

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

TOMAŽEVA PROSLAVA 2020

Katarina Lia Kompan Erzar *Bog je mlad*

RAZPRAVE

Bogoljub Šijaković *Logos and Agnosiology*

Bogdan Lubardić *St Justin Popović*

Jože Krašovec *Od simbola besede v Svetem pismu do teologije o opravičenju*

Porfirije Perić *Svetopisemska eksegeza in psihologija*

Mari Jože Osredkar *»S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«*

Boris Golec *Prispevek k cerkvenoupravni sloveniki 17. stoletja*

Dejan Pacek *Lex specialis*

Barbara Riman *Slovenski duhovniki in njihovo delovanje v slovenskih društvih...*

Boštjan Udovič *»Mass for the Homeland«*

Tea Golob idr. *Pomen religioznosti za evropsko identiteto mladih*

Thuc Thi Nguyen idr. *Christian Theological Views on Industrial Revolutions ...*

Urška Kranjc Jakša *Bioetična vprašanja v neonatologiji*

Piotr Morchiniec *Futile Therapy versus Worthy Dying*

Tjaša Stepišnik Perdih *Pomen uglašnih odnosov*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 80

2020 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 80
Leto 2020**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2020

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TOMAŽEVA PROSLAVA 2020 / CONVOCATION IN HONOUR OF ST. THOMAS 2020**

- 7 Katarina Lia Kompan Erzar – Bog je mlad: nevroznanstveno ozadje papeževega razmišljanja o mladih**
God Is Young: Neuroscientific Background of Pope's Thoughts about Youth

RAZPRAVE / ARTICLES

- 23 Bogoljub Šijaković – Logos and Agnosiology: Fragments for a Theory of Non-Knowledge**
Logos in nepoznavno: drobcji za teorijo ne-spoznanja
- 37 Bogdan Lubardić – St Justin Popović: Critical Reception of British Theology, Philosophy and Science**
Sveti Justin Popović: kritično ovrednotenje britanske teologije, filozofije in znanosti
- 49 Jože Krašovec – Od simbola besede v Svetem pismu do teologije o opravičenju**
From the Symbol of the Word in the Bible to the Theology of Justification
- 63 Porfirije Perić – Svetopisemska eksegeza in psihologija: možnosti ustvarjalne sinergije**
Biblical Exegesis and Psychology: Perspectives of Creative Synergy
- 73 Mari Jože Osredkar – »Smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: življenje in teologija Guyja Lafona**
»Death Does Not Destroy the Relationship, but Changes It«: The Life and Theology of Guy Lafon
- 89 Boris Golec – Prispevek k cerkvenoupravni sloveniki 17. stoletja**
A Contribution to Church-Administrative Slovenica of the Seventeenth Century
- 103 Dejan Pacek – Lex specialis: Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji**
Lex Specialis: The Law of a Legal Status of Religious Communities
- 131 Barbara Riman – Slovenski duhovniki in njihovo delovanje v slovenskih društvih na Hrvaškem v prvi polovici 20. stoletja**
Slovene Priests and Their Service in Slovene Associations in Croatia during the First Half of the 20th Century
- 145 Boštjan Udovič – »Mass for the Homeland«: (Just) a Religious Ceremony or a Religious, Diplomatic and Statehood-Strengthening Activity?**
»Maša za domovino«: (zgolj) verski obred ali versko, diplomatsko in državotvorno dejanje?

- 161** Tea Golob, Matej Makarovič in Matevž Tomšič – Pomen religioznosti za evropsko identiteto mladih
The Significance of Religiousness for European Youth's Identity
- 177** Thuc Thi Nguyen, Quy Thi Thanh Truong, Michal Valčo, Maria A. Khvatova and Andrey A. Tyazhelnikov – Christian Theological Views on Industrial Revolutions and Related Ethical Challenges: A Western (And a Global) Perspective
Krščanski teološki pogledi na industrijske revolucije in z njimi povezane etične izzive: zahodna (in globalna) perspektiva
- 191** Urška Kranjc Jakša – Bioetična vprašanja v neonatologiji
Bioethical Issues in Neonatology
- 205** Piotr Morchiniec – Futile Therapy versus Worthy Dying: Anthropological and Ethical Arguments
Brezplodna terapija proti dostojanstvenemu umiranju: antropološki in etični argumenti
- 223** Tjaša Stepišnik Perdih – Pomen uglašnih odnosov
The Importance of Attuned Relationships

OCENI / REVIEWS

- 235** Jean-Michel Maldamé, Monoteizem in nasilje: Krščanska izkušnja (Mari Jože Osredkar)
- 237** Simon Malmenvall, Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest (Jan Dominik Bogataj)

POROČILO / REPORT

- 239** Etični izzivi umetne inteligence: 47. srečanje Innsbruškega kroga moralnih teologov in socialnih etikov, Innsbruck, 2.–4.1.2020 (Roman Globokar)

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Jan Dominik BOGATAJ

patristična teologija, doktorski študent Patristic Theology, Doctoral Student
 Patristični inštitut Augustinianum Institute for Patristic Studies Augustinianum
 Via degli artisti 41, IT – 00187 Rim
jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Roman GLOBOKAR

moralna teologija, dr., doc. Moral Theology, PhD, Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@teof.uni-lj.si

Boris GOLEC

zgodovina zgodnjega novega veka, History of the Early Modern Period,
 dr., izr. prof., znan. svet. PhD, Assoc. Prof., Sr. Res. Fell.
 Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts,
 Zgodovinski inštitut Milka Kosa Milko Kos Historical Institute
 Novi trg 2, SI – 1000 Ljubljana
bgolec@zrc-sazu.si

Tea GOLOB

sociologija, dr., doc. Sociology, PhD, Asst. Prof.
 Fakulteta za uporabne družbene študije v Novi Gorici School of Advanced Social Studies in Nova Gorica
 Gregorčičeva 19, SI – 5000 Nova Gorica
tea.golob@fuds.si

Maria A. KHVATOVA

pravo, dr., izr. prof. Law, PhD, Assoc. Prof.
 Baumanova državna tehnična univerza v Moskvi Bauman Moscow State Technical University
 52nd Bauman Street, Building 1, RU – 105005 Moskva
xvatovama@rambler.ru

Katarina Lia KOMPAN ERZAR

psihologija, dr., izr. prof. Psychology, PhD., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
lia.kompan@teof.uni-lj.si

Urška KRANJC JAKŠA

zakonska in družinska terapija, Marital and Family Therapy,
 univ. dipl. fil., doktorska študentka Philosophy BA, Doctoral Student
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ukranjcjakska@gmail.com

Jože KRAŠOVEC

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

Bogdan LUBARDIĆ

krščanska filozofija in religiologija, dr., prof. Christian Philosophy and Religology, PhD, Prof.
 Univerza v Beogradu, Fakulteta za pravoslavno teologijo Belgrade University, Faculty of Orthodox Theology
 Mije Kovačevića Street 11b, RS – 11000 Beograd
bogdanmiloslubardic@gmail.com

Matej MAKAROVIĆ

sociologija, dr., prof. Sociology, PhD, Prof.
 Fakulteta za uporabne družbene študije v Novi Gorici School of Advanced Social Studies in Nova Gorica
 Gregorčičeva 19, SI – 5000 Nova Gorica
matej.makarovic@fuds.si

Piotr MORCHINIEC

moralna teologija, dr., prof. Moral Theology, PhD, Prof.
 Univerza v Opolah, Teološka fakulteta University of Opole, Faculty of Theology
 Drzymaly 1a, PL – 45-342 Opole
piotr.morciniec@uni.opole.pl

Thuc Thi NGUYEN

Študij kulture in religije, dr. Culture Studies and Religion, PhD
Univerza za kulturo, šport in turizem University of Culture, Sports and Tourism
N561, Quang Trung street, VN – Thanhhoa city
bichthuc.dvtdt@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

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

Dejan PACEK

prof. teol. in zgod., doktorski študent BA in Education (History and Theology), Doctoral Student
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
dejan.pacek@teof.uni-lj.si

Porfirije PERIĆ

teologija Nove zaveze, dr., izr. prof. New Testament Theology, PhD, Assoc. Prof.
Univerza v Beogradu, Fakulteta za pravoslavno teologijo Belgrade University, Faculty of Orthodox Theology
Mije Kovačevića Street 11b, RS – 11000 Beograd
porfirije.ep@gmail.com

Barbara RIMAN

zgodovina, dr., doc. History, PhD, Asst. Prof.
Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana Intitute for Ethnic studies, Ljubljana
Erjavčeva 26, SI – 1000 Ljubljana
barbara.riman@guest.arnes.si

Tjaša STEPIŠNIK PERDIH

psihoterapija, dr., asist. Psychotherapy, PhD, Tch. Asst.
Fakulteta za uporabne družbene študije v Novi Gorici School of Advanced Social Studies in Nova Gorica
Gregorčičeva ulica 19, SI – 5000 Nova Gorica
tjasa.stepsnik.perdih@fuds.si

Bogoljub ŠIJAKOVIĆ

filozofija, dr., prof. Philosophy, PhD, Prof.
Univerza v Beogradu, Fakulteta za pravoslavno teologijo Belgrade University, Faculty of Orthodox Theology
Mije Kovačevića Street 11b, RS – 11000 Beograd
bsijakov@gmail.com

Matevž TOMŠIČ

sociologija, dr., prof. Sociology, PhD, Prof.
Fakulteta za uporabne družbene študije v Novi Gorici School of Advanced Social Studies in Nova Gorica
Gregorčičeva 19, SI – 5000 Nova Gorica
matevz.tomsic@fuds.si

