, kar je pozneje postalo znano kot *aggiornamento*, je bilo potrpežljivo odkrivanje zakladov iz preteklosti, tako rekoč ponovno odkritje zgodovine, ki presoja dogodke z vidika odrešenja. Ta vidik je bil odločilen tudi pri sklicu drugega vatikanskega koncila in pri razumevanju vlog pontifikatov med drugim vatikanskim concilom in po njem. Krščanska zgodovina se je začela pojmovati kot izvir. Po de Lubacovem mnenju je prenova krščanstva možna le ob ponovnem premisleku zgodovinskih dilem, ki jih je imelo krščanstvo v prvih stoletjih obstoja in na vseh kritičnih prelomnicah v zgodovini. To je tudi bistveni motiv za ustanovitev nove serije *Krščanskih virov* (*Sources chrétiennes*), ki so začeli izhajati leta 1943 na pobudo Jeana Daniélouja, Clauda Mondéserta in Henrija de Lubaca. *Vrnitev k virom* je postal delovni motiv iskanja relevantnih virov za prenovo v sodobnem

svetu. Ti teologi so videli v virih pristno povezanost med duhovnim in intelektualnim naporom, ki jo je najti v vseh pomembnih obdobjih krščanstva skozi zgodovino, povezanost, ki je nahranila lakoto in žejo po prenovi tudi v 20. stol.

Prenovitveno gibanje je obrodilo bogate sadove v teoloških delih, v novih založbah teološke literature in predvsem v dokumentih drugega vatikanskega koncila. Globoko je vplivalo tudi na življenje in delo Karla Wojtyła, kasnejšega papeža Janeza Pavla II. Francoska serija *Krščanskih virov*, ki je prebudila zanimanje za izvirno krščansko teologijo tudi drugod po svetu, je močno vplivala tudi na občutljivost sodobnih teologov za sodobne duhovne in kulturne razmere v družbi tudi daleč onkraj tedanjih političnih delitev sveta.

Delo *Ustvaril ga je kot moža in ženo* Janeza Pavla II. se neposredno ne uvršča med angažirana družbena besedila, nedvomno pa gre za eno temeljnih teoloških del o človeku, zakonu in družini in v marsikaterem smislu za pionirsko antropologijo in teologijo človeškega telesa in telesnosti. Nekoliko nenavaden naslov – človek je bil ustvarjen kot moški-inženjska – dopušča misel, ki se v knjigi kasneje izkaže za vodilno, da je mišljen poveljani človek, o katerem govori Jezus v razgovoru s saduceji (Mt 22,30.32). V središču razmišljanja je učlovečenje Druge božje osebe, ki je dokonč-

no razodetje resnice o človeku. V tem smislu je to delo neprecenljiva dediščina teološke antropologije Janeza Pavla II., povzetek njegovega nauka o zakonu in družini in predstavitev družine kot oblike poslanstva Cerkve v svetu na pragu tretjega tisočletja. Tedanji papež se s tem ni ukvarjal samo zaradi prepričanja, da je pogumna in neutrudna obramba družine ena od temeljnih oblik vzemanja za človekove pravice, pač pa tudi zato, ker je videl v zakonu in družini neizmeren potencial za obnovo sodobnega sveta. Poleg dejstva, da gre za avtentično razlago katoliškega nauka, je to delo eno temeljnih teoloških, antropoloških in eklezioloških študij in v marsičem nudi izviren pristop k raziskovanju svetopisemskih virov, kar v celoti ustreza splošnim težnjam sodobne kulture. Zato zasluži posebno pozornost teologov in delavcev v pastoralni, pa tudi drugih, ki jih zanima teološko razumevanje človeka, zakona in družine ter njihovih družbenih implikacij.

Teologija zakona je v katoliškem krščanstvu v zadnjem času naredila izjemne korake naprej. Drugi vatikanski koncil je prenesel s popolnoma prenovljenim naukom o zakonu, ki ni le temeljil na teološkem in antropološkem prenovitvenem delu, pač pa dal prenovi v marsičem šele zagon. Tega pa ni mogoče reči o družini, čeprav je bilo o njej povedanega veliko novega tako v Cerkvi (*Familiaris consortio*) kakor tudi v



svetu (leto družine ipd.). Na teološki ravni je podobno delo o družini, kot je bilo napravljeno o zakonu, treba šele napraviti.

Prav glede na ta razkorak med doktrinama o zakonu in o družini, ki kaže na eni strani na razsežnosti sekularizacije in krizo same sekularizacije, na drugi strani pa na nujnost teološko-antropološke poglobitve spoznanj, ki temeljijo na osebi Jezusa Kristusa, bo delo *Ustvaril ga je kot moža in ženo* Janeza Pavla II. trajen prispevek k razumevanju teoloških, družbenih in kulturnih posledic učlovečenja Druge božje osebe in dokončnega razodetja resnice o človeku.

*Ustvaril ga je kot moža in ženo* je zbirka katehez Janeza Pavla II. o krščanski ljubezni oziroma o zakonu in družini, ki jih je imel ob sredinih avdiencah od začetka svojega pontifikata do leta 1984. Razmišljanja, ki so v začetku izhajala v dnevniku *L'Osservatore Romano* tudi v nekaterih prevodih, v angleščini tudi že v knjižicah (leta 1981 je izšla knjižica z naslovom *The Original Unity of Man and Woman: Catechesis on the Book of Genesis*, do leta 1985 pa so ji sledile še štiri), so bila kasneje nekoliko popravljena in v knjižni obliki prvič izdana leta 1985. V tem obdobju več kot petih let se je zgodilo še nekaj stvari, ki so posredno ali neposredno govorile o tej tematiki. Objavljena je bila na primer programska okrožnica *Človekov odrešenik* (1979). Leta 1980 je bila škofovska sino-

da, ki jo je papež napovedal v prvi katehezi (str. 31). Leta 1981 je papež napisal apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* (1981), ki je tudi sad omenjene škofovske sinode, ki je govorila o družini, leta 1981 je bil ustanovljen Papeški svet za družino (1981), s katerim je papež nadomestil nekdanjo Papeško komisije za družino, ustanovljeno leta 1973. V tem obdobju je bila objavljena tudi *Listina pravic družine* (1983). Po letu 1984, ko je papež sklenil cikel katehez o zakonu in družini in se je pojavila želja, da bi kateheze izdali v eni knjigi, se je šele izkazalo, da je leta 1978, ko je kot Karol Wojtyła prišel na volitve papeža, s seboj s Poljske prinesel rokopis o *poročnem značaju telesa*. Ta rokopis, ki je bil na neki način logično nadaljevanje njegovega teološkega in literarnega ustvarjanja, je bil kljub temu dokaj drugačen od njegovih dotedanjih del. S seboj ga je najbrž prinesel misleč, da ga bo dopolnjeval, postal pa je ogrodje njegovih katehez oziroma osnova kasnejše knjižne izdaje teologije telesa. Že prva knjižna izdaja katehez leta 1985 je ob nekaterih papeževih namigih deloma upoštevala tudi prvotni rokopis, zlasti izvorno zasnovo – antropologijo telesa in analizo njegovega poročnega, podaritvenega oz. *sponzalnega* značaja –, to pa je osnovni, bistveni in izvorni koncept te knjige in antropologije telesa sploh. Michael M. Waldstein, ki je leta 2006 pripravil novi prevod te knjige v an-

gleški jezik, je bil eden redkih, ki je lahko ob prevajanju italijanskega izvornika v vatikanskem arhivu bral in upošteval izvorni rokopis, napisan pred letom 1978. V uvodu v nov prevod v angleščino je zapisal, da je v primerjavi z drugimi teološkimi spisi o zakonu v katoliškem izročilu, ki so zakon večinoma obravnavali s pravnega ali moralnega vidika, delo Janeza Pavla II. že v prvotnem rokopisu odločno drugačno tako v zasnovi kot tudi v vsebini: temelji na personalistični filozofiji, zasnovano je kot antropologija telesa in osredotočeno na izkušnji človeške in božje ljubezni, katere izraz je ravno človeško telo. Še bolj kot kateheze je knjižna izdaja pokazala, da je bila dominantna vizija teološkega in pastoralnega razmišljanja tedanjega papeža, še preden je prišel v Vatikan, teologija telesa – telesa prvega človeka, ki je bil ustvarjen po podobi, telesa učlovečene Druge božje osebe, ki je Podoba –, šele nato teologija simbolnega novega telesa, ki ga predstavlja zakon, in naposled teologija Kristusovega telesa – Cerkve. Glede na dovršenost refleksije je mogoče domnevati, da je Karol Wojtyła svojo vizijo teologije telesa razvijal že dolgo prej. Iz teksta veje prepričanje, da je ta teologija zemeljskih resničnosti ena bistvenih zahtev, ki jo razodetje postavlja človeku in Cerkvi, in da je taka teologija eden bistvenih prispevkov Cerkve v dialogu s kulturami in znanostmi. V tej luči je bral tudi okrožnico *Humanae vi-*

*tae* in analiziral zgodovino pred njo in po njej. Analiza personalističnih vidikov tega cerkvenega dokumenta je dopušča domnevo, da si je Karol Wojtyła to delo oziroma serijo katehez zamislil kot komentar okrožnice *Humanae vitae*, zlasti njene vizije, da bi bilo treba razvoj sveta meriti tudi z etičnimi in antropološkimi merili, to je z avtentičnim razvojem človeške osebe, ne le s tehnološkimi.

Knjiga *Ustvaril ga je kot moža in ženo* obsega 133 katehez, razdeljenih v šest poglavij. Prvo poglavje ima naslov: *Začetek* in obsega 23 katehez (str. 31–108), drugo, ki govori o *odrešenju srca* je najdaljše in obsega 40 katehez (str. 113–251), tretje poglavje govori o *vstajenju mesa* in obsega 9 katehez (str. 257–286), četrto poglavje z naslovom: *Krščansko devištvo* obsega 14 katehez (str. 293–336), peto poglavje, ki govori o *krščanskem zakonu*, obsega 31 katehez (str. 343–445), šesto poglavje pa ima naslov: *Ljubezen in rodovitnost* in obsega 16 katehez (str. 453–502). Knjiga ima razmeroma dolg splošen uvod (str. 5–29), ki ga je napisal kard. Carlo Caffarra, krajše uvode k posameznim poglavjem, ki so jih napisali kard. Carlo Cafarra, kard. Angelo Scola, Stanislav Grygiel, Inos Biffi in Rocco Buttiglione, in seznam kazal.