Quy Thi Thanh TRUONG

izobraževanje, dr. Education, PhD
Medicinska univerza v Hanoju Hanoi Medical University
N01, Ton That Tung street, Dong Da District, VN – Hanoi
truongthanquyhm@gmail.com

Andrey A. TYAZHELNIKOV

medicina, dr., izr. prof. Medicine, PhD, Assoc. Prof.
Prva moskovska državna medicinska univerza Sechenov I.M. Sechenov First Moscow State Medical University
8 Trubetskaya Street, RU – 119991 Moskva
tyazhelnikov.kdp121@gmail.com

Boštjan UDOVIČ

diplomacija, dr., izr. prof. Diplomatic Studies, PhD, Assoc. Prof.
Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences
Kardeljeva pl. 5, SI – 1000 Ljubljana
bostjan.udovic@fdv.uni-lj.si

Michal VALČO

religijski študiji, dr., prof. Religious Studies, PhD, Prof.
Univerza Komenskega v Bratislavi, Comenius University of Bratislava,
Luteranska teološka fakulteta Lutheran Theological Faculty
Bartókova 8, SK – 811 02 Bratislava
valcovci@gmail.com

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 7–21

Besedilo prejeto/Received:03/2020; sprejeto/Accepted:06/2020

UDK/UDC: 159.922.8

DOI: 10.34291/BV2020/01/Kompan



Katarina Lia Kompan Erzar

Bog je mlad: nevroznanstveno ozadje papeževega razmišljanja o mladih

God Is Young: Neuroscientific Background of Pope's Thoughts about Youth

Povzetek: Prispevek predstavlja razširjen zapis slavnostnega predavanja z letošnje Tomaževe proslave. V njem je na izviren način razdelan pogled na mlade, mladost in mladostništvo. Vprašanje o konkretnem obdobju – mladostništvu – v človeškem življenju, kot ga razume sodobna nevroznanost, opira na globlje razmišljanje o duhovni mladosti in mladosti vere ter implikacijah za življenje in prenavo Cerkev. Z integracijo teologije papeža Frančiška in konkretnih sodobnih spoznanj kot izhodišče razmišljanja postavlja naslednje vprašanje: Kako bi bilo, če bi mladostništvo zares začeli dojemati kot največji čustveni, socialni, miselni in kreativni potencial, ki ga imamo? Članek s pomočjo vzporednic med okrožnico *Bog je mlad*, spodbudo *Kristus živi* in nevroznanstvenimi spoznanji o mladostništvu skuša poiskati tri pomembne odgovore na to vprašanje in prikazati njihovo aktualnost.

Ključne besede: mladostništvo, Cerkev, mladost, papež Frančišek, nevroznanost

Abstract: The article is an extended version of the inaugural lecture the author held at the annual celebration of St. Thomas Aquinas. It presents an original view of the value and wisdom of young people, youth and adolescence in general. Relying on neuroscientific research, it discusses the concrete implementation of the potential adolescence has for better living and the renewal of the Catholic Church. It also refers to the understanding and spiritual meaning of youth in the papal documents of Pope Francis. Comparing the theological evaluation of the youth and adolescence by Pope Francis in his circular *God is young* and post-synodal exhortation *Christus vivit* with the recent neuroscientific findings, we ask the question: How would it be if we really looked at adolescence as having the greatest emotional, social, mental, creative potential for one's well-being and spiritual growth. The article articulates three possible answers to this question.

Key words: adolescence, Church, youth, Pope Francis, neuroscience

1. Uvod

Skrb za mlade in njihovo dobrobit ter s tem tudi za dobrobit človeške družbe je ena naših prednostnih nalog. Na eni strani se soočamo z izgubljenimi, depresivnimi in obupanimi mladostniki, ki jim življenje predstavlja napor in težavo – ti bodo brez ustrezne opore starejših odrasli in se postarali v nesrečne, obupane in osamljene starostnike, kakršne videvamo okoli nas. Na drugi strani pa vidimo mlade, ki hrepenijo po znanju, izzivih, ki bi jim omogočili uresničiti njihov potencial in ga razširiti – želijo si sodelovanja, imajo genialne ideje in so sposobni neverjetnih dejanj, požrtvovalnosti. Vidimo tudi starejše, ki s svojo modrostjo in naklonjenostjo ustvarjajo varen prostor ter s svojimi izkušnjami in ljubeznijo spodbujajo in navdihujejo mlade. Cerkev se mora odpreti mladim, da bodo iz njih zrastle modri starejši, in obratno – mora spoštovati izročilo modrih starejših, da se bodo mladi ob njih lahko zasidrali in rasli. Samo tako bo ostala živ izraz Božje navzočnosti. (Frančišek 2018)

Okrožnica *Bog je mlad* prinaša svež pogled na pomen mladostništva skozi Božjo kreativnost. Skupaj s postinodalno spodbudo *Kristus živi* je najlepši odgovor na to, kaj nam Bog sporoča po mladih.

V prispevku bomo papeževe besede podkrepili z nevroznanstvenim razumevanjem mladostništva. Na primeru razvoja mladostnika bomo lažje razumeli, kaj mladost zares pomeni, in tudi, kaj naj bi pomenila mladost Cerkve. S povezavo teologije papeža Frančiška in konkretnih spoznanj sodobne znanosti bomo skušali poiskati tri odgovore na vprašanje: Kako bi bilo, če bi mladostništvo zares začeli dojemati kot največji čustveni, socialni, miselni in kreativni potencial, ki ga imamo?

2. Teologija papeža Frančiška o mladih in za mlade v okrožnici *Bog je mlad* ter v postsinodalni pobudi *Kristus živi*

V okrožnici *Bog je mlad* papež Frančišek pravi:

»Glede Boga bi rad dodal še nekaj. V Knjigi razodetja najdemo stavek: ›Tisti, ki je sedel na prestol, pa je rekel: *Glej, vse delam novo!*« (Raz 21,5) Bog je torej Tisti, ki vedno vse prenavlja, ker je sam ves čas ›nov«. Bog je mlad! Bog, ki je večer, brezčasen, neprestano vse prenavlja. Pomlaja sebe in vse drugo. Najlepše lastnosti mladih so tudi Njegove. Bog je mlad, ker vse dela novo; rad preseneča in so mu vseč presenečenja; zna sanjariti in želi, da tudi mi sanjarimo; je močan in se rad navdušuje; je družaben, ker rad vzpostavlja odnose – in to pričakuje tudi od nas.« (Papež Frančišek 2018, 38)

Tako pristno in ljubečo držo do mladih lahko razvije samo zares živa in pogumna teologija. Frančiškova vera v mlade in njegova modrost kaže prav to, kako pomembno se je obrniti k mladim z novim, mladim in močnim glasom – z glasom, ki jim daje posebno mesto v Cerkvi in svetu.

Teologija papeža Frančiška nagovarja s svojo neposrednostjo in globoko ukoreninjenostjo v temelje naše vere. Poudarja, da krščanstvo ni religija, temveč način življenja, ter da Bog ni oddaljen in abstrakten, temveč blizu in ljubeč, konkreten (Rupnik 2018a; Slatinek 2019). V svoji razlagi teologije papeža Frančiška p. Marko Rupnik pravi:

»Papež hoče pokazati, da smo kristjani do sveta ljubeči, kot je bil do nas ljubeč Bog, ko je poslal svojega Sina. Z učlovečenjem je Bog pokazal svojo naravo: nase je prevzel tisto, kar je bilo v svetu najbolj krhkega in grešnega. Kristjani ljubimo človeka v svetu. Katerega? Vse, najbolj pa tiste, ki so najbolj preizkušeni, najbolj ubogi. Zakaj? Ker se je tudi Kristus tem najbolj približal. Drugačno držo ima do kristjanov znotraj Cerkve: da se stalno očiščujemo, prečiščujemo, se očistimo religijskih navad ... Mi sprejemamo novo življenje in očiščeni s svojo človečnostjo razodevamo to, kar smo sprejeli od Gospoda. Papež torej uporablja dvojno »taktiko«. Navzven ljubezen do sveta, ljubezen do najbolj preizkušenih, navznoter pa sprejetje novega življenja in stalno prečiščevanje in očiščevanje, da bi bilo čim bolj čisto to, kar je naša vera.« (Rupnik 2018b, 8)

Papež mlade nagovarja neposredno in s tem kaže Cerkev, ki je pripravljena sprejeti svet, tak kot je, razumeti svet kot pot do Boga in razumeti, da so v tem svetu mladi enako ranljivi kot bolj tradicionalno razumljene ranljive skupine (bolni, revni).

Zato je zelo naravno, da je papež spregovoril tudi o tem, da je Bog mlad (Frančišek 2018) in da je tudi Cerkev mlada takrat, ko v polnosti razodeva svojo identiteto, ko vedno znova sprejema Božjo besedo, evharistijo in navzočnost Kristusa ter moč Sv. Duha v naših življenjih. Cerkev je mlada, dokler se je sposobna vedno znova in znova vračati k izviru. (2019)

V razmišljanju o novem človeku in mladi cerkvi je povsem naravno, da se papež obrača tudi k mladim ljudem in k temu, kaj dejansko pomeni biti mlad – ter kako negovati in ohraniti mladost, ki je dana mladim, da ne oni ne Cerkev ne bi prehitro ostareli ter zapadli v togost in sterilnost.

Papež ne govori o mladih le odraslim, ampak nagovarja tudi mlade: prepoznava in vabi jih kot poslušalce in sogovornike; poskuša se približati njihovemu razmišljanju in doživljanju.