Komplementarno vsebino te knjige je mogoče umestiti v območje naslova programske okrožnice *Človekov odrešenik*. Okro-



žnica ne more skriti, da je nastala kot ena od perspektiv nekdanjega rokopisa. Antropologijo in teologijo telesa pa so v tem več let trajajočem katehetskem projektu oblikovale tudi razmere, predvsem to, da je Karol Wojtyła postal papež, a sta kljub temu ostali predvsem refleksija o učlovečenju Druge božje osebe. Toda glede na mnogovrstnost tem in pristopov se zdi, da taka opredelitev vsebine ni preozka. Širši prikaz vsebine bi moral biti že komentar. To je poskusil kard. Angelo Scola, ko je pred leti napisal razširjen komentar te teološke antropologije telesa (1998–2000. *Il mistero nuziale*. Roma: Mursia). Njegovo delo je razdrobljeno in v njem ni domiselnosti Janeza Pavla II. Podobno delo kard. Quella (2006. *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, Grand Rapids: Eerdmans) je drugačen poskus obsežnejšega komentarja papeževe antropologije telesa, s katerim je hotel avtor narediti korak naprej k trojiški antropologiji družine, ki po njegovem mnenju v papeževi knjigi manjka otiroma ni dovolj izdelana. Po oceni strokovne javnosti delo ni doseglo preprostosti papeževega jezika in ni tako odločno vpletalo perspektive zgodovine odrešenja, ki je ključni kazalec nizanja katehez v delu Janeza Pavla II.

Eden od vsebinskih pristopov bi lahko bil vidik *osebe kot dejanja*. Izraziti tesno povezanost med teologijo, antropologijo in

etiko je bil eden osnovnih ciljev katehez Janeza Pavla II. Teološki okvir te personalistične teze je oseba Jezusa Kristusa kot dokončnega razodetja. V bistvu gre seveda za *pobudo iz ozadja* – za občestvo božjih oseb in za njihovo dvojno dejanje: stvarjenje in odrešenje. Oseba, ki je dejanje, je bistvo stvarjenjske in odrešenjske zgodovine. Omogoča komplementaren pogled in presojanje z vidika poveličanja telesa. Omogoča, da se konstruktivno pristopa k nedokončanosti stvarjenja in zlasti k nepopolnosti, ki je posledica izvirnega greha. Zgodovina ni le kronologija minulega časa, marveč je dogajanje, ki ga navdihuje obluba odrešenja. Antropologija telesa neposredno izvira iz refleksije o učlovečenju Druge božje osebe in v njeni luči tudi iz stvarjenja človeka »po podobi« in »kot podobnost« (1 Mz 1,26). Podoba in podobnost sta način, kako Bog misli na človeka kot partnerja. Zakon – razmerje med moškim in žensko – je zgodovinska oblika tega partnerstva, ki izraža osebo kot podaritev. Ker je oseba več kot zgodovinska oblika zakona, je zakon lahko oblika, v katerem je kot znamenje vpisana skrivnost prihodnjega poveličanja.

Janez Pavel II. razmišlja o strukturi in pomenu zakona podobno kot pisatelj Pisma Efežanom (Ef 5). Pred njim so nekateri drugi svetopisemski teksti, ki ne spreminjajo perspektive, pač pa se najprej vprašujejo o izvirnem

in temeljnem pomenu tega, da je človek telo, »da je moški in ženska«. Poročni oziroma *sponzalni* značaj telesa »je povezan z dejstvom, da je bil človek ustvarjen kot oseba in poklican k življenju v 'občestvu oseb'« (str. 290). Temu je posvečeno prvo poglavje (*Začetek*), zlasti pa 11.–15. kateheza (str. 65–80). Janez Pavel II. je na izviren način analiziral svetopi-semsko poročilo o stvarjenju človeka po božji podobi. V *resnici o človeku* se v polnosti izrazi učlovečenje Druge božje osebe. V Kristusu je navzoča celotna resnica o človeku, celega človeka in *vsakega izmed nas*. V luči učlovečene Božje Besede lahko tolmači zgodovinska dejstva.

V katehezah je največ prostora namenjenega razmerju med resnico in etosom (Kristusove) človeške ljubezni. Drugo poglavje, ki govori o odrešitvi srca, analizira človekov padec z vidika govora na gori oz. z vidika posledic, ki jih je imel padec za darovanjski značaj osebe (Mt 5,27–28). Resnice o razsežnosti prvotne človeške drame ni mogoče spoznati brez obljube odrešenja. Odrešenje je mnogo več kot morebitna vrnitev človeka v stanje prvotne nedolžnosti. V nizanju razmerja med resnico in etosom človeške ljubezni ni nikjer zaslediti, da bi bilo stanje prvotne nedolžnosti kakršen koli kriterij tega razmerja ali človekovo idealno stanje, pač pa da je ugotavljanje prvotnega stanja, stanja po padcu in človeškega prizadevanja, ki ga izraža etos človeške

ljubezni v zakonu in družini, mogoče šele z vidika Kristusovega odrešenja. Zato se resnica o človeški ljubezni izraža kot povezava etike stvarjenja in etike odrešenja. Prva zajema bogopodobnost, telesnost, zavest, da nihče ne more živeti sam, zavest zaveze, spolno naravo telesa, druga pa darovanjski oziroma sponzalni značaj *osebe kot dejanja*. Glede na etos odrešenja je človek padel, ker je pristal na logiko poželenja, poželenje pa je kontradikcija poročnega značaja telesa in posledično redukcija moškosti in ženskosti na spolnost in spolnega odnosa na predmetni odnos. Človekova prvotna golota pomeni, da je imel človek neko temeljno spoznanje o sebi kot osebi, da vstopi v osebni odnos. Ključni pomen golote je, da lahko človek vidi sebe in drugega šele od znotraj, kar je pogoj samopodaritve. Golota se je po padcu spremenila v nezaupanje in nesposobnost popolnoma se darovati. Po padcu človek sebe ni več doživljal kot dar. Ta zorni kot zgodovine je Kristus predstavljal v govoru na gori. Pokazal je, da etika ni norma od zunaj, marveč spoznanje, ki ga nosi človek v sebi (vest), da se z njegovo pomočjo zave razsežnosti poželenja in ponovno odkrije darovanjski značaj osebe. Podobno kot proces etičnega spoznanja je tudi zakon spremljevalni proces odrešenjskega dogajanja, v katerega je vpisana subjektivnost telesa drugega, rekonstrukcija integritete občestva oseb. Tudi v pogovoru s saduceji

(Mt 22,24–30 in vzporedna mesta) Jezus odkriva svetopisemski pogled na človeka: celotna resnica o človeku, h kateri spada tudi poveličanje, že od začetka prodira v zgodovino človeka in sveta, tako da se po učlovečenju Besede ne more nič več zgoditi mimo osebe. Mišljeno je dogajanje, v katerem je oseba hkrati tudi dejanje. Zaradi Kristusovega učlovečenja je o odrešenju kot popolni uresničitvi tega, kar je v človeku osebnega, mogoče govoriti tudi na zgodovinski, se pravi na etični ravni. Odrešenje je popolno uresničenje sveta, ki so ga ustvarile osebe hkrati s svojim medsebojnim odnosom. V zgodovinski razsežnosti odrešenja sta moškost in ženskost znamenje *poročnosti* telesa. V luči odrešenja je pomembnejši poročni značaj telesa kot sama oblika zakona, saj je zakon veljaven le za ta svet. Toda zakon je na drugi strani pomemben kot oblika in po vsebini, ker je v njem vpisan podaritveni značaj osebe, ki presega ta svet in se bo dokončno izrazilo v odrešenju oziroma vstajenju telesa. To je vsebina tretjega poglavja, ki je najkrajše.

Četrto poglavje obsega 14 katehez o devištvu. Devištvo je etapa na poti k popolnosti, novemu stvarjenju. Devištvo ne pomeni prvenstveno telesne nedotaknjenosti, pač pa svobodo za podaritev. Najpopolneje izraža to, po čemer je oseba dejanje. Nima prednosti pred zakonom, razen kolikor ne gre za bolj popolno anticipiranje podaritvenega značaja osebe.

Poveličanje je sicer kronološko *zadnje* dejanje zgodovine odrešenja, v resnici pa je koda vsakršnega daru in je *pred* vsakršnim dejanjem osebe, vpisanim vanjo bodisi v zgodovinskem znamenju zakona bodisi v zgodovinski izbiri devištva kot znamenja podaritve. V teh dveh oblikah osebnega življenja se lahko izrazijo tudi vse druge oblike družbenega življenja. Devištvo je odločitev. Ko je papež analiziral Jezusov pogovor s farizeji o neločljivosti zakona (prim. Mt 19,3), je v njem videl, da sta bila zakon in devištvo za Kristusa izkušnja, da biti oseba pomeni biti dar za drugega. Devištvo ne zbrše spolnega značaja medsebojne podaritve v zakonu, nasprotno, spolnost je hermenevitično načelo podaritve, ki pričakuje odrešenje (prim. Rim. 8,23). Tudi Bog je hotel živeti kot oseba, kot dar in dejanje. Zato devištva ni mogoče jemati le kot družbeno obliko življenja, saj ne nadomešča poročnega značaja človeškega telesa, ampak ga šele popolnoma izrazi.

V petem poglavju naposled sledi teološka analiza zakona v 5. poglavju Pisma Efežanom (str. 343–445). Po mnenju Janeza Pavla II. je Ef 5 komentar vseh tekstov o zakonu iz Stare zaveze in prvi tekst Nove zaveze, ki zakon predstavi kot najstarejši zakrament, in sicer z vidika razmerja med Kristusom in Cerkvijo. Visoka pesem in Tobitova knjiga sicer še nista mogli povedati, da je zakon ena od oblik udeležbe na Kristusovi skrivnosti. Toda zakon je

že tudi z vidika davne preteklosti vseboval nekaj izvornega glede zgodovinskega značaja ljubezni kot podaritve, ki se je razodela v Jezusovi osebi. Živa ljubezen je po svoji strukturi prototip drugih zakramentov, ki so prav tako izraz zaveze, podaritve. Tudi tu je zaznati, da papež bere Ef 5 in druge svetopisemske tekste z vidika absolutne prihodnosti. V bistvu gre za potrditev osnovnega pristopa: zakon ni sinonim za skrivnost, ki bi z razodetjem to prenehala biti, pač pa je skrivnost tudi potem, ko je razodeta, saj so vanjo vpisana pojasnila z vidika absolutne prihodnosti, odrešenja. Tudi neločljivost zakona je indikativ v luči odrešenja telesa: najprej ni moralna norma, pač pa pomenje, da je poveličanje resnična obljuba in način, kako Bog gleda na človeka. Kolikor je neločljivost tudi moralna norma, pomeni, da poželenje, ki poraja predmetni odnos, ni nikoli tako močno, da bi preprečilo branje in razumevanje govornice telesa. Paradoks je v tem, da ljubezen, ki je večja kot telo, išče podporo v govorici telesa (str. 415), da s tem pokaže na pomen enačaja med osebo in dejanjem in izrazi hrepenenje celotnega vidnega sveta po odrešenju (Rim 8, 19). Od tod izvira etična posledica, da sta zakonca, ki sta sprejela podaritev, poklicana k življenju, ki ustreza daru.