Papež v postsinodalni spodbudi (2019) mlade neposredno nagovarja in vabi, da naj sprejmejo svojo mladost in se stisnejo h Kristusu. Kliče jih k rasti v svetosti in duhovnosti, v spoznavanju in odkrivanju njihovega edinstvenega poslanstva. To se umešča med spoštovanje svojih korenin in iskanje poslanstva mladega človeka tukaj in zdaj – v svetu in ob vrstnikih. Sviri pred zapiranjem v ozke skupine in odpira pogled na celoten svet, na vse mlade. Nagovarja jih v njihovi občutljivosti za pravico, čistost, v njihovem zanosu in »naivnosti«.

Izjemno močan je njegov nagovor mladim, ko pravi, da jim želi povedati tri temeljne resnice: najprej, da jih Bog ljubi, vedno in brezpogojno; potem, da nas je Kristus odrešil, in nazadnje, da Kristus živi zdaj (2019). Poziva jih, naj se pustijo

voditi Sv. Duhu in si dovolijo zaljubiti se v Boga, da bo v vsakem njihovem dihu, v vsakem dejanju, v vsaki misli prisotna njegova ljubezen. Takrat bodo lahko v polnosti poiskali svojo poklicanost, razvili svojo notranjost in našli pot do drugih. Iz njegovih besed je mogoče otipljivo začutiti resničnost in nepremagljivo moč Božje ljubezni, njeno prisotnost tukaj in zdaj – v nas in med nami.

»V teh treh resnicah: da vas ima Bog rad; da vas je Kristus odrešil; in da je On živ, vidimo Boga Očeta in Jezusa. Kjerkoli pa sta Oče in Sin, tam je tudi Sveti Duh. On je tisti, ki tiho odpira srca, da lahko sprejmejo to sporočilo. On ohranja živo naše upanje na odrešenje in on vam bo pomagal rasti v veselju, če boste odprti za njegovo delovanje. Sveti Duh napolni srce z vstalim Kristusom in se razlije v vaša življenja. Ko prejmete Svetega Duha, vas bo še globlje vcepil v Kristusovo srce, da boste lahko rasli v njegovi ljubezni, njegovem življenju in njegovi moči. Vsak dan prosite Svetega Duha, da vam da znova začutiti to veselo sporočilo. Zakaj ne? Saj nimate kaj izgubiti, on lahko spremeni vaše življenje, ga napolni z lučjo in ga usmeri v boljšo smer. Nič vam ne bo vzel, nasprotno, pomagal vam bo, da najdete vse, kar potrebujete, in to na najboljši možni način.« (27)

Mladi so postavljeni pred izziv odrešenega, novega življenja v Kristusu tudi takrat, ko se zdi, da v njihovem življenju ni ničesar, in jih zunanje stvari begajo.

»Dejansko lahko svojo mladost preživimo zbegani, praskamo po površini življenja, napolnjeni s peči in nesposobni graditi smiselne odnose ali v življenju doživljati karkoli globljega. Na ta način si naberemo nevredno in prazno prihodnost. Lahko pa preživimo mladost v prizadevanju za lepe in velike stvari in si s tem naberemo prihodnost, ki bo polna življenja in notranjega bogastva.« (4)

Papež opogumlja tudi tiste mlade, ki so zaradi različnih razlogov izgubili svojo notranjo živost, svoje sanje, gorečnost, optimizem in odprtost. Njim pravi: »Jezus stoji pred vami, kot je nekoč stal pred mrtvim sinom vdove, in vam z vso močjo svojega vstajenja kliče: »Mladenič, rečem ti, vstani!« (Lk 7, 14)« (5).

Skupaj s papežem lahko zaključimo, da so mladi gonilna sila Cerkve in njena živa sedanost ter bodoča prihodnost, kot taki pa so vredni vse pozornosti in prijaznosti ter poslušanja (Simonič 2018). Zato je papeževa spodbuda hkrati namenjena celotnemu cerkvenemu občestvu, posebej še odraslim, ki skrbijo za mlade. Te vabi, naj mlade zares poslušajo in sprejemajo ter jim pomagajo, da ob njih najdejo svoje edinstveno poslanstvo in razvijejo svoje notranje življenje ter prijateljstvo z Jezusom.

Odgovor, ki ga na naše vprašanje »Kako bi bilo, če bi mladostništvo zares začeli dojemati kot največji čustveni, socialni, miselni in kreativni potencial, ki ga imamo?« ponuja prvo poglavje, je torej: Nehali bi se ga bati, ga spreminjati – lahko bi vzljubili mlade in oni bi lahko vzljubili Kristusa!

3. Potencial mladostniškega obdobja v človekovem razvoju

Sodobna znanost je v zadnjih desetletjih zaradi razvoja novih metod raziskovanja uspešno opustila nekaj napačnih predpostavk, kot npr. da je treba mladostništvo samo zdržati, da bo minilo samo od sebe, da gre pri mladostništvu predvsem za hormonske spremembe, podcenjevalo se je edinstven in minljiv potencial tega obdobja ter pomembnost stika s starši za mladostnike (Erzar 2007; Dahl 2015; Pfeifer in Allen 2015). Eno temeljnih odkritij, ki jih je omogočilo raziskovanje razvoja otrok ter teorija navezanosti, je, da so vzajemni, čustveno varni medsebojni odnosi osnovni pogoj za razvoj človekovih možganov in neobhodni temelj duševnega zdravja skozi celotno življenje in delovanje človeka (Siegel 2004). Drugo odkritje s področja nevroznanosti je odkritje plastičnosti možganov in tudi neenakomernega poteka njihovega razvoja. Ta vsebuje dve kritični (časovno precej omejeni) obdobji hitrega razvoja, katerih potencial je dostopen omejen čas. Prvo obdobje je obdobje prvih treh let življenja, drugo pa je obdobje mladostništva, ki traja približno od 12. do 24. leta (2012). Potencial teh dveh obdobjev je nenadomestljiv – v drugih obdobjih je manj dostopen ali celo nedosegljiv. Tretji uvid, ki spreminja našo držo do človeka, pa je, da se odnosi neposredno zrcalijo tudi v spremembi genskega materiala. Glede na to, v kakšnih odnosih živimo, se bodo bolj ali manj izražale tudi genske predispozicije, temu pa se bo prilagodil tudi genski material (Blum 2015). Če si predstavljamo, kako spretno so prepletene vse niti našega telesnega in čustvenega ustroja, je jasno, da je tudi naše telo (skupaj s čustvi, mislimi, doživljanjem in vedenjem) izjemno subtilen in občutljiv mehanizem, ki nam omogoča izjemno fleksibilnost in širino – če se ji seveda skozi odnose predamo.

Človek, kot ga vidimo danes, ni več tak, kot so ga videli pred pol stoletja. Ni več posameznik, ki se bori s svojimi nagoni in ga je treba kultivirati s pomočjo pravil in tehnik, pač pa je soustvarjalec mreže odnosov, kjer šteje predvsem pristen stik med dvema osebama. Prave spremembe in rast se ne odvijajo zato, ker bi se človek na podlagi nekih togih pravil naučil pravilno ravnati, temveč zato, ker se skozi nove izkušnje v odnosih lahko preoblikovala njegova notranja struktura. Ta vključuje tudi preoblikovanje možganskih povezav, ki tako omogočajo drugačno razmišljanje, čustvovanje in doživljanje. (Kompan Erzar 2019)

Bolj varni, pristni in bogati so odnosi, bolj integrirana in funkcionalna bo možganska struktura, ki se bo skozi razvila.

Značilnost mladostniških možganov je najlepše predstavil nevroznanstvenik Daniel Siegel (2013), ki je bil v letu 2000 kot strokovnjak povabljen k papežu Janezu Pavlu II, s katerim sta se pogovarjala o spojenosti znanosti in vere (2016).

V knjigi *Vihar v glavi* Siegel (2013), tako kot papež Frančišek, neposredno govori mladim, ne zgolj o mladih, in jim na razumljiv način predstavlja temeljne značilnosti njihovih mladih možganov ter tudi njihov potencial. Te značilnosti razvršča v štiri kategorije, od katerih je vsaka vezana na določen proces preoblikovanja možganov v času mladostništva. Seveda ima vsaka od teh značilnosti pozitivno in

negativno plat. V katero smer se bo razvila pa bo poleg drugih dejavnikov močno odvisno od tega, koliko odrasle opore in vodenja je deležen mladostnik, kar se povsem sklada z držo iz spodbude *Kristus živi*.

Mladost kot obdobje v razvoju osebnosti je zaznamovana s sanjami, ki krepijo, z odnosi, ki pridobivajo vedno več trdnosti in ravnovesja, s poskusi, eksperimentiranjem in odločitvami, ki postopoma gradijo življenjske projekte. V tem obdobju so mladi poklicani k napredovanju, ne da bi porezali svoje korenine, in h gradnji avtonomnosti, ki pa ni osamljenost. (Frančišek 2019)

Za lažje prepoznavanje naštetega v vedenju in ravnanju naših mladostnikov ter razumevanje organske plati si oglejmo nevroznanstveni opis. Vedenje mladostnikov je močno odvisno od kompleksnega preoblikovanja možganov v tem obdobju – in njihovo vedenje pogosto ni tako, kot bi si želeli. Sami sebe ne doživljajo tako, kot jih doživlja zunanji svet, vendar pa vzroki njihovega vedenja nikakor niso zlonamernost, lenoba in hudobija, temveč izgubljenost v impulzih, željah, občutkih, ki jih preplavljajo in ki jih ne razumejo dovolj, da bi jih obvladali. Zato je izjemno pomembno razumeti, kaj se z njimi dejansko dogaja.