Na to se nanaša tudi zadnji del. Govori o odgovornem posredovanju življenja. Sklepne kateheze so v bistvu avtentična razlaga

okrožnice *Humanae vitae*. Janez Pavel II. najprej poudari, da je Pavel VI. z okrožnico dopolnil besedilo pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* drugega vatikanskega koncila, in sicer ko je zavrnil možnost, da bi lahko nauk koncila vključeval protislovje med normo in razodetjem. Janez Pavel II. je videl v *Humanae vitae* tudi povezavo med normo razuma in razodetjem. Dokler obstaja možnost upoštevanja božje zapovedi, ni nobenega razloga, da bi razmišljali o reviziji norme, ki govori o odgovornem posredovanju življenja. Naravni zakon ni le objektivna norma, pač pa je tudi gramatično pravilo in hermenevtično načelo, vpisano v zgodovino odrešenja in osebno zgodovino vsake osebe, zaradi česar je tudi norma razumevanja celotnega človeškega razvoja. Izpostavljanje edinstvi združitve in roditve ni kakšna posebnost krščanskega pojmovanja zakona, pač pa je eno od etičnih meril napredka sveta. Odgovorno starševstvo se namreč dotika tako objektivne kot tudi subjektivne razsežnosti izražanja moža in žene v zakonskem dejanju. V tem delu je zbirka katehez najbolj družbeno angažirana. Po eni strani pokaže na nezadostnost današnjih kazalcev razvoja, ki slonijo na BDP, na drugi strani pa predlaga kazalec človeškega razvoja, ki vključuje zdravje in izobrazbo prebivalcev, kulturne razmere in nenazadnje etično osveščenost glede vrednote življenja.

Zbirka katehez *Ustvaril ga je kot moža in ženo* govori sama zase. Odgovor na vprašanje, komu je namenjena, ni težak, saj gre za temeljno analizo in avtentičen nauk. Krog bralcev pa se lahko razširi ob upoštevanju dejstva,

kako se lahko natančnost interpretacije ključnih besedil in globoko versko čutenje prilagodi vsakdanjosti brez poenostavljanj.

Anton Mlinar

---

**Franjo Šanjek, *Dominikanci i Hrvati. Osam stoljeća zajedništva (13. – 21. stoljeće)*, Kršćanska sadašnjost – Dominikanska naklada Istina, Zagreb 2008, 402 str., ISBN 978-953-11-0382-4.**

Knjiga osrednje osebnosti hrvaškega cerkvenega zgodovino-pisja dr. F. Šanjeka, dolgoletnega profesorja na Teološki fakulteti in člana Hrvaške akademije znanosti in umetnosti, ki se je v svetu uveljavil z vrsto izvirnih del o kršćanski skupnosti v srednjeveški Bosni, predstavlja celovito predstavitev mesta skupnosti *ordo fratrum praedicatorum* med Hrvati ter njihove tesne vpetosti v hrvaško kulturno ter še posebej v izobraževalno zgodovino. Knjiga je sad več desetletnega raziskovalnega dela in nekakšna sinteza prispevkov, ki jih je avtor o dominikanski navzočnosti doslej objavil v hrvaški in tuji strokovni literaturi.

Po kratkem uvodu o začetkih reda ter izvirnosti pastoralnega delovanja, ki jih je v Cerkev prenesel kastilski kanonik Dominik de Guzman, nas avtor temeljito seznanj s prihodom dominikancev v hrvaški prostor, z njihovim

širjenjem, prevzemanjem novih oblik evangeljskega oznanjevanja, pridigarstvom in posebej z organiziranjem različnih oblik izobraževanja, potem ko je drugi generalni kapitelj reda v Bologni leta 1221 pod vodstvom sv. Dominika sklenil, da ustanovi prve samostane v hrvaškem in ogrskem kraljestvu (prvi dominikanci so prišli v Koper leta 1221, od tam so se naselili v Novigradu, Poreču, na Brijunih in v Verudi). V nadaljevanju so se njihove skupnosti razširile v Dalmacijo in v notranjo Hrvaško, poseben pomen pa so pridobili na področju bosanskega kraljestva, kjer so svojo pridigarsko dejavnost usmerjali med tamkajšnjo bosensko Cerkev. Besedilo nas seznanj z njihovo organiziranostjo (dodan je seznam provincialov in vikarjev) in z različnimi oblikami dejavnosti. Posebno poglavje je namenjeno pregledu prispevka dominikancev pri razvoju hrvaškega šolstva. Blaženi Avguštín Kažotić, ki je študiral na pariški univerzi in bil zagrebški škof (1303-23), je v Zagrebu ustanovil katedralno šolo, prvo višjo šolo v hrvaškem prostoru, na kateri sta delovali artistična in teološka fa-



kulteta, leta 1495 pa so dominikanci v Zadru ustanovili *studium generale*, ki je imel univerzitetne pravice in pooblastila; gre za najstarejšo univerzo na hrvaškem področju. Vsak dominikanski samostan je slovel po bogati knjižnici. Kot posebne oblike pastoralnega delovanja dominikancev med Hrvati pokaže oznanjevanje Božje besede, delo za krščansko edinost ter dejavnosti med Hrvati izven domovine (tu pogrešamo oris dela, ki ga je v župniji Božjega učlovečenja v San Franciscu opravil dr. Janko Žagar). Zanimivo je poglavje, ki govori o vlogi dominikancev in inkvizicije na hrvaškem področju, zlasti na področjih, kjer se je razširila heterodokсна bosenska Cerkev (tukaj je prihajalo do napetosti glede inkvizitorskih pristojnosti med frančiškani in dominikanci).

Drugi del monografije je namenjen pregledu uglednih likov dominikancev na Hrvaškem; avtor ga je poimenoval 'galerija hrvaških dominikancev'. Pri tem gre za predstavitev pomembnih članov redovne skupnosti, ki so se v zgodovino zapisali kot ugledni znanstveniki, pisci, nosilci visokih cerkvenih služb, diplomati in javni delavci. Ker so njihovi prispevki obogatili številne cerkvene skupnosti po Evropi in dali prispevek pri pomembnih cerkvenih dogodkih (npr. na papeškem dvoru v Avignonu, na tridentinskem cerkvenem zboru), imajo orisi splošen evropski pomen. Hkrati nam dodatno osvetli-

jo vlogo reda pridigarjev, ki so jo imeli v osmih stoletjih navzočnosti na hrvaških tleh.

Tretji del knjige obsega leksikon hrvaških dominikancev z osnovnimi podatki za vsakega od njih. Čeprav so pri nekaterih imenih le skopi podatki, pri drugih bolj obilni, pomeni leksikon važno referenčno mesto za vse, ki se bodo zanimali za cerkveno in tudi bolj splošno zgodovino hrvaških dežel in se bodo srečevali z imeni dominikanskih redovnikov.

Kot se za pravo znanstveno monografijo spodobi, so dodani bistveni sestavni deli: pregledna bibliografija, kronološki pregled dogodkov na Hrvaškem in v Evropi, povezanih z dominikansko redovno ustanovo (tu tudi izvemo, da je bila konec leta 2007 in na začetku 2008 v Zagrebu postavljena obsežna razstava z naslovom 'Dominikanci na Hrvaškem'), daljši povzetek v angleškem jeziku, kazala osebnih in krajevnih imen ter slovar tehničnih izrazov.

Bogato ilustrativno gradivo, ki obsega osebne in krajevne fotografije, zemljevide, statistične tabele, časovne preglednice in drugo je bistvena dopolnitev besedila. Pri tem ima dodatno vrednost priloženi zemljevid s pregledom vseh krajev, kjer so na Hrvaškem in v soseščini nekoč in danes delovali duhovni sinovi sv. Dominika. Za slovenski prostor so navedeni samostani v Koprju (konec 14. stol.), na Ptujju (1230-konec 18. stol.), Novi Klo-

šter pri Žalcu (1453-konec 18. stol.) ter Žalec (od 1965) in Petrovče (od 1975), niso pa navedeni kraji, kjer so na Slovenskem

v preteklosti bile redovne skupnosti dominikank.

Bogdan Kolar

**Neil C. Manson in Onora O'Neill, *Rethinking Informed Consent in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, XI+221 str., ISBN 970-0-521-69747-7.**

Obveščeni pristanek je osrednje vprašanje sodobne biomedicinske etike. Knjiga Mansona Neila in Onore O'Neill je nekakšno vmesno poročilo o prizadevanjih, da bi se to načelo odločanja v praktični etiki čimbolj uveljavilo, in problemi, ki jih je to načelo odprlo. Nekatero težavo, ki izvirajo iz obveščenega pristanka, sodijo že med kronične. Avtorja v se knjigi lotila tega vprašanja z namenom, da pokažeta, zakaj obveščeni pristanek ne more biti povsem specifična novost in zakaj uveljavitev pristanka ne pomeni vedno etično boljšega ravnanja. Obveščeni pristanek je namreč odprl nova vprašanja, med katerimi je zlasti komunikacija med pacientom in zaposlenimi v zdravstvu.

Poleg kazala, predgovora in zahval na začetku (I–XIV) ter seznama literature in imenskega ter stvarnega kazala na koncu (201–212) obsega natanko 200 strani strokovnega besedila, razdeljenega v osem poglavij, od katerih zadnje velja za epilog.

Prvo poglavje (*Consent: Nuremberg, Helsinki and beyond*) je zgodovinsko. Obveščeni pristanek ima dolgo zgodovino v liberalni politični teoriji in ekonomiji, katere korenine segajo v evropsko razsvetljenstvo. Bistvo izročila o družbenem dogovoru je zahteva, da prostovoljni pristanek legitimira dejanja, ki bi bila v drugačnih okoliščinah nesprejemljiva. Legitimira tudi nekatera dejanja oblasti. Tudi ti vidiki obveščenega pristanka so bili v novejši zgodovini predmet poglobljenih etičnih razprav. Te razprave so vplivale tudi na preverjanje obsega obveščenega pristanka v biomedicinski etiki, ki je ena od tem v zahodni medicinski in raziskovalni etiki, o katerih se največ diskutira. Obveščeni pristanek v biomedicinski etiki je najprej pomenil predvsem zahtevo po radikalnem premisleku o medicinskih raziskavah v Nemčiji v času nacističnega režima, postopoma pa se je uveljavil kot 'izgovor' – podobno kot v ekonomiji in politiki – v klinični in raziskovalni praksi ter v širokem obsegu tudi na zakonodajnem in urejevalnem področju, kadar je šlo za upravljanje zdravniških informacij in uporabo človeških tkiv in organov. Skratka, obveščeni pristanek

se je tako uveljavil, da se vprašanje o njegovi veljavnosti postavlja le redko. V prvem poglavju zato avtorja predstavitava obveščeni pristaneke z vidika njegovega namena, standardov, ki jih uveljavlja, opravičenja in urejevalnega načela. Vsi štirje vidiki so se v zadnjih treh desetletjih močno spremenili. Nürnberški kodeks je opredelil normo za obveščeni pristanek. Pri njem morajo vpletene osebe imeti legalno možnost dati pristanek in da lahko odločajo tudi s subjektivnega zornega kota brez prisile, nepoštenosti, prevare, pretiranega pričakovanja ali kake druge oblike prisile ali siljenja; imeti morajo zadostno spoznanje in razumevanje, da bo njihova odločitev zavestna in hkrati jasna; to pomeni, da mora izvajalec človeku, ki bo vključen v kak postopek, natančno razložiti naravo, trajanje in namen poskusa, metode in sredstva, s katerimi se bo izvajal, tveganja in morebitna presenečenja ter vse morebitne ali verjetne posledice za njegovo zdravje. Nürnberška 'idealna okoliščina' je sčasoma postala izgovor, ki je znan iz ekonomije oziroma družbenega dogovarjanja, da se tistemu, ki hoče, ne more zgoditi krivica s tem, kar hoče (*volenti non fit iniuria*). Avtorja potem ugotavljata, da se je idealna oblika obveščenega pristanka, katerega namen je bil v začetku zaščititi osebo v raziskovanju, začela spreminjati glede na to, da se je načelo razširilo na medicinsko prakso in da so se spremenili tudi

standardi samega pristanka. Helsinška deklaracija, nazadnje potrjena leta 2004, postavlja nove zahteve glede izrecnega in specifičnega pristanka: če obveščeni pristanek ne ščiti samo pacienta, pač pa tudi raziskovalca, je vprašanje o problematičnosti načela utemeljeno. To ne pomeni, da bi bilo treba zaradi težav ukiniti ali prekiniti veljavnost tega načela, pač pa razvijati nov pristop k reševanju tega področja.

V drugem poglavju preverjata obveščenost z vidika komunikacije (*Information and communication: the drift from agency*, str. 26–25). Zdi se, da lahko na tej točki prihaja do dvoumnih tolmačenj, kaj je sploh obveščeni pristanek. Avtorjema se zdi nemogoče, da bi lahko pristanek ščitil obe strani. Dvoumno je zlasti to, da se obveščeni pristanek zahteva iz etičnih razlogov. Razlog za zahtevo je lahko le procedura, ne pa etičnost izvajanja. To namreč pomeni, da bi moralo obveščanje vpletenih dosežati etične standarde. Avtorja namreč vidita, da današnje obveščanje na medicinskem oz. znanstvenem področju neredko podcenjuje in zapostavlja mnoge vidike komunikacije, vključno s samim dejanjem komuniciranja. Sedanji standardi obveščanja vključujejo nekatere dejavnike (raziskovalce, zdravnike, genetske svetovalce itn.) in njihovo obveščanje o nekaterih rečeh (raziskovanje, ukrepi, cene, koristi, tveganja, alternative) konkretnim osebam (morebitnim osebam v raziskavah, bolnim lju-



dem, ki soodločajo o ukrepih itn.). Obveščeni pristanek se zahteva zaradi spoštovanja avtonomije in upoštevanja 'obveščene svobode'; podpira individualno odločitev in ne pomeni splošnega pooblastila. Glede na to avtorja govorita o informacijah prvega in drugega reda, o informacijah, ki zadevajo cilje in strokovno opravičenje ciljev, o informaciji kot dejanju, vsebini in poteku, o neskritosti (resnici) in morebitnih metaforah, o informiranju, ki je odvisno od konteksta, in informiranju, ki je odvisno od norm, o informiranju, ki je (mora biti) racionalna in (diano) etična naloga oziroma postopek, ki ga je mogoče kadarkoli prekiniti (to pomeni, da ga je mogoče kadarkoli preveriti v analitičnem smislu), o informiranju, ki mora biti 'referenčno neprepustno' (pomeni, da uporaba metaforike in semantike ne sme zvrčati pozornosti z bistva), o informiranju, ki mora v polnosti upoštevati osebo, ki se ji sporoča.

Avtorja v tretjem poglavju (*Informing and communicating: back to agency*) analizirata ugotovitev, da se je treba v sedanjem času posvetiti predvsem komunikaciji kot dejanju oziroma dejavnosti. Celotno poglavje (str. 50–67) namenita analizi modela komunikacije, v katerem se izmenjavata postopek in vsebina, in ga dopolnjujeta z modelom komunikacije kot dejavnostjo (*práxis*). V prejšnjem modelu je tisti, ki obvešča, 'obrtnik', informacija pa je njegov 'produkt'; v drugem je človek, ki

obvešča, oseba, ki z informiranjem izraža sebe kot človeka, obenem pa ga obveščanje oblikuje kot človeka. V četrtek poglavju (*How to rethink informed consent?*, str. 68–96) je to osnova za ponovni premislek o obveščnem pristanku. Kaj opravičuje obveščeni pristanek? Prvotni namen je bil, da bi zaščitil svobodo. Toda utemeljevanje obveščnega pristanka s svobodo je problematično. Problematične so zlasti minimalistične opredelitve avtonomije, kot je na primer svoboda izbiranja, in sicer zaradi omejenosti same izbire. Prva in največkrat omenjena alternativa je 'racionalna' avtonomija, po kateri naj bi šlo samo za obveščeno, razumno in učinkovito izbiro. Toda obveščeni pristanek je problematičen tudi zaradi prvotnega mnenja, da opravičuje nekaj, kar bi bilo sicer nesprejemljivo. Kaj je tisto nekaj? Avtorja ugotavljata, da je raziskovanje kot eden od razlogov, zakaj se govori o obveščnem pristanku, preprosto potok s 'premajhno strugo', ki često poplavlja. »Ne dvomimo, da je pristanek pacientov in subjektov v raziskavi na invazivne ukrepe zelo pomemben. /.../ Niti ne dvomimo, da manjša asimetričnost med močjo in informacijo, ki je pogosta v kliničnih in raziskovalnih praksah, lahko izpostavi paciente in subjekte v raziskavi hudim zlorabam, če olajša prelom zahteve, ki izhaja iz pristanka. /.../ Zato se želimo premakniti od ponovnega premisleka o pristanku k premisleku o njegovih ciljih. /.../ Kot smo videli, so zahte-

ve, ki jih postavlja pristanek, daleč od tega, da bi bile etično temeljnega pomena« (str. 79 sl.). Avtorja se sprašujeta, kaj je z dejanji, ki bi bila sicer napačna, če ne bi bilo obveščenega pristanka. Več kot domneva je, da je problematičnost ciljev eden glavnih vzrokov, da se med vpletenimi ne vzpostavi komunikacija in da namesto izogibanja etičnim in pravnim normam ne ponuja enakovrednih standardov. Ta uvid je dokaj presenetljiv, pokaže pa tudi, da je opredelitev avtonomije kot izbiranja bistveno preozka.

V petem poglavju (*Informational privacy and data protection*, str. 97–129) se avtorja vprašujeta o tem, če je popolna informiranost sploh mogoča. Kot izhodišče jima še vedno služi obveščeni pristanek, ki omogoča storiti nekaj, kar bi bilo v drugih okoliščinah neetično in protipravno. Zato se ne vprašujeta le, za kakšna dejanja in za zaščito kakšnih podatkov pravzaprav gre, pač pa, kakšne obveznosti izhajajo iz obveščene pristanka. Ugotavljata, da gre za kritiko klasičnega modela obveščene pristanka (postopek/vsebina), ki je 'produkt' in lahko po vsej verjetnosti 'pušča' informacije različnega tipa. Problematiko predstavita v okviru angleške zakonodaje (*Data Protection Act*, 1998), ki pa seveda ne more vsebovati komunikativnega elementa oziroma obveščanja v kontekstu zaupanja. Tudi avtorja sta naklonjena temu, da naj bi namesto o obveščene pristanku

govorili o komunikativnem dejanju. Priznati je namreč treba, da imajo osebe, ki so vključene v kak proces, različne informacije o poznavanju dejstev oziroma o načinu, kako priti do podatkov. Tradicionalni model obveščene pristanka obsega tudi diskretne informacije in zato tudi spodbuja k opredelitvi dolžnosti tistih, ki posredujejo informacije oziroma zlahka dopušča skrivanje pomembnih informacij, češ da gre za diskretne informacije, v resnici pa gre za prikrivanje namena raziskovalcev. Tako ravnanje je v nasprotju z merili dobre prakse, čeprav nedvomno obstajajo tudi stvari, katerih zamolčanje v komunikativnem procesu ni neetično.

O takih informacijah govorita avtorja v šestem poglavju (*Genetic information and genetic exceptionalism*, str. 130–153). Spričo genetskih informacij je opredelitev obveščene pristanka kot omogočanje avtonomije posameznika povsem preozka. Znanja o genetiki sama po sebi še ne predstavljajo kake posebne etične relevantnosti. V začetku Projekta človeški genom so raziskovalci predlagali, naj bi genetske podatke posebej zaščitili, ker naj bi bile genetske informacije po naravi drugačne od drugih oblik osebnih informacij. Genetske informacije so pridobljene iz posebnih virov in obsegajo podatke, ki jih je v smislu t. i. genetske izjeme (*genetic exceptionalism*) morda treba zamolčati oziroma zamolčanje pretehtati v okviru komunika-

cijskega procesa. Razlog za to ni le veliko večja verjetnost napovedovanjakot v drugih oblikah diagnosticiranja in prognoziranja, pač pa tudi nova raven zaupanja med zdravnikom in pacientom oziroma med raziskovalcem in raziskovano osebo.