Prva značilnost mladosti je t. i. čustvena iskra, ki omogoča navdušenje in neverjetno čustveno odzivnost ter občutljivost mladostnikov. To jih lahko oblikuje v radovedne in sočutne odrasle ali pa poganja reaktivnost in nepredvidljive čustvene izpade – iz česar zrastejo odrasli, ki ne obvladujejo svojih čustvenih stanj in so posledično čustveno nezreli in neuravnovešeni. Do te povečane čustvene odzivnosti in občutljivosti prihaja zaradi povečane občutljivosti amigdale in razvijajočih se struktur za regulacijo čustev. Mladostniki čustvujejo burno (tudi če se tega ne zavedajo v polnosti), iz trenutka v trenutek spreminjajoča se čustva jih preplavljajo, in tako jih lahko močno prizadene vsaka najmanjša opazka ali neprimeren pogled. Kot zanimivost naj navedem raziskavo, ki ugotavlja, da mladostniki kot ogrožajoč doživljajo celo čisto nevtralen pogled: so kot polžek brez hiške (Walker 2004). To jih sicer dela zabavne, žive, simpatične, bistre in hitre, a obenem tudi zmedene, obupane, tesnobne, žalostne in nesrečne – če ostajajo brez odraslih sogovornikov, ki bi jih znali umiriti, pohvaliti, navdušiti in zavarovati.

Druga značilnost je socialno vključevanje, ki mladostniku omogoči, da se poveže z vrstniki in ustvari bogato mrežo vrstniških odnosov, ki ga bo varovala in mu omogočala pripadnost tudi pozneje. Dobra stran te močne potrebe po vključenosti med vrstnike je pridobivanje bogatih izkušenj z medsebojnimi odnosi, nevarna plat pa podleganje vrstniškemu pritisku, ki lahko manj varne in bolj labilne mladostnike potisne v težke situacije, nevarnosti in destruktivno vedenje – kar ima za njihov razvoj lahko usodne posledice. Socialno vključevanje je vezano na razcvet socialnega krogotoka in razvoj prefrontalnega korteksa. Možgani se razvijajo v odnosih, ob izkušnjah, ki jih pridobimo v stiku z drugimi možgani. Mladostniki nujno potrebujejo ogromno stika z vrstniki, druženja, »ždenja« skupaj, pogovarjanja, diskutiranja, argumentiranja in skupne iniciative, ustvarjanja, reševanja problemov – ne pa primerjanja in tekmovalnosti, konfliktov ali zapiranja pred vrstniki. Stik z vrstniki namreč omogoča razvoj višjih struktur za prepoznavanje socialnih

ključev, razvoj zaupanja, razločevanja med pristnim in nepristnim ter sposobnosti razmišljanja o svojem doživljanju. S tem se utrdijo in razvijejo socialne spretnosti ter sposobnost vzpostavljanja varnih in zaupljivih odnosov. Pri mladostniku, za katerega se nihče ne zanima, mu nihče ne pomaga premagovati izzivov, ki ne more z nikomer diskutirati, ki ga nihče ne potrebuje, mu nihče ne oporeka, se ne zanima za njegove ideje, gre ves ta potencial dobesedno v nič.

Tretja značilnost možganov mladostnikov je, da jih žene v iskanje novosti. Pozitivna plat tega mehanizma je sposobnost hitrega učenja, razvoj radovednosti in ambicij, velika predanost projektom, ki se jih lotevajo, in s tem povezana prelomna, genialna odkritja. Tvegana plat te značilnosti pa je nevarno, nerazsodno vedenje in veliko tveganje za razvoj zasvojenosti. Prav za starostno skupino med 12 in 24 let je ugotovljenih največ smrti, ki bi se jih dalo zlahka preprečiti – prometne in druge nesreče zaradi neprilagojene hitrosti in alkohola, predoziranje z drogami, poškodbe pri adrenalinskih športih (Rudolph idr. 2017). K tem vzgibom prispeva razvoj dopaminskega krogotoka (to je krogotok za nagrajevanje in ugodje ter tudi motivacijo). Dopamin je živčni prenašalec, ki vpliva na ritem srčnega utripa, ugodje, sproščenost, motivacijo itd. Ugotovitve kažejo, da je raven dopamina v možganih v tem obdobju bistveno nižja od optimalne ravni, kar pomeni, da je temeljno počutje teh ljudi depresivnost, nezainteresiranost. Hkrati pa je količina in hitrost izločanja dopamina ob novostih, presenečenjih in izzivih bistveno večja kot kadarkoli v življenju (Wahlstrom idr. 2010). Zato je že preprosta pohvala ali izkaz navdušenja za mladega človeka dovolj, da ga potegne v življenje, mu da zagon in ga poveže s skupnostjo ali pa ga navduši za raziskovanje, delo. Mladostnik, ki se lahko navduši nad zdravimi idejami, ki lahko sledi navdihu in se loti zanimivih projektov, bo do novih odkritij, revolucionarnih spoznanj in navdušujočih idej najverjetneje prišel hitreje kot odrasli.

Četrta značilnost, ki izhaja iz prvih treh, je razcvet ustvarjalnega raziskovanja. Kot smo že omenili, je pozitivna plat tega izvirnost in razmišljanje izven okvirov, negativna pa je možen razvoj čudaštva, do katerega pride, če je mladostnik izoliran, pasiven, se ne uči, se ne zanima za nobeno stvar – kar je večinoma posledica odraščanja v zlorabi, zanemarjanju, z odraslimi, ki mu ne dajejo možnosti začititi svoj potencial. Kreativnost je najmočnejše povezana s spontanimi miselnimi procesi, ki jih izvajajo možgani. Kar 46,9 % časa možgani preživijo v spontanah notranjih procesih. Ti za svojo aktivacijo ne potrebujejo zunanjih spodbud in povzročajo, da miselno nekontrolirano odplavamo, kar moti našo pozornost. Ta način delovanja je povezan tako z introspekcijo kot s socialnim vedenjem. Če se ob odraslih mladi naučijo prisluškovanja tem notranjim miselnim vzgibom, o njih lahko govorijo ter tako spoznavajo in raziskujejo svojo notranjost, ki postane vir navdiha in kreativnosti. Če pa te poti vase ne najdejo, se v njih vedno bolj razrašča raztresenost, obremenjenost, tudi depresija. Tukaj spet vidimo, kako malo koristi prinaša moraliziranje in pridiganje – kakšen blagoslov pa so odrasli, ki znajo slišati svojo notranjost in to omogočijo tudi mladostnikom.

Vse te sposobnosti in razvojne potenciale je seveda mogoče razviti samo v čustveno varnem in naklonjenem okolju. Ko in če so v možganih integrirani, omogo-

čijo bogate odnose in bolj polno življenje za vso odraslost.

Vzporednost teh spoznanj s papeževim učenjem o mladostništvu bomo predstavili s spodnjo razpredelnico.

P. Frančišek o mladem človeku	D. Siegel
Rad preseneča in so mu všeč presenečenja.	Čustvena iskra (navdušenje ali reaktivnost)
Je družaben, ker rad vzpostavlja odnose.	Socialno vključevanje (pripadnost ali podrejanje)
Vse dela na novo in so mu všeč novosti.	Iskanje novosti (predanost in radovednost ali nerazumno in nevarno tveganje)
Zna sanjariti in želi, da tudi mi sanjarimo; je močan in se rad navdušuje.	Ustvarjalno raziskovanje (kreativnost ali čudaštvo)

Tabela 1: Primerjava Frančiškove teologije o mladih z nevroznanstvenimi spoznanji D. Siegla.

Gre za integracijo spoznanj, ki nam omogočajo na verodostojen in hkrati duhovno poglobljen način razumeti konkretni pomen mladostništva in našo vlogo pri spremljanju in omogočanju razvoja mladih. S precejšnjo gotovostjo lahko rečemo, da se ob poslušanju in razumevanju mladih tudi starejši prenavljajo in lahko vedno globlje vstopajo do vira prave mladosti (Cozolino 2008). Mladost pomeni kreativnost, odprtost za navdih, občestvenost, pogum in gibkost – za razliko od starosti, ki v tem kontekstu pomeni vase zaprto držo in občutek ogroženosti, kar v duhovnem življenju pomeni tudi smrt.

Zato nas tako globoko nagovarjajo slikovite besede papeževe spodbude mladim, naj iz svoje mladosti naredijo kar največ. Njihovo uporniško jezo usmerja k iniciativnosti. Naj ne bodo zgolj opazovalci življenja, naj prave sreče ne zamenjajo s posedanjem v naslanjaču in za zaslone. Mlade prosi, naj ne bodo zgolj parkirani avtomobili, temveč naj svobodno sanjajo in sprejemajo dobre odločitve ter tvegajo tudi napake. Vabi jih, naj v svojem življenju ne živijo kot turisti, ampak kot oblikovalci; rad bi jih odrešil strahov, ki iz mladih lahko naredijo mlade mumije. »Živite, vzemite najboljše od tega, kar vam življenja ponuja, odprite vrata svojih kletk in poletite. Prosim vas, ne upokojite se še! Ne glede na to, kako živite svojo mladost, pa njenega najglobljega pomena ne boste spoznali, če ne boste vsak dan srečali svoje najboljšega prijatelja, ki je Jezus.« (Frančišek 2019, 29)

Pomen okrožnice o mladih je tako dvojen: gre za klic k duhovni mladosti in hkrati tudi k drugačnemu sprejemanju in dejanski skrbi za mlade, ki ob nas postajajo naveličani, prazni, otopeli in »stari«. Skrb za mlade je torej obrat od starega, togega in vase zadržega človeka k sočloveku, ki se upa odpreti mladosti Duha in jo je pripravljen tudi gojiti.