V sedmem poglavju (*Trust, accountability and transparency*, str. 154–182) si avtorja zastavljata vprašanje, kako naprej. Obveščeni pristank ni univerzalno zdravilo. Odpove vedno, kadar je posameznikova sposobnost premajhna, da bi razumel pomembne podatke o sebi. Odpove tudi v primerih, ko je sicer raziskovana oseba sposobna dojeti informacije, pa so te zanj tako hude, da bi bilo bolje, ko jih ne bi poznala. Možnosti, da obveščeni pristank odpove, je še več. Če bi obveščeni pristank veljal samo delno v opravičevanju kliničnih ali raziskovalnih praks, bi se znašli pred hudimi problemi. Ali naj to pomeni, da bo treba bistveno zmanjšati raziskovanje in operacijske posege, da bi zadostili standardom obveščene pristanka? Avtorja menita, da bi kakršno koli zaustavljanje prakse zaradi težav, ki nastajajo z obveščnim pristankom, teh težav ne rešilo, pač pa bi jih še poglobilo. Za medicinsko klinično in raziskovalno prakso je problematična socialna, politična in ekonomska zgodovina obveščene pristanka, ne pa elementi, ki utemeljujejo razvoj relevantnih vsebin obveščene pristanka, kot so prištevnost, zanesljivost, transparentnost in zau-

panje. Dejstvo je, da je katerakoli oblika obveščene pristanka boljša od paternalizma.

Avtorja v posebnem poglavju predlagata nekatere teme za prihodnjo razpravo o obveščnem pristanku. Poudarjata, da je treba na obeh straneh tradicionalnega gledanja na obveščeni pristank (nihanje med posredovanjem informacij in odločanjem) poglobiti komunikacijski prenos oziroma zagotoviti, da bo prenos informacij na eni strani pomenil ustrezen standard sprejemanja informacij. Velik pomen pripisujeta predhodnemu ugotavljanju minimalne osebne avtonomije; po njunem mnenju gre pri obveščnem pristanku za sposobnost vpletenih oseb, da zavrnejo kak predlog in odrečejo sodelovanje. Glede na to, kot je bilo mogoče spoznati že v predhodnih razpravah, predlagata v razpravo štiri minimalne standarde obveščene pristanka: 1. standarde soglašanja – ti bi morali stremeti k 'popolnemu specifičnemu pristanku'; 2. ugotavljanje lastne nekompetentnosti glede pristanka; 3. razvrstitev informacij na osebne in ne-osebne; 4. specifična odgovornost raziskovalcev do oseb, ki so pristale na sodelovanje.

Knjiga *Premislek o obveščnem pristanku v bioetiki* je pomemben in praktičen prispevek k razumevanju vloge bioetike v medicinskih odločitvah in razmerja med etiko, medicino in pravom.

Anton Mlinar

Alan Clements (ur.). *The Voice of Hope: Aung San Suu Kyi, Conversations with Alan Clements, Seven Story Press, New York 2008, 332 str., ISBN 978-1-58322-845-6.*

Iz Burme trenutno prihajajo sporočila, ki jih lahko zajamemo v stavku: »Moč nemočnih in aktivizem človeškega glasu; glas vesti.« Aung San Suu Kyi in njena stranka predstavljata eno izmed največjih nenasilnih revolucij modernega časa, čeprav je demokratično izvoljena voditeljica nenasilnega upora v Burmi vse do danes v hišnem priporu in pod strogim nadzorom vojaške hunte.

Knjiga Glas upanja (*The Voice of Hope*) je intervju, ki ga je imel Alan Clements z Aung San Suu Kyi. Intervju odkriva stanje družbe v gospodarsko obubožani ter kulturno in politično pretreseni, a z budistično miselnostjo prepognjeni družbi v Mjan Maru, nekdanji Burmi. Aung San Suu Kyi v pogovoru z avtorjem oziroma urednikom knjige osvetljuje ključne dejavnike ene izmed nenasilnih revolucij modernega časa. Od prve objave knjige je minilo dvanajst let. V rokah imam torej drugo izdajo, ki zaradi nedavnih dogodkov ne le ni izgubila na aktualnosti, ampak je postala manifest. V Burmi je v času vladanja vojaške hunte prišlo do neusmiljenega etničnega čiščenja. Uničenih je bilo več kot tri tisoč vasi. Približno milijon beguncev je zapustilo državo, še vsaj milijon jih je pregnanih z domov in živijo v težkih

razmerah v pragozdu. Alan Clements Aung San Suu Kyi na prefinitiven način zastavlja vprašanja o krivcu in krivdi, zločincu in žrtvi, dejanju in osebi in izpeljuje moralne razloge. Moralna avtoriteta je na strani žrtve, to pomeni, da zločinec vedno težje odpusti žrtvi kot žrtev zločincu. Aung San Suu Kyi opisuje temelje, iz katerih poganja strah nasprotnikov – diktatorskega režima. Ne gre samo za strah pred izgubo oblasti, ampak za sramoto, ki bi doletela nosilce režima, če bi se razkrila zamolčana dejanja. Gre za začaran krog, ki poraja absurdne pojme. Težko si je predstavljati, da se zločinec boji sramote, ki ga bo zadela, ne boji pa se očitkov vesti za dejanja, ki jih je storil. To je toliko manj razumljivo, ker se je Aung San Suu Kyi odločila, da se ne bo zoperstavila strahovladi z namenom maščevanja ali poravnave krivic, pač pa v prepričanju, da je nevarnost, ki jo bo povzročila nenasilna vstaja v prizadevanju za uveljavitev temeljnih človekovih pravic v represivni družbi, manj nevarna, kot varnost in mirno življenje v suženjstvu. Nenasilen odpor je tako postal njena prednostna naloga. Nenasilno gibanje v Burmi je drugačno, kot je bilo Gandhijevo v sosednji Indiji, podobno pa mu je v tem, da temelji na veri v človeško sposobnost za poštenost in sočutje. Umetnost aktivizma Suu Kyi se izraža v osvobodilnem boju, v katerem razen življenja nima na razpolago nobenih drugih sredstev. In njeno življenje po-

meni delovanje. Ni samo stanje uma ali mrtva črka na papirju. Njeno prizadevanje v boju za vzpostavitev demokratičnega sistema je sicer samo kaplja v vesolje, toda na drugi strani je Dogodek, bistveni dodatek k svetovnemu prizadevanju, da bi se premostilo tiranstvo, končalo nasilje in bi se ustvarili pogoji za družbo, ki bi temeljila na svobodi oziroma na temeljnem priznavanju dostojanstva človeške osebe. Nenasilje je za Aung San Suu Kyi tisto pozitivno ravnanje oziroma še bolj mišljenje, ki je edino sprejemljiv način boja za demokracijo. Ob tem se zaveda, da se lahko cilj doseže samo tako, če sta želja in stremljenje po njem oplemenitena z delom. Nenasilja ni mogoče razumeti kot pasivnost. Nenasilje je aktivnost, le da je metoda, ki jo uporablja za doseg cilja, nenasilna. Pomembna je tudi množičnost, toda ljudje, ki se odločijo sodelovati v civilni neposlušnosti, morajo sami prehoditi celo pot nenasilja v sebi, da se lahko odločijo in sprejmejo odgovornost za svoje početje. Z njim namreč postavljajo na kocko vse, kar imajo, svoje življenje. V srcu burmanske revolucije je metafora, ki prižiga upanje, s katero se trudijo razsvetliti totalitarno temo. Odkriva se kot povabilo za vstajo duha in pripravljenost za delovanje. To je s knjigo tudi povabilo za podporo Burmi, povabilo vsem tistim, ki si v svojih okoljih prizadevajo za vzpostavitev pravičnega družbenega sistema.

Alan Clements začne knjigo s predgovorom. Sledi mu izčrpen uvod (str. 15-25), temu pa trinajst poglavij, v katerih niza intervjuje na osnovi vodilnih misli Suu Kyinega boja (15-222). Alan Clements jim dodaja še tri pogovore z drugimi osebnostmi tega boja: U Gambiro, U Kyi Maungom in U Tin Ujem (223-307). Sledi povzete kronološkega poteka dogodkov v novejši zgodovini Mjan Mara (309-323) in seznam spletnih povezav (325-330), ki se nanašajo na to državo. Čisto na koncu se predstavi še Alan Clements.

Način, na katerega je napisana knjiga, bralca spodbudi, da jo prebere od začetka do konca. Literarna oblika intervjuja razprši rdečo nit knjige na vsa poglavja, saj pogovor ni bil sistematičen, ampak je zapisovalec pustil, da je sogovornica govorila brez omejitev. Vendar to ni razlog, zakaj je treba knjigo prebrati od začetka do konca; gre za njeno sporočilo. Vsebinsko pogovorov lahko povzamemo kot neskončno zaporedje pogovorov edinstvene ženske same s seboj, podobno nenehni molitvi, s katero vztraja pri svoji odločitvi in ki jo je ubesedila tudi za tiste, ki bi radi kaj več zvedeli o trenutno verjetno najbolj znani politični odpadnici na svetu, ki je hkrati tudi Nobelova nagrajenka za mir in voditeljica nenasilnega upora za pravico, svobodo in demokracijo burmanskega ljudstva. Alan Clements v knjigi predstavlja tudi svoje videnje zgodovine



te države in trenutnega stanja v Mjan Maru, hkrati pa skrbno pazi, da bi lahko bralec videl razmere tudi skozi oči voditeljice nenasilnega gibanja Aung San Suu Kyi. Njeno temeljno sporočilo je samoodgovornost, sposobnost sprejeti odgovornost za svoje življenje, ne le za posamična dejanja, sposobnost, ki izvira iz budizma in jo je Suu Kyi razvila v politično ideologijo, ki ima visoko moralno in intelektualno vrednost tako za prebivalce Mjan Mara kot za ljudi izven te države. Vloga budistične filozofije, ki verjame v transformacijo negativne izkušnje v njeno pozitivno nasprotje, se jasno odraža v nenasilni metodi, ki jo uporablja Aung San Suu Kyi in njena stranka. Aung San Suu Kyi ne verjame v oborožen upor. Ta se opira na tradicijo, da tisti, ki najučinkoviteje rokuje z orožjem, upravlja z močjo. Svojim nasprotnikom ne želi hudega, pač pa jim želi pomagati. S svojim življenjem razkraja sovražstvo. Zaveda se, da je za nenasilne spremembe potrebno dozoriti kot človek; povedano drugače: sprememb se ne da izsiliti. Izraža spoštovanje do nasprotnika ne glede na njegovo držo. Njeno življenje kaže na izjemen občutek za spoštovanje posameznika brez razlike, ali gre za nasprotnika ali somišljenika. Z nenasilnimi spremembami ne želi spremeniti samo obstoječega sistema, ampak dojemanje ljudi. Ko je moč skoncentrirana v rokah enega človeka, nezaupanje postane smrtonosno.