S tem obratom sovпада tudi obrat v znanosti, in sicer predvsem na podlagi nevroznanstvenih odkritij, ki so z empiričnimi raziskavami razvoja možganov in pomena medosebnega stika pokazale, da je star pogled na človeka kot izoliranega posameznika napačen (Siegel 2016; Schore 2019; Wachtel 2010). Napačno pa je tudi gledanje na razvoj kot samoumeven in gensko določen. Odprlo se je spozna-

nje, da je prezrt in zanemarjen potencial mladostništva eden ključnih dejavnikov, ki napoveduje čustveno togost in slabše duševno zdravje v starosti (Cozolino 2008).

V drugem poglavju smo z opozarjanjem na vzporednice med teologijo papeža Frančiška in nevroznanstvenimi spoznanji o preoblikovanju možganov v obdobju mladostništva prišli do drugega odgovora na naše vprašanje: »Kaj bi se zgodilo, če bi mladostništvo začeli dojemati kot naš največji potencial?«. Gre za spoznanje, da nam znanstvena spoznanja o mladostnikih in o Bogu, ki je mlad, lahko pomagajo, da se od individualizma, krepitve institucij, moraliziranja in storilnosti usmerimo v kreativnost, povezovanje in sodelovanje ter neposredni odnos drug z drugim.

4. Medgeneracijsko povezovanje in sodelovanje

Raziskave zdravega staranja so močno zamajale staro razmišljanje, ki je tegobe starosti pripisovalo predvsem genskim in okoljskim dejavnikom, manj pa socialnim in odnosnim (Cozolino 2008). Če resno vzamemo dejstvo, da se možgani razvijajo neenakomerno in da je njihova temeljna struktura ter kvaliteta krogotokov, ki odločajo o njihovem staranju, odvisna zlasti od odnosov, v katerih ta razvoj poteka, potem je dokaj jasno, da težavni starostniki niso težavni, ker so stari, temveč zato, ker se skozi otroštvo in predvsem skozi mladostništvo njihovi možgani niso do konca razvili v funkcionalno in fleksibilno celoto. V odraslosti so bili tudi zato manj pripravljeni na rast v odnosih in so velikokrat ostajali ujeti v svojo nesrečnost ter polni tesnobe in strahu (Cozolino 2008). Niso se znali odpreti novemu, mlademu, tudi Božjemu – in so zato izkušali trpljenje, ki ni vodilo nikamor, možgane pa je ohranjalo okrnjene in prikrajšane za varnost, lepoto, veselje in povezanost. Taka ujetost tudi na telesni, organski ravni povzroča še dodatno škodo.

Lahko torej sklenemo, da je zatrta (mladostništvo, kjer mladostnik nima svobode razmišljanja, raziskovanja in čustvovanja) in neizkoriščena (mladostništvo, kjer mladostnik nima možnosti učenja, opore za sprejemanje izzivov, pomoči, da ne bi zapadel v odvisnost in zanemarjenost) mladost znanilka zagrenjene in nesrečne starosti. Mladostništvo je obdobje, ki se navzven ne kaže vedno lepo in polno, ima pa potencial, da ob pobudi, kakršna je ta papeža Frančiška, tudi v zahtevnih razmerah v relativno kratkem času življenje obrne v smer prave »mladosti«.

Zdaj zelo jasno vidimo, kako škodljivo je živeti sam, brez čustveno varnih in kvalitetnih odnosov – kako to uničuje delovanje možganov in poslabša staranje. Vidimo tudi, kako pomembno je v kar največji meri uresničiti potencial mladostništva. Hkrati pa se bolj zavedamo, kaj naj bi pomenilo tudi v starosti obdržati potencial mladosti – torej čustveno in miselno gibkost, socialne sposobnosti in modrost, radovednost, veselje do življenja.

Ljudje, ki si skozi svoje odraslo življenje niso zgradili socialne mreže, so se izogibali ljudi ali večino časa preživali v čustveno togem vzdušju, so bolj podvrženi starostni degeneraciji možganov in s tem najrazličnejšim duševnim boleznim. Mnoge raziskave zdravljenja denimo depresije pri starostnikih so pokazale, da so močnejše

kot zdravila delovale psihoterapevtske oblike pomoči, gibanje in druženje (Cozolino 2008; Rue idr. 2017). Prav tako je znano, da so bili vsaj del življenja poročeni starostniki bolj zdravi od neporočenih. Tudi kronična bolečina je prisotna predvsem pri tistih starostnikih, ki so bili žrtve otroške travme, travme v odnosih, ki so bili osamljeni in ki niso razvili svojega potenciala (Cozolino 2008; Sachs–Ericsson idr. 2017). Najugodnejši čas za razvoj tega potenciala pa je prav obdobje mladostništva.

Zato lahko poudarimo pomen skrbi za mladostnike, da bi lahko zares razvili svoje danosti in izoblikovali zdrave odrasle možgane, s tem pa tudi skrbi za bodoče starostnike, da ne bi ostali s čustveno napol razvitimi možgani – osamljeni in obupani, ker se nikoli niso naučili živeti v odnosih, razmišljati o svoji notranjosti in regulirati svojih čustvenih stanj. To so sposobnosti, ki jih v strukturo možganov vgradimo v mladostništvu – ali pa jih ne bomo imeli oziroma bodo prisotne v manj razviti in nepolno funkcionalni obliki.

4.1 Razvoj modrostnega mišljenja pri mladostnikih

Mladostnik za svoj razvoj potrebuje zdrave odrasle, da ob njih lahko začne razumeti svoje doživljanje, da začuti svojo notranjost, da prepoznava in regulira svoja čustvena stanja in se povezuje z vrstniki ter razvija kreativnost (Centa 2019). Mladostništvo je namreč čas najhitrejšega učenja, ki ga je škoda zamuditi. Mladi možgani so narejeni za to, da se učijo ter oblikujejo bogato in fleksibilno, čvrsto in hitro nevronske mreže, ki jih bo spremljala in se dopolnjevala skozi vse odraslo življenje in starost.

Pomembno je vedeti, da »mladosti« ne bomo ohranili tako, da bo »starost« nanjo pritiskala, pač pa tako, da ji bo dala varen in naklonjen prostor, da se ob njej razcveti, se razvije ter tako razširi tudi svet starosti.

Mnoge ugotovitve kažejo, da se »znanje, povezano z modrostjo, najbolj poveča v obdobju mladostništva in mlade odraslosti, torej med 14. in 20. letom« (Scheibe idr. 2011). Modrostno znanje je tisto, ki se integrira v vse plati doživljanja, v misli, čustva, odnose in spomin. Je torej znanje, ki je vezano na življenje, hkrati pa se odpira tudi v presežno, dopušča novo raziskovanje in uvide.

Za mladostnika, ki še nima integrirane povezave med čustvi in mislimi, zunanjim in notranjim doživljanjem, je izjemno boleče in zastrašujoče biti v stiku z odraslimi, ki so čustveno nepristni in neiskreni ter odraslimi, ki niso v stiku ne s seboj ne z drugimi. Lahko bi rekli z odraslimi, ki tega, kar govorijo, ne verjamejo in ne živijo. Sem sodi tudi podajanje znanja na nezainteresiran in mrtev način, kot obveznost (Cozolino 2013).

To mladostnike zmede, prestraši, razjezi in odvrne od odraslih. Mladostniki se namreč zelo upirajo rutinskemu, čustveno togemu in suhoparnemu ter zgolj faktografskemu znanju – ker hočejo vedeti, kaj je dejansko res, kaj je živo, kaj deluje in kaj je drugačno. V tem pogledu lahko rečemo, da iščejo modrost in tudi prepoznajo, kdo jim tako modrostno znanje lahko ponudi.

Mladost je zato obdobje intenzivnega iskanja odraslih sogovornikov, ki bi s svojo živostjo in modrostjo nagovorili prebujajoči se potencial mladih. Ki bi s svojo krea-

tivnostjo spodbudili njihov pogum in ambicijo, s svojo naklonjenostjo pomirili njihov strah in jim dali jasno čutiti, v čem je smisel njihove iniciative (Cozolino 2013).

4.2 Medgeneracijski odnosi kot dejavniki tveganja v razvoju mladostniškega potenciala

Kdaj se potencial mladostništva ne more razviti? Takrat, ko mlade namesto v pogumno rast v svobodi in kreativnosti na podlagi lastnih strahov vodimo v ubogljivost, podrejanje, pasivnost. Kako to vidimo? Starost/togost/institucija s svojimi strahovi in praznino duši potencial mladosti takrat, kadar jo namesto v pravo modrost z discipliniranjem peha v:

- storilnost;
- tekmovalnost;
- primerjanje, ki je jedro individualnosti.

Torej stran od živih odnosov, kreativnosti, novosti in sanj ter nove iniciative.

Sporočilo okrožnice *Bog je mlad* in še močnejše spodbude *Kristus živi* zato nagovarja vse odrasle, starše, vzgojitelje in seveda tudi institucije, naj začnejo svoje otroke in mlade z njihovo iniciativnostjo ljubiti, poslušati in resno upoštevati pobude, ob tem pa sprejmejo svojo starost – saj so spremembe in novosti vitalni del ohranjanja stabilnosti in varnosti.

Kadar smo poklicani, da pomagamo drugemu prepoznati njegovo življenjsko pot, moramo najprej znati poslušati in predvsem razviti občutljivost do ljudi. Senzitivnost se kaže v tem, da se res posvetimo vsakemu mlademu človeku posebej, da se obrnemo k njemu osebno in ga poslušamo z vsem srcem; da poslušamo dovolj dolgo, da lahko razločimo, od kod se napaja njegova iniciativa – iz strahu, ogroženosti ali iz poguma in pravega navdiha; in nenazadnje, da skušamo doumeti, kaj je globlje, pod vsemi besedami, vedenjem, doživljanjem – kaj se v tem mlademu človeku, ki je pred nami, dejansko dogaja (Frančiček 2019). Pomen takega notranjega poslušanja in iskanja globljega pomena spremlja celotno držo papeža Frančiška in spreminja klasično držo učenja.

Takole pravi o stari drži:

»Včasih smo v želji, da bi razvili popolno pastoralo mladih, Evangelij spremenili v dolgočasno, nesmiselno in nepriljavno zbirko pravil, zaznamovano z abstraktnimi idejami – iztrgano iz sveta in brez vsakega zagona. Taka mladinska pastorala se je povsem odtujila svetu in življenju mladih ljudi in se zaprla v ozke elite mladih kristjanov, ki se doživljajo kot drugačni, boljši, hkrati pa živijo v prazni in neproduktivni izolaciji. Če zavržemo plevel, zadušimo tudi vse tiste mladike, ki bi vzbrstele ne glede na svojo omejenost.« (50)

»Vsi mladi brez izjem so v srcu Boga in s tem v srcu Cerkve!« (50)

Mladostniki nujno potrebujejo zaupanje in spoštovanje odraslih, če hočejo najti svoj pravo poklicanost in se nanjo odzvati z vsem potencialom, ki ga nudi njihova mladost.

4.3 Sodelovanje med generacijami kot pogoj za razvoj mladostniškega potenciala

Kdaj se torej mladi ob starejših lahko polno razvijajo? Takrat, ko lahko občutijo njihovo brezpogojno naklonjenost in zanimanje zanje. Takrat, ko se ob pogledu na odrasle, starejše lahko oddahnejo, ko vidijo njihovo veselje, živost in modrost ter čustveno gibkost. To pa je za starejše lahko precejšen izziv, saj morajo odrasli možgani te sposobnosti v svojih medosebnih odnosih gojiti – niso samoumevne.

»Starševstvo in vzgojne strategije se dostikrat osredotočajo na večanje in spodbujanje kognitivnih procesov, zatirajo pa telesna občutja in impulze gibanja. Rezultat je kortikocentrična orientacija, pri kateri poudarjamo miselne procese od zgoraj navzdol in zanemarjamo občutja, ki prihajajo iz telesa navzgor. Na različne načine naša kultura, vključno z izobraževalnimi in verskimi institucijami, eksplicitno podreja telesne občutke višjim miselnim procesom.« (Porges 2017) Zato je tako pomembno, pravijo raziskovalci, da se znova obrnemo k tistim aktivnostim, ki potencial mladostništva hranijo najmočnejše (National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine 2019). Tako znanost kot papež Frančišek v svoji spodbudi navajata dejavnosti, ki so močno čustveno zaznamovane. Poglejmo, kaj pravi papež Frančišek (2019):

»Prijateljstvo in pogovori v bolj ali manj strukturiranih skupinah krepijo socialne vezi in odnosne spretnosti med mladimi v varnem okolju, kjer jih nihče ne obsoja in analizira. Izkušnja skupine je tudi močan vir za krepitev vere, medsebojne pomoči. Mladi so sposobni voditi druge mlade k veri in razviti pristno apostolsko držo med svojimi prijatelji.« (46)

Še bolj pomenljiva je njegova naslednja misel, ki jo zadnje raziskave sodobne nevroznanosti potrjujejo vse bolj: poudarja pomen glasbe in petja za razvoj mladostnikov (Erzar idr. 2019). Govori o tem, da je glasba še posebej pomembna, saj odpira dejanski prostor, v katerem se mladi nahajajo. »Glasba tako kot jezik in kultura prebujata čustva in oblikuje identiteto. Jezik glasbe zato predstavlja posebej pomemben vir pastorage, saj je povezan tudi z liturgijo in njenim prenavljanjem. Petje je za mlade močna spodbuda in tolažba na poti skozi življenje. Kot pravi sv. Avguštin: Poj in nadaljuj svojo pot. Ne postani len, ampak poj, da bo ta pot postala prijetnejša. Poj, a pojdi naprej /.../ Če boš napredoval, boš nadaljeval svoje potovanje, a preveri, da je tvoj napredek v kreposti in pravi veri in življenju. Poj torej in hodi naprej.« (Frančišek 2019, 47)

To je precej drugače, kot če bi mladost in mlade razumeli zgolj skozi oči pravil in zahtev ter ustreznosti zunanjega vedênja (Cozolino 2013). Če hočemo zares razumeti, kaj konkretno in v globini pomeni taka drža do mladostnikov, moramo torej združiti tako znanstvena spoznanja o razvoju mladostnikovih možganov kot

tudi razumevanje njegove duhovne dinamike (Globokar 2019). Duhovno namreč ni nečustveno, nekonkretno niti ne neodnosno, ampak se pri mladih najlepše kaže prav zato, ker so tako ranljivi in se njihova notranja dinamika neposredno odraža v njihovem vedênju skozi porajajočo se sposobnost spoznavanja svoje notranjosti, gradnje odnosov ter oblikovanja čustvene regulacije in miselne strukture.

Tretji odgovor na naše vprašanje »Kako bi bilo, če bi mladostništvo zares začeli dojemati kot največji čustveni, socialni, miselni in kreativni potencial, ki ga imamo?« je torej: Razumeli bi, zakaj je toliko nesrečnih starostnikov, ki jim možgani ne delujejo več, se ne znajo povezati med seboj, so kronično osamljeni in brez perspektive – in zakaj tudi Cerkev, če ne vključi potenciala mladih, lahko hitro »ostari« na tak »mrtev« način.

5. Sklep

Pokazali smo, kakšna znanstvena širina in duhovno bogastvo se pred nami odpre, če se zares posvetimo razmišljanju o mladosti ter ob tem konkretnemu razumevanju mladostnikov.

»Modrost čustev, ki se ne kupujejo in ne prodajajo, je najboljša dota, ki jo daje družina. Prav v družini naj bi se naučili razvijati se v vzdušju čustvene modrosti. Tam se naučimo slovnice čustev, drugje težje. In prav to je jezik skozi katerega se daje Bog razumeti marsikomur. In prav to je jezik, skozi katerega se daje Bog razumeti vsakomur.« (Papež Frančišek, splošna avdienca)

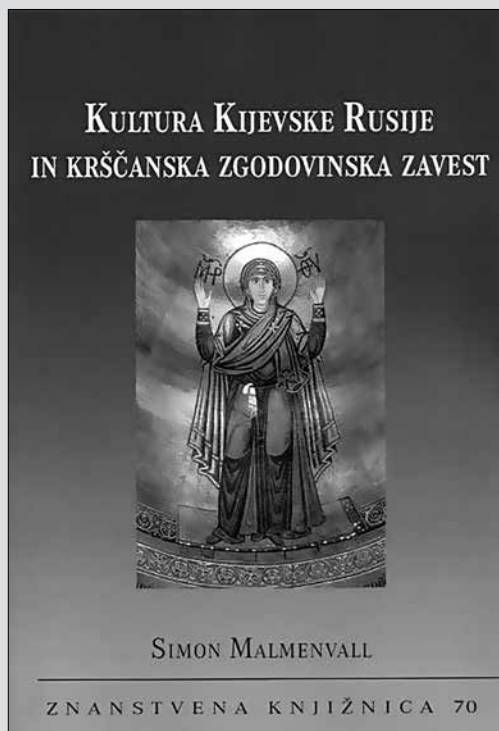
Pritrjuje mu tudi sodobna znanost. »Če ravnamo premišljeno, lahko otrokom pomagamo vzpostaviti integracijo, dajemo jim varnost, ko se začnejo odmikati od nas in vstopajo v svet mladostništva, saj bodo od nas prevzeli najboljše namere in povezave, ki jim jih lahko ponudimo. To je naš dar otrokom in dar samim sebi /.../ Naklonjenost in sočutje sta vidni zunanji znamenji notranje integracije.« (Siegel 2013)

Premik, ki sta ga naredili tako znanost kot tudi Cerkev, je ogromen in prinaša veliko upanja, da bomo ob mladih in z mladimi lahko končno presegli strahove in toga pojmovanja, ki so bremenila tako znanost kot tudi cerkvene institucije. Stoletja so se družbe čudile, vzdihovale in odkimavale z glavo ob tem, ko so gledale propad svojih Romeov in Julij ali hitro smrt svojih golobradih vojakov, njihovo mladostniško norost, neučakanost in impulzivnost, kasneje tudi droge in rock n'roll, piercinge in prometne nesreče – ne da bi se zavedale, da gledajo v nespametnem umiranju mladih svojo prezgodnjo smrt. Smrt svoje opore, modrosti, ljubezni in naklonjenosti do te iste mladine. Svoj pravi obraz. Danes smo spet točno na tej točki, ko lahko čustveno in duhovno smrt odložimo le, če premagamo strah pred mladimi in jih objamemo v zaupanju v boljšo prihodnost.