Strah in zatiranje postaneta predirljiva do te mere, da ljudje izgubljajo dostojanstvo in samospoštovanje. Suu Kyi v svoji domovini odkriva to, kar se je zgodilo v totalitarnih režimih v Evropi, ki jim je uspelo vcepiti ljudem strah v kosti do te mere, da so postali nemočni in neučinkoviti. Vidi, da je največja nesreča v tem, da se ljudje ne zavedajo, da imajo prihodnost v svojih rokah in da jo lahko spremenijo na bolje, če se tako odločijo. Potreben je drugačen način razmišljanja, ta pa bo imel za posledico drugačen način dojemanja sveta. Aung San Suu Kyi se zanaša na to, da je notranja moč temelj burmanskega nenasilnega osvoboditvenega gibanja. Ta predstavlja njeno duhovno trdnost, da je to, za kar si prizadeva, dobro, čeprav se sadovi tega dela še ne vidijo. S svojim načinom dojemanja sveta in odnosom do nasprotnikov želi spodbuditi kritičnost ljudi, da bi se iz pohlevnih služabnikov prelevili v samozavestne in odgovorne državljane. Svoje nenasilno prizadevanje je poimenovala 'duhovna revolucija'; represija, ki so ji ljudje podvrženi, namreč ni samo politična in socialna. V srcu burmanske duhovne revolucije nekdo nenehno prižiga svečo upanja in skrbi, da ne bi ugasnila. Luč je povabilo k vstaji duha.

Knjiga je tako nekakšna zbirka nasvetov za tiste, ki so v podrejeni situaciji in se zatekajo k uporabi nenasilnih metod ali pa šele iščejo način za izhod iz podreje-

nosti. Tu je mišljen vsakdanji človek, ki se trudi ohranjati notranji mir, ko je ta že vzpostavljen, in ki je občutljiv za kršenje pravic osebe, zlasti za tiste krivice, za katere se zdi, da jih je mogoče 'pomesti pod preprogo'. Ob branju knjige se povsem nehoti porodi občutek, da se je Mjan Mar izčrpal v svojem prizadevanju in da v državi vlada 'status quo', za katerega ne kaže, da bi se lahko v bližnji prihodnosti spremenil v kaj bolj optimističnega. Zdi se tudi, da nekateri dogodki, ki smo jim priča, še podaljšujejo agonijo neskončnega strahu, ki ga režim – ki temelji na strahu – razume kot reševanje politične in družbene identitete izčrpane države. Suu Kyi ne glede na to mračno vizijo postavlja v središče nenasilni boj za demokracijo, ki je boj za dostojanstveno vsakdanje življenje. V tem je pomemben prispevek knjige, da kaže, da političnega sistema ni mogoče ločevati od vsakdanjega načina življenja. Bistveni element medsebojne povezave je vzporedno opisovanje nenasilnega prizadevanja in s tem povezanega trpljenja. Alan Clements vidi v tem še globlje skoraj tragično sporočilo, da namreč trpljenje ni bilo prepoznano kot takšno. Toda preteklosti se ne da izbrisati, če je ta del sedanosti. Če bi jo izbrisali, bi ostala samo prizadetost in nezadovoljstvo tistih, ki so veliko trpeli in praktično vse izgubili. Čeprav se Aung San Suu Kyi prizadeva, da bi se spremenili vsi, tudi samodržci v uniformah, se

zaveda pomembnosti preobrazbe potem, ko nastopijo bolj pravične razmere. Dobro pozna razmere v državah, v katerih je bilo po padcu diktatur mogoče sprožiti pravično obsodbo tistih, ki so zagrešili nasilje. V Burmi vlada tako kruta neenakost, da so proti demokraciji tudi ljudje, ki trpijo zaradi režimskega nasilja, se pravi tisti, ki si zanjo prizadevajo. Zaradi skoraj brezupnih razmer Aung San Suu Kyi v svojih odgovorih pogosto izpostavlja prizadevanje za resnico. Želi spoznati dejstva, prepoznati dileme, izredno kritične razmere na področju izobraževanja in podobno. Njen cilj je predvsem izobraževati za nenasilje, in sicer ne samo v družbenem življenju, ampak tudi v medsebojnih odnosih, zlasti v odnosu do najbližjih in do samega sebe. Sporočilo Aung San Suu Kyi temelji na tisti svobodi posameznika, ki ga usposablja, da je svoboden zlasti spričo nevarnosti, ki pretijo svobodi v Mjan Maru, da ne odgovori instinktivno, ampak premišljeno. Svoboda se izraža v brezpogojnem varovanju in omogočanju temeljnih človekovih pravic, med katerimi sta tudi svoboda izražanja in združevanja. Človekove pravice so orodje v človekovih rokah. Suu Kyi se še predobro zaveda lažne samoumevnosti in vseprisotnosti pravic, ko pravi: »Zasužnjiti je možno samo telo, nikoli duha. Če izurimo svoj um, nas nihče in nič ne more zlorabiti«. Človekove pravice so pridobitev v krhkih poso-

dah. Zato duhovna revolucija Aung San Suu Kyi temelji na zavesti, da sta za spremembe potrebna pogum in disciplina, ki lahko preženeta strah. Pogum je pogoj, da ljudje ravnajo po svoji vesti. Če hočejo tako ravnati trajno, morajo imeti odprte oči in si upati videti, čutiti, stopiti na novo pot. S

te poti ni povratka. Njen motiv delovanja je prepričanje, da je izražanje nenasilnega aktivizma inovativno in unikatno pri vsakem posamezniku. Nenasilje ni kopija. Le tako lahko postane svet boljši in bolj varen.

Simona Šemen

**Raymond E. Brown, *Uvod v Novo zavezo*, Mohorjeva družba, Celje 2008, 864 str., ISBN 978-961-218-785-9**

Celjska Mohorjeva družba je z izdajo Brownovega Uvoda v Novo zavezo po več kot četrto stoletja, ko smo dobili prvi vsestranski znanstveno-kritični Uvod v Novo zavezo (ur. A. George in P. Grelot, Celje 1982), poskrbela za nadaljevanje tiskanja vrhunske strokovne biblične literature v slovenskem jeziku. Ta monumentalni Uvod je enkrat v več pogledih. Najprej že v tem, da je delo enega samega avtorja, kar je nenavadno za takšno skoraj leksikografsko delo. Prof. Raymond E. Brown (1928-1998), vrhunski katoliški biblicist, ki je bil skoraj 30 let profesor na eni najbolj znanih ameriških protestantskih teoloških fakultet Union Theological Seminary v New Yorku, je želel s tem Uvodom Sveto pismo in zgodnje-krščanska besedila čimbolj približati študentom in vsem, ki so na začetku nekega sistematičnega poglobljanja v Sveto pismo ter jih

spodbuditi k podrobnemu branju Nove zaveze. Zadnji primerljiv katoliški Uvod je leta 1960 izdal Alfred Wikenhauser. Knjiga želi biti drugačna od klasičnih Uvodov (str. 13). Ne želi biti kompendij strokovnih teorij o izvorih sveto-pisemskih besedil, čeprav prikazuje znanstveno literaturo na impresivno izčrpen način, temveč priročnik za lažje razumevanje posameznih knjig Nove zaveze v kontekstu celotnega Svetega pisma in njegovega zgodovinskega ozadja. Kljub obsežni znanstveni literaturi, na katero se sklicuje, obravnava Brown različna tekstna, religiozna, duhovna, cerkvena in teološka vprašanja Nove zaveze na razumljiv način. Ob koncu skoraj vsakega poglavja je dodan razdelek "Vprašanja in problemi za razmislek", v katerem je predstavljen pomen obravnavanega gradiva za sedanjost in je dodana tudi izčrpna bibliografija. Med katoliškimi biblicisti je bil Brown eden prvih, ki je v raziskovanje in interpretacijo Svetega pisma uvajal zgodovinsko kritično analizo. Njegov Uvod zaznamuje



uravnotežen pristop, izbira neka-  
kšno srednjo pot med klasičnimi  
uvodi, kjer so izpostavljene pred-  
vsem različne teorije strokovnja-  
kov o obravnavanih besedilih, ter  
med komentarji, ki razlagajo vse-  
bino posameznih svetopisemskih  
knjig. Glavno pozornost posveča  
besedilom Nove zaveze, kot jih  
imamo danes pred seboj in ne nji-  
hovi predzgodovini. Izogniti se  
želi kopičenju raznolikih teorij o  
virih besedila, ki niso ohranjeni.  
Tako raziskovanje je včasih sicer  
privlačno in predvsem bolj od-  
mevno, nikakor pa ni bolj zane-  
sljivo in predvsem ni celovito.  
Brownov Uvod se ukvarja v prvi  
vrsti s teksti, kakor so nam ohran-  
jeni, in le na kratko poda glavne  
domneve o nastajanju in različ-  
nih možnih oblikah tekstov.

Knjiga je razdeljena na štiri  
glavne dele: I. Uvod v razumeva-  
nje Nove zaveze (str. 41-124), II.  
Evangeliji in njim sorodna dela  
(str. 125-407), III. Pavlova pisma  
(str. 409-672), IV. Drugi spisi  
Nove zaveze (str. 673-798). V  
dveh dodatkih so predstavljene  
raziskave o zgodovinskem Jezusu  
(str. 801-813) ter judovski in kr-  
ščanski spisi, ki so povezani z  
Novo zavezo (str. 815-824). V pr-  
vem delu je treba posebej omeni-  
ti razdelka o »Naravi in izvoru  
Nove zaveze« ter o tem "Kako bra-  
ti Novo zavezo", ki podajata zgo-  
dovinski in metodološki okvir  
Nove zaveze in njene interpreta-  
cije. Predstavljene so različne  
analize in pristopi, od tekstnih in  
zgodovinskih do retoričnih in na-

rativnih, od liberalnega do social-  
nega in feminističnega pristopa.  
Vse to naj bi bralcu omogočilo  
tudi razumevanje sveta, ki je za  
besedilom, ter pomena besedila,  
kot so ga želeli sporočiti njegovi  
avtorji, vključno s "sensus pleni-  
or" – širšim pomenom besedila  
onstran dobeseidnega. Opis poli-  
tičnega in družbenega okolja  
Nove zaveze je natančen, a tudi  
nestrokovnemu bralcu dojemljiv,  
prav tako kot opis verstev in filo-  
zofij v času Nove zaveze, ki prina-  
ša dokaze iz časa pred l. 100 po  
Kr. Medtem ko je Brown skepti-  
čen do Jezusove rabe grščine ali  
njegovega stika s helenistično  
kulturo, močno poudarja pomen  
te kulture za prve bralce novoza-  
veznih besedil.

Brownova analiza evangelijev  
vključuje koristno razlikovanje  
med 1) gradivom o Jezusu (pri-  
povedi o otroštvu in trpljenju,  
zbirke izrekov in zgodbe o čude-  
žih) in 2) evangeliji (celotnimi  
pripovedmi o Jezusovem javnem  
delovanju, njegovi smrti in vsta-  
jenju). Prav tako razlikuje med  
"dejanskim Jezusom" (1-33 po  
Kr.), o katerem informacije niso  
na razpolago, "zgodovinskim Je-  
zusom" (33-66 po Kr.), ki je kon-  
strukt strokovnjakov, in Jezusom  
evangelijev (66-100 po Kr.), kot  
je predstavljen v zapisanih evan-  
gelijih. Zadnja podoba temelji na  
povstajenjskih prikazovanjih in je  
prilagojena nepalestinskemu ju-  
dovstvu in kulturi (str. 134-136).  
Zapisana je z namenom, da bi bu-  
dila vero. Razlike med evangeliji

je potrebno spoštovati, ne pa zamisliti s harmonizacijo (str. 139). Brown sicer potrjuje obstoj vira Q in stalno vitalnost ustne tradicije izven Mr, kljub temu pa je skeptičen glede konstruktov o t.i. Q-skupnosti, ali o določevanju različnih stopenj razvoja Q-tradicije. Na splošno je prepričan, da je potrebno bralcem Svetega pisma najprej pokazati, kako mikavne so te knjige in kako govorijo o človekovem življenju in skrbah, pogosto sporna vprašanja virov, piscev, datacije itd. pa postaviti na konec razprav. Tako je Brownova analiza posameznih enot skoraj že mali komentar, kar bo prispevalo k temu, da bo branje Nove zaveze z Uvodom razumljivo in prijetno.

Lk in Apd sta v Uvodu obravnavana v zaporednih poglavjih (9 in 10), kar izpostavi klasično prepričanje o enotnem avtorstvu. Kljub temu pa so relativno malo pozornosti deležne Lukove teme o obrobni in izključenih. Brown vidi namen Apd v poglobljanju krščanskega samorazumevanja in usposabljanju vernikov za soočenje s sovražnostjo s strani rimskih in judovskih voditeljev. Močno poudari pomen zbora učencev v Jeruzalemu, ki je postavil standarde za udeležbo poganov v skupnosti. Predstavi ga kot "najpomembnejše zborovanje, kar jih je bilo v zgodovini krščanstva, kajti zbor v Jeruzalemu (15,4-29) je posredno odločil, da bo hoja za Jezusom kmalu prestopila meje judovstva in postala ločena religi-

ja, ki bo segla do koncev zemlje" (str. 313).

Ne preseneča, da so najbolj temeljito in poglobljeno v tem Uvodu obravnavani Janezovi spisi. Brown ima namreč obsežno bibliografijo s tega področja in je tudi avtor mojstrskega komentarja o Janezu v dveh delih. Po njegovem mnenju je ozadje termina »logos« judovska modrostna tradicija. Obširno predstavi pomen starozaveznih praznikov za razumevanje Jezusovih znamenj in bibličnih simbolov za spoznanje Jezusove vloge v Božjem načrtu. Janezovo tradicijo vidi še posebej ohranjeno v skupnostih, ki jih zaslutimo preko Janezovih pisem. Te se namreč soočajo z nevarnostjo odpada in razkolništva, kjer se kažejo nastavki drugačnega kristološkega nauka.

V tretjem delu obravnava Brown Pavlova pisma, ki jih deli na pristna in devteropavilinska. V Uvodu prinaša 1) razširjeno in poglobljeno študijo o "epistolarnih" značilnosti novozaveznih besedil, 2) študijo o Pavlovem življenju in 3) o rekonstrukciji njegove teologije (str. 411-453). Obdelana so vprašanja, kot so: kako vzpostaviti dokaze iz Pavlovih pisem in Apd? Je bil Pavel dosleden? Kakšen je bil njegov odnos do judovstva? Je bil enkraten? Je on ustvaril visoko kristologijo? Kaj je središčno njegove teologije? Brown pokaže, kako pomembno za razumevanje vsakega posameznega Pavlovega pisma je zavedanje ozadja, njegovega ukvarjanja s

temi skupnostmi, kot na primer liturgični in vodstveni spori s Korinčani. Z občutljivostjo in izkušnjami obravnava kritične teorije in kristološka vprašanja, kot na primer tista v Pismu Filipljanom 2-3. Brown se ustavlja tudi ob razlikah v obravnavanju vprašanj v pismih Rimljanom in Galačanom. Obenem opozori na razlike med Pavlovimi stališči o vprašanih cerkvene organizacije in pravilih skupnosti ter o vprašanih vere v pastoralnih pismih in v pristnih Pavlovih pismih. Izstopa tudi poglajbljena razprava o vprašanju navdihnjenja Svetega pisma, ki temelji na 2 Tim 3,15-16. Brown vidi prvotni poudarek manj na izpostavljanju navdihnjenosti vseh svetopisemskih odlomkov, kakor na koristnosti navdihnjenega Svetega pisma za življenje »Božjega človeka« (3,17). Prepričan je, da za Pavla Izrael ni nadomeščen z Božjim klicem novemu ljudstvu po Kristusu, temveč ohranja svojo vlogo. Pri izbiri pisma za podrobnejše preučevanje priporoča posebej Prvo pismo Korinčanom, kjer lahko bralci hitro zaznajo tudi probleme njihovega časa in življenja.

V analizi zelo kompleksne Knjige razodetja uspe Brown na razumljiv način predstaviti vrsto različnih strokovnih pogledov na povezavo te knjige s preroštvom in apokaliptiko, na njeno zgradbo in načrt kot tudi njeno simbolično predstavitev zgodovinskih okoliščin maloazijskih Cerkev v poznem 1. stoletju. Poudarja litur-

gične značilnosti knjige in ponuja alternativni pogled na "tisočletje". V nasprotju z dobesednimi pričakovanji milenaristov vidi v njem podobo za zamenjavo trenutnega sveta z božanskim. Sviri tudi pred "fantastično razlago Razodetja v luči današnjih časopisnih naslovov" (str. 796), ki lahko prikrije temeljni namen knjige, da bi namreč pomagala odkrivati Boga prisotnega v vsakem trenutku človeške zgodovine.

Uvod zaključuje kritično soočanjem s še vedno aktualno razpravo o »zgodovinskem Jezusu«, ki bi jo lahko včasih parafrazirali kot "ustvarimo Jezusa po svoji podobi!" Brown sviri z ene strani pred nespametjo, da bi Jezusovo podobo, kot jo prikaže kak strokovnjak ali pa seminar strokovnjakov, razglasili za normo krščanstva, z druge strani pa pred neupoštevanjem zgodovinskih raziskovanj pri razlagi besedil (str. 811). Avtor nikoli ne poskuša prikriti, da je katoličan, in pri razlagi posameznih odlomkov ali vprašanj Nove zaveze pokaže tudi na specifičnost katoliške tradicije. Vseeno pa poudari, da je večino svojega akademskega življenja preživel v poučevanju drugih kristjanov, kot so protestanti, episkopalci ali pravoslavni. To ga je naredilo občutljivega za široko področje krščanskega življenja, verovanja in tudi interpretacije Svetega pisma. Tudi zaradi tega je njegov monumentalni Uvod že deset let nepogrešljiv pripomoček študentom

teologije in drugim izobražen-  
cem, ki si želijo pridobiti celovi-  
to podobo o vsebini in ozadju  
svetopisemskih besedil ter se  
kritično soočiti z vprašanji, ki jih

pred teologa, kristjana in sleher-  
nega razmišljujočega postavlja  
sodobni čas.

Maksimilijan Matjaž

## Božidar Ogrinc

Rojen 1971 v Ljubljani, Srednjo pedagoško šolo v Ljubljani je končal leta 1990, na Teološki fakulteti v Ljubljani je diplomiral leta 1996, magistriral pa leta 2002. Leta 1997 je bil posvečen v duhovnika. Doktoriral je na isti fakulteti 3.12.2008 s tezo z naslovom **Poetičnost religije in njena sprevrženost v nasilje**, ki jo je napisal pod mentorstvom prof. dr. Draga K. Ocvirka. Trenutno deluje kot župnik župnije Rakek.

Doktorska disertacija se zoperstavlja splošnemu prepričanju, ki bistvo religije postavlja na njen prozni pol doktrine in institucije in izpostavlja poetično razsežnost religijskega verovanja. V teku disertacije je religija prikazana prvenstveno kot zgodba, ki jo sebi in drugim pripovedujemo in v obredih odigravamo, da bi osmislili življenje.

V prvem delu je ovržena sekularizacijska teza, po kateri religija v sodobni družbi izgublja svoj pomen. Napovedi razsvetljenskih intelektualcev, da bodo njihovi potomci priče nove dobe, ko bo človeštvo preraslo vero v nadnaravno, se niso uresničile. Empirični podatki kažejo, da religije niso pokopali ne znanost, ne ateistični režimi, ne sodobni verski pluralizem. Religija spremlja tudi postmodernega človeka in njena vitalnost je ponekod močnejša kot kdaj prej v zgodovini. Religija je stalnica vsake družbe, spreminjajo pa se njena intenziteta in oblike javljanja. Sekularizacija se nikoli ne izteče v konec religije, ampak v obrat k intenzivnejšemu verskemu izražanju.

Razlog trdoživosti religijskega verovanja ter njegova geneza sta predstavljena z Greeleyevo sekularno teorijo religije v drugem delu disertacije. Religija je rezultat človekove zavesti o minljivosti ter upanja, da s smrtjo vendarle ni vsega konec. Religija se poraja in obnavlja prek doživetij lastne končnosti in omejenosti, ki prehajajo v upanje porajajoča doživetja, da je onkraj našega sveta še nekaj oziroma nekdo. Vsi religijski simboli so obenem tudi zgodbe, s katerimi delimo svoja upanje porajajoča doživetja. Skozi pripovedovanje zgodb se formira religijsko občestvo, ki te zgodbe uprizarja in odigrava v ritualih. Gre za linearni prikaz sicer ciklične religijske geneze, pri čemer je zadnja stopnja hkrati prva oziroma so vse stopnje med seboj neločljivo povezane in prepletene.

Zgodba oziroma podoba o Bogu kot osrednjem religijskem simbolu je za religijo odločilnega pomena. Različne podobe Boga botru-

jejo nastanku različnih doktrin, etičnih pravil, cerkvenih struktur in pogojujejo različna družbena stališča in odnose. Ljudje z milejšo podobo Boga so tolerantnejši do moralnih, političnih in družbenih vprašanj kot ljudje s podobo strogega Boga. Pred religijskim nasiljem se zavarujemo z odpovedjo vsakršnim absolutizacijam in predstavam, ki prikazujejo Boga kot zatiralca, nasilneža in maščevalca.