Reference

- Blum, Kenneth, Marcelo Febo, David E. Smith, A. Kenison Roy III, Zsolt Demetrovics, Frans J. Cronjé, John Femino, Gozde Agan, James L. Fratantonio, Subhash C. Pandey, Rajendra D. Badgaiyan in Mark S. Gold. 2015. Neurogenetic and epigenetic correlates of adolescent predisposition to and risk for addictive behaviors as a function of prefrontal cortex dysregulation. *Journal of child and adolescent psychopharmacology* 25, št. 4:286–292. <https://doi.org/10.1089/cap.2014.0146>
- Centa, Mateja. 2019. Umetnost življenja in kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:425–439. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/centa>
- Cozolino, Louis. 2008. *The health aging brain: Sustaining attachment; Attaining wisdom*. New York: Norton.
- . 2013. *The social neuroscience of education*. New York: Norton.
- Dahl, Ronald. 2015. The developmental neuroscience of adolescence: revisiting, refining, and extending seminal models. *Developmental cognitive neuroscience* 17:101–102. <https://doi.org/10.1016/j.dcn.2015.12.016>
- Erzar, Marko, Klara Hrovat, Zarja Klun, Maja Maraž, Kristjan Mihelič in Drago Švajcar. 2019. Aktivno ustvarjanje glasbe kot način za zmanjševanje socialne anksioznosti mladostnikov – pilotska raziskava. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:237–252. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/erzar2>
- Erzar, Tomaž. 2007. The relationship between science and faith in psychology, psychoanalysis, and psychotherapy: towards a better understanding of human relationships. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur., *On cultivating faith and science: reflections on two key topics of modern ethics*, 253–261. Münster: Lit Verlag.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Kompan Erzar. 2011. *Teorija navezanosti*. Ljubljana: Mohorjeva družba.
- Frančišek. 2018. *Bog je mlad*. Ljubljana: Založba Družina.
- . 2019. *Christus Vivit*. Vatikan: Casa Editrice Vaticana.
- Globokar, Roman. 2019. *Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi*. Znanstvena knjižnica 69. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kompan Erzar, Katarina. 2019. *Družina, vezi treh generacij*. Ljubljana: Družina
- Kompan Erzar, Katarina, in Tomaž Erzar. 2011. Čustvena povezanost in notranje življenje. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 3:457–462.
- National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine. 2019. *The promise of adolescence: Realizing opportunity for all youth*. Washington, DC: The National Academies Press.
- Pfeifer, Jennifer H., in Nicholas Allen. 2015. The audacity of specificity: moving adolescent developmental science towards more powerful scientific paradigms and translatable models. *Developmental cognitive neuroscience* 17:131–137.
- Porges, Stephen. 2017. *The pocket guide to the Polyvagal theory: The transformative power of feeling safe*. New York: Norton.
- Rudolph, Marc D., Oscar Miranda-Domínguez, Alexandra O. Cohen, Kaitlyn Breiner, Laurence Steinberg, Richard J. Bonnie, Elisabeth S. Scott, Kim Taylor-Thompson, Jason Chein, Karla C. Fettich, Jenifer A. Richeson, Danielle V. Dellarco, Adriana Galván in Betty Jo Casey. 2017. At risk of being risky: The relationship between »brain age« under emotional states and risk preference. *Developmental cognitive neuroscience* 24:93–106.
- Rue, Patrick, J., Amanda R. McGovern, Dimitris N. Kiosses in Jo Anne Sirey. 2017. Advances in psychotherapy for depressed older adults. *Curr psychiatry rep.* 19:57–71.
- Rupnik, Marko. 2018a. *Po duhu, duhovna teologija, pot papeža Frančiška*. Ljubljana: Družina.
- . 2018b. Teologi s cerkvijo papeža Frančiška. *Družina* 67, 14. januar.
- Sachs-Ericsson, Natalie, J., Julia Sheffler, Ian H. Stanley, Jennifer R. Piazza in Kristopher J. Preacher. 2017. When emotional pain becomes physical: Adverse childhood experiences, pain, and the role of mood and anxiety disorders. *Journal of clinical psychology* 73, št. 10:1403–1428.
- Scheibe, Susanne, Ute Kunzmann in Paul Baltes. 2011. New territories of positive life-span development: Wisdom and life longings. V: Charles R. Snyder in Shane J. Lopez, ur. *The Oxford handbook of positive psychology*, 171–183. Oxford: Oxford University Press.
- Schore, Allan. 2019. *The development of the unconscious mind*. New York: Norton.
- Siegel, Daniel J. 2004. *Parenting from the inside out*. New York: Penguin.
- . 2012. *The developing mind*. New York: Guilford.
- . 2013. *Brainstorm, the power and purpose of teenage brain*. New York: Penguin.
- . 2016. *Mind: A journey to the heart of being human*. New York: Norton.

- Simonič, Barbara.** 2018. Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in pastoralni. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:209–218.
- Slatinek, Stanislav.** 2019. »Pastorala v spreobrnjenju« papeža Frančiška in izzivi za prenovno Cerkev v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1063–1073.
- Wachtel, Paul.** 2010. One-person and two-person conceptions of attachment and their implications for psychoanalytic thought. *International journal of psycho-analysis* 91, št. 3:561–581.
- Wahlstrom, Dustin, Paul Collins, Tonya White in Monica Luciana.** 2010. Developmental changes in dopamine neurotransmission in adolescence: Behavioral implications and issues in assessment. *Brain and cognition* 72, št. 1:146–159.
- Walker, Elaine F., Zainab Sabuwalla in Rebecca Huot.** 2004. Pubertal neuromaturation, stress sensitivity, and psychopathology. *Development and psychopathology* 16, št. 4:807–824.



Simon Malmenvall
**Kultura Kijevske Rusije
in krščanska zgodovinska zavest**

Monografija spada v okvir kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Gre za prvo celovito osvetlitev oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije (najstarejše vzhodnoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem) v slovenskemu znanstvenemu prostoru. Pri tem je posebna pozornost namenjena proučitvi zgodovinske zavesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske psvetne in cerkvene elite v času neposredno po uradnem sprejetju krščanske vere. Poglavitni del monografije se posveča štirim zgodovinsko-religijskim narativnim virom, sestavljenim med sredino 11. in sredino 12. stoletja: pridigi Beseda o postavi in milosti, letopisu Pripoved o minulih letih, hagiografiji Branje o Borisu in Glebu in potopisu Življenje in romanje Danijela.

Ljubljana: TEOF, 2019. 313 str. ISBN 978-961-6844-82-6, 11€.

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

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

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 23—35

Besedilo prejeto/Received:02/2020; sprejeto/Accepted:05/2020

UDK/UDC: 165:111

DOI: 10.34291/BV2020/01/Sijakovic



Bogoljub Šijaković

Logos and Agnoscology: Fragments for a Theory of Non-Knowledge

Logos in nespoznavno: drobci za teorijo ne-spoznanja

Abstract: The author's point of departure is the Hellenic idea of logos, which contains the presupposition of meaningfulness in the ontological, epistemological, and semantic fields. Still, in various spheres we come to face the fact that certain existentially important kinds of knowledge remain inaccessible, not only as a riddle which (we may) unriddle, but also as a mystery which remains such even when revealed. Not only does the lack of knowledge exist as a motif and origin of knowledge, but principled unknowability exists as well: especially in the encounter with transcendence, in the experience of limit-situations, in mystical unknowing (which is a kind of knowing), in the experience wherein meaning is revealed, in the event of existential truth. The human being possesses awareness regarding that which surpasses it, and has a need to express the inexpressible, to know the unknowable. In such a case, our non-knowing is not an occasion for scepticism and agnosticism. Rather, non-knowing (as experiential metaphysics) becomes a kind of knowledge, a moment thereof. We face contingency, namely the uncontrollability of the conditions of our life, and we have a need to introduce meaning in order to overcome contingency. But, how do we overcome situations which defy meaning? Is it also possible to formulate a theory regarding the unknowable?

Key words: logos, meaningfulness, rationality, logic, scientific knowledge, mystical knowledge, existential truth, the apophatic, transcendence, mystery

Povzetek: Avtorjevo izhodišče je grška ideja o logosu, ki vsebuje predpostavke glede smisla na ontološkem, na epistemološkem in na semantičnem polju. Kljub temu se na različnih področjih spopadamo z dejstvom, da nekatere eksistencialno pomembne vrste spoznanja ostajajo nedosegljive, ne zgolj kot uganke, ki jih (lahko) razrešimo, temveč tudi kot skrivnosti, ki celo ob svojem razkritju ostajajo skrivnosti. Pomanjkanje spoznanja ni zgolj razlog in izvor za doseganje spoznanja, saj obstaja tudi nespoznavno, ki je takšno v svojem temelju: to velja zlasti pri srečevanju s transcenco, pri izkustvu mejnih fenomenov, pri mišičnem nespoznanju (ki je nekakšna oblika spoznanja), pri izkustvu, skozi ka-

tero se razkriva pomen nečesa, pri dogodku eksistencialne resnice. Človeško bitje se zaveda tega, kar ga presega, in ima potrebo, da izraža neizrazljivo, da spoznava nespoznavno. Tedaj naše ne-spoznanje ni priložnost za skepticizem in agnosticizem. Nasprotno, ne-spoznanje (kot izkustvena metafizika) postane svojevrstno spoznanje, njegov trenutek. Spopadamo se s kontingenco, to je: z možnostmi našega življenja, nad katerimi nimamo nadzora, in čutimo potrebo po vzpostavljanju smisla, da bi kontingenco premagali. Toda kako lahko premagamo stanja, ki se izmikajo smislu? Ali je mogoče oblikovati teorijo o nespoznavnem?