V tretjem delu poetičnost religije potrjuje religijsko spreobrnjenje. Prozna dimenzija religije nima potrebne moči za sprožitev spreobrnjenjskega procesa, saj do njega le redko prihaja zaradi resničnosti doktrine. Pri spreobrnjenju igrajo glavno vlogo prijateljske povezave, ki – kot povod najmočnejšim upanje porajajočim doživetjem – dajejo religiji privlačnost in verodostojnost. Z zakonitostmi, ki veljajo za spreobrnjenje na osnovi družbene povezanosti, je utemeljena tudi rast krščanstva v prvih stoletjih.

## Miran Sajovic SDB

Rojen 1970 v Celju. Srednjo versko šolo je uspešno zaključil v Želmljem leta 1989, kjer je po služenju vojaškega roka nadaljeval z vzgojno prakso. Iz teologije je diplomiral leta 1998 na Teološki fakulteti Papeške salezijanske univerze v Rimu. Na oddelku za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani je leta 2004 diplomiral iz latinščine in leta 2006 iz grščine. Doktoriral je 16.12.2008 na Fakulteti za krščansko in klasično književnost Papeške salezijanske univerze v Rimu s tezo, napisano v latinskem jeziku, z naslovom **Catechesis et oratoria in commentario s. Augustini ad Primam epistulam Ioannis** (Kateheza in govorništvo v Avguštinovem Komentarju Prvega Janezovega pisma) in prevodom istega Komentarja v slovenski jezik, napisano pod mentorstvom dr. Biagia Amata SDB in somentorstvom dr. Mirana Špeliča OFM. Trenutno je tajnik Fakultete za krščansko in klasično književnost Papeške salezijanske univerze v Rimu.

Huius thesis argumenta sunt duo: doctrina catechetica arsque oratoria, quae inveniuntur in decem tractatibus ad Primam epistulam Ioannis, quam s. Augustinus inter annos 406 – 410 coram populo perlegit et omnia, quae de caritate sensisset, exposuit.

Investigationis finis unus est: ostendere s. Augustinum in his decem tractatibus simul catechetam et oratorem sacrum.

Quaestionis status: antequam nostram investigationem iniremus, cognoscere voluimus, quid de eodem argumento alii docti viri scripsissent. Varios commentarios perscrutatus sum, praesertim eos, qui s. Augustini decem Tractatus ad Primam Ioannis illustraverunt, sed fere nihil inveni, quod simul catechesim et artem dicendi respiceret.

Methodus: Postquam decem Tractatos diligentius perlegissemus et versionem Slovenam fecissemus, primum locos, qui spectant catechesim, selegimus et per argumenta potiora dividimus, deinde analysim elementorum rhetoricorum fecimus; quod ad nostrum propositum perficiendum summopere profuit.

Rerum ordo: Mea dissertatio tribus capitibus constat, quorum in primo s. Augustinus catecheta, in altero rhetor et orator ostenditur. Tertium caput in duas partes dividitur, quarum prima argumenta de rebus catechesim spectantibus, quae in tractatibus perscrutatis inveniuntur, altera de arte oratoria, quae in Prooemio duobusque tractatibus, id est I et VII invenitur, exponit. In appendice versio Slovena Tractatum sequitur.

Nonnullae considerationes, quae ex investigatione mea oriuntur:

- Prima consideratio: s. Augustini catechesis non est scientia arida, sed conversatio familiaris, in qua inveniuntur verba effervescentia, permultas iterationes, sententiae breves et multa exempla e vita cotidiana deprompta.

- Altera consideratio: doctrina catechetica, quae in his decem Tractatibus invenitur, non solum altius perscrutat Symbolum (catechesis dogmatica), sed etiam praesertimque modum vivendi (catechesis moralis).

- Tertia consideratio: s. Augustinus in munere episcopali exercendo artem dicendi, qua a grammatico rhetoreque imbutus est, potissimum usus est.

- Quarta consideratio: s. Augustinus, ut optimi oratoris est, varia genera dicendi et uti et mutare cognovit.

- Extrema consideratio: compositio tractatum s. Augustini simplex est. Tractatus quisque enim dividi potest tribus potissimum rationibus, quae sunt: exordium, expositio et peroratio.



## Štefanija Krajnc-Vrečko

Rojena 1957 na Zavrhu v Slovenskih Goricah. Po končani II. gimnaziji v Mariboru je diplomirala na Pedagoški akademiji v Mariboru leta 1980 in leta 1998 na Pedagoški fakulteti v Mariboru, obe stopnji na predmetni skupini slovenski in nemški jezik s književnostjo. Na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani je leta 2003 magistrirala s temo *Govorica kot pot v duhovni svet Jožeta Rajhmana*. Na isti fakulteti je 29.12.2008 doktorirala s tezo z naslovom **Bog in človek v teološki misli Jožeta Rajhmana: ovrednotenje avtorjevega prispevka k slovenski teološki antropologiji**, in to pod mentorstvom doc. dr. Avgušтина Laha in somentorstvom prof. dr. Janeza Juhanta.

Fanika Krajnc-Vrečko je vodja Teološke knjižnice Maribor, je habilitirana bibliotekarka.

Disertacija predstavlja prof. dr. Jožeta Rajhmana (1924-1998), duhovnika mariborske nadškofije, ki se je ukvarjal z raziskovanjem slovenske protestantske misli 16. stoletja in življenja ter dela Primoža Trubarja. Je tudi avtor številnih razprav s področja pastoralne teologije, duhovne teologije, teološke antropologije, ekleziologije in ekumenizma. Cilj in smoter Rajhmanovega dela, kakršen je prepoznaven iz njegovih teoloških razprav, je bil človek, preko katerega je iskal pot k Bogu. V vseh njegovih delih je mogoče najti osnovno vodilo, ki se izraža v paraleli človek - Bog. Zato je avtorica zastavila hipotezo, da bi v Rajhmanovi teološki misli mogli najti dovolj prvin, ob katerih bi avtorja uvrstili med teologe, ki so dali svoj prispevek k pokoncilski teološki antropologiji na Slovenskem.

Namen raziskave je torej bil, pokazati Jožeta Rajhmana kot izrazitega teologa, ki ni izdelal sistematičnega teološkega sistema, vendar je mogoče njegove duhovno-teološke spise združiti pod imenovalec človeka, saj je s svojo duhovnostjo močno poudarjal človekovo bivanjsko razsežnost, ki se kaže v odvisnosti, nemoči, občestvenosti in človekovi etični odgovornosti, kar so elementi teološke antropologije. Raziskava je pokazala, da je Jože Rajhman svojevrstna podoba slovenskega pokoncilskega teologa, ki je s svojim razumevanjem človeka v okolju Božjega nakazoval izviren odnos med Bogom in človekom. Rasel in živel je iz II. vatikanskega koncila, zgledoval se je po evropskih teologih, kot so M. Eckhart, Teilhard de Chardin, med sodobniki K. Rahner, H. Küng, R. Guardini in prva generacija slovenskih pokoncilskih teologov. Izšel je iz 'šole' slovenskih teologov in mislecev, ki so že naznanjali koncil, to sta bila filozofa J. Janžekovič in A. Trstenjak,

biblicista J. Aleksič in S. Cajnkar ter ekleziolog in ekumenist F. Grivec. Sam pa je imel velik vpliv na mlajše teologe, ki so povzemali njegovo teološko misel tudi v primeru, ko so polemizirali z njim. S primerjavo delovanja druge pokoncilске generacije slovenskih teologov z Rajhmanovo antropologijo je raziskava pokazala, da je ta generacija črpala tudi iz Rajhmanove antropološke misli. Raziskava prikazuje razmere, v katerih je Rajhman delal in živel, in iz tega izhaja njegovo razumevanje človeka kot svobodnega, po Božji podobi ustvarjenega bitja, ki se zaveda svoje soodgovornosti za stvarstvo. V odnosu Bog – človek Rajhmanu Bog ostaja skrivnostni, usmiljeni, vsemogočni. Njegovo območje je območje človeškega, sklanja se k človeku in človek more k njemu po molitvi in služenju sočloveku. Rajhmanov človek kot vrh in središče Božjega stvarstva je telesno in duhovno bitje, kot simbolno bitje je pogojen z govorico, zaveda se svoje grešnosti in Bog kljub njegovi nepopolnosti, grešnosti, pomanjkljivosti prebiva v človeku. Človek se sprejema kot grešnika in takšnega ga sprejema tudi Bog. Možnost Božjega območja je v območju človeka, ki ga srečaš na svoji poti, ki ti je poslan kot tvoj bližnji, kot mož, kot žena ali revež in ubogi. Prijateljstvo z Bogom človeku pomeni pot iskanja in upanja, saj ga vodi želja po končnem in neskončnem. Resničnost upanja je resničnost božjega bivanja, ki končno pomeni transcendenco in nosi v sebi nadih smrti. Poslednje upanje daje možnost tudi tistim, ki so oddaljeni, izgubljeni, ponižani, razžaljeni, trpeči, zapostavljeni. V ozadju vsega Rajhmanovega delovanja so temeljni teološki razmisleki o globini človekovega doživljanja Božje bližine v nenehnem poudarjanju človekove grešnosti, ko vzklika: Jezus, ubogi smo! Tako raziskava osvetljuje Rajhmanovo življenje in delo, ki predstavlja bistvene poteze krščanske antropologije, torej tisto, kar je v ozadju vsega Rajhmanovega mišljenja, čutenja in duhovniškega ter javnega delovanja, odnos med Bogom in človekom.

Če je v slovenskem teološkem svetu bila Rajhmanova duhovna teologija premalo poznana, je bila njegova družbeno etična teologija napačno razumljena. Ostalo pa je njegovo raziskovanje in razumevanje protestantizma, ki je doživelo v akademski sferi velik odmev in s katerim si je ustvaril nenadomestljivi lik. Toda ti literarno-zgodovinski in kulturniški krogi ne poznajo teološko-duhovnega lika Jožeta Rajhmana, njegove dodelane teološke antropologije, ki je ni nikoli sistematično predstavil. Pričujoča teza je prvi poizkus sistematične predstavitve njegove teologije in želi prerasti intelektualno nevredne polemike, ki so spremljale Rajhmanovo ime še za časa njegovega življenja.

## 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 recenzijskem 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 recenzijskem 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. (*Devetdnevnic k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

**Uporaba kratic** znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrženih rokopisov ne vrača.