Ključne besede: logos, smisel, racionalnost, logika, znanstveno spoznanje, mistično spoznanje, eksistencialna resnica, apofatičnost, transcendenca, skrivnost

1. Greek and Christian logos

Our entire activity, particularly our knowledge, moral acts, and artistic creativity, rests on the presupposition of meaningfulness. This presupposition of meaningfulness is so solid (as it were, it is a characteristic of life) that we could not envisage some contrary presupposition. Meaninglessness irritates us precisely because we presuppose meaningfulness as a condition of life-important orientability in the world of existence. Our complex knowledge about reality tells us it is meaningful, be it according to its nature and structure (»in itself«) or be it according to our knowledge, as known by us.

The complex rationality (meaningfulness) contained in language, thought and reality, including their multifarious connections, was expressed by the Hellenes through the concept of *logos* (λόγος).¹ For Heraclitus the logos signifies both the principle of the law-governed structure of the cosmos (as such it is omnipresent in the multifariousness of the phenomenal) and the capacity of the soul through which the logos structure of things is known (as such, it is universally valid for the understanding of things, and is characterized by self-augmentation). In Parmenides this connection between the ontic and epistemic aspect of logos is contained in the equalization of the verbs *to be* (εἶναι), *to think* (νοεῖν) and *to speak* (λέγειν). Otherwise, for Parmenides logos signifies reasoning about that which is. The sophists sever the objective-subjective character of logos, reducing it to speech and proof as a manifestation of correct reason (ὀρθὸς λόγος). For Socrates, according to Plato, logos is the laying-out of reasons for a certain proposition. In the same way Plato understands logos as the necessary condition for knowledge, and, against uncertain empirical exploration, posits conceptual and dialectical investigation as a »flight into logoi [concepts]« (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα – *Phaidon* 99e). However, Plato reconnects logos to reality, for he comprehends it as a concept which formulates true being, as logos about something (λόγος τινός), i.e. as thought which is capable of listing reasons and of giving

¹ The noun *logos* (λόγος), derived from the verb *lego/legein* (λέγω, λέγειν – to pick, collect, count, to add; to converse, to speak, to discern), signifies: word, speech, statement, proof, explanation, concept, reason, calculus, sum, measure, proportion.

account (λόγον διδόναι). For Aristotle logos is a concept, definition and conclusion, as well as a propositional statement (λόγος ἀποφαντικός) which expresses something about something (τί κατὰ τινός) and therefore may be true or false. And since thought through logos raises a thing into a concept, thought and expression are held in unity. The determination of man as a being which possesses logos (ζῶον λόγον ἔχων), namely the capacity of discernment between good and evil, allows Aristotle to bind it with man's capacity to build a political community (πολιτικὸν ζῶον) on the bases of moral and law (*Politica* I 2. 1253^a). The Stoics understand the logos as a divine cosmic force which through the logos seeds (λόγοι σπερματικοί) necessarily causes passive matter to become an intelligent world structure, whereas the individual logos (both as inner reason, ἐνδιάθετος λόγος, and as expressed speech, προφορικός λόγος), both in terms of knowledge and moral behaviour, needs to harmonize with this universal logos: hence the logos is a structural moment of unity of logic, physics, and ethics. For Plotinus logos is a creative force through which the soul (as emanation of mind, νοῦς) gives structure and form to matter, and makes reality intelligent.

Platonic-Stoic and Hebraic elements are united by Philo of Alexandria, according to whom the eternal logos is the transcendent mediator between God and the real world (where platonic ideas become God's thoughts for creation), and, as divine logos, it is immanent in the human mind. According to the Gospel of John (with reliance not only on Hellenic but also Hebrew comparisons: the Old Testament *dabar*, the targum *Memra*, the wisdom literature) the Logos is God's revealed, creative and incarnate Word (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Jn. 1:14) as the Son of God Jesus Christ who became man and appeared amongst men. In this manner, Justin the Philosopher understands the Logos as Christ (who is the wisdom of God), as logos in all that is created and as the seed logos in the human mind through which truth is known. It is similar with Clement of Alexandria for whom the incarnation of the Logos signifies the immanence of God in the world, which is what Origenes asserts as well. The teaching of the Council in Nicaea that Christ as incarnate divine Logos is consubstantial (ὁμοούσιος) to the Father not only removed Arianism but laid the foundation for Christology and affirmed the Christian understanding of God as the Holy Trinity. At the same time it became the referential frame for the doctrine of the holy fathers regarding the Logos (e.g. St. Maximus the Confessor, St. Gregory Palamas) and for the entire subsequent theology. Christianity did endorse both mentioned most important aspects of the Hellenic idea of logos – the theoretical and the practical. In theoretical philosophy and science, logical reason is the one which accepts the existence and validity of only that for which proof may be given (λόγον διδόναι). Not only is logos found in our cognitive powers (*epistemology*) but it is found in the structure of reality as well (*ontology*). Hence, the one who knows and what is known are understood in unity. In practical philosophy, logos as reason is the one which has the ability to discern between good and evil: the moral sense (*ethics*) which is the condition for the building of the polis, the community founded on moral and legal norms (*politics*). However, the Christian teaching about the incarnation brings a new and ennobling meaning of logos: The Logos of love and sacrifice for the other.

The filiation of Platonic, Stoic, and Christian elements of the teaching about logos characterizes the whole of European philosophy and culminates in Hegel's *panlogism* (logos is the rationality of what is, it is the world reason and absolute spirit). Contrary to that, in modern philosophy of logic the logical is understood as technical correctness in inferring and as exactness. The idea of logos in Russian philosophy is prominently developed by V. F. Ern and P. A. Florensky. The modern reduction of logos to speech, reason, and calculus is criticized from different positions by Husserl, Heidegger, the critical theory of society (Horkheimer, Adorno, Marcuse), poststructuralism, and postmodernism (critique of logocentrism: Lacan, Derrida, Foucault).

In the idea of logos, the sublimation comes to pass of the encounter of philosophical-scientific rationality (which contains the presupposition of immanent logosness, i.e. meaningfulness of the whole of creation and complementary logosness of human knowledge, art creation, and moral action) with Christian belief in the transcendent Logos of love and sacrifice: an encounter which even today, beyond the limits of utilitarian and instrumental reason, offers the possibility of a responsible rationality (logosness, *slovesnost*) salvifically committed to goodness and justice. In opposition to instrumental rationality as logos of violence, which threatens us with a return to barbarism, where the only universal language is force, we need to rehabilitate all aspects of logos and refuse its reduction to *ratio*. We need a rationality which will be not only of the order of zero, namely an extended instinct of self-preservation, which will be interested not only in profit but also in goodness, not only in lawfulness but also in justice. The problem is that contemporary culture forgets both Socrates and Christ. It forgets, namely, that truth and knowledge are tied to virtue (thus they have an ethical aspect, not only a utilitarian one), and that only that community survives which deposits holiness in its foundations. This means that the civilization which forgets Socrates (reduced to scientific knowledge) may be of the same type as the society which pacifies its conscience by forgetting Christ (salvation as the purpose of knowledge).

2. Rationality and unknowability

Rationality and scientific knowledge have shown their limitations. Looking from a theoretical perspective, science holds a monopoly over reality: only one reality exists, and it is described and explained by sciences. This standpoint produces belief in the omnipotence and absolute authority of science. Looking from a practical perspective, science is evaluated according to its applicability: according to the measure in which scientific knowledge can make us masters and owners of nature. Into the foundations of such a status of science modern rationality was laid (an ethically neutral capacity of adaptation for survival and domination), becoming a new mythology. Idolatry and totalitarianism, autism and solipsism, self-sufficiency and self-verification – these became the main characteristics of the

rationality of the new era. Rationality proclaimed itself to be an instance which legitimizes everything else yet, at the same time, refuses to prove its own legitimacy. Neither does science exhaust the limits of human knowledge nor do the limits of science exhaust the limits of our existence. Since religion (like art) steps over the limits of human knowledge, and therefore contains the possibility of expanding the limits of human knowledge and likewise the possibility of realization of human existence, it is timely and necessary to rehabilitate religiousness in the domain of critique of scientific rationality as well (statements of religious experience must be recognized as having evident epistemic status, since they bring forth knowledge which cannot be obtained in any other way), and in regard to questions of valuative self-regulation of the society (fundamental values of the community abide in the moral and religious spheres, hence faith and ethics traditions are socially obligatory).

The scientific and religious relations towards reality do not exclude one another. However, they need to mutually support and complement each other. This is contained in the phenomenon of wonder. When Plato (*Theaitetos* 155d) and Aristotle (*Metaph.* A 2. 982^b 12–18) find the origin of philosophy in wonder (τὸ θαυμάζειν), they have in mind the thematization of the divine in the becoming of philosophy. This is not merely scientific inquisitiveness (underlined by Aristotle in the first sentence of the *Metaphysics*: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει – »all men naturally desire knowledge«, *Metaph.* A 1. 980^a 21), for it relates to inspiredness by the miracle (θαῦμα) which, as a divine phenomenon, is inexplicable by natural causality. This wonderment before the divine miracle represents not only a psychological motivation but also a problem impulse for philosophical thought. Wonder has for its object both riddle and mystery as two types of relation towards reality and the lifeworld. The riddle symbolizes the scientific unriddling of reality (the world as riddle is the object matter of many sciences), and the mystery which is revealed and gifted to us symbolizes our religiosity and our capacity for creating art. The foundational structure of reality, the essential structure of all (»nature«), is not something hidden but »likes to conceal herself« (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ), as Heraclitus says (Themistios, *Or.* 5 p. 69B [DK 22 B 123]). We discover the structure of reality as a riddle which needs to be unriddled. The riddle enables unriddling as the discovery of meaning. The riddle of the world (*Welträtsel*) enables the meaning of the world (which we do not receive in a prepared finished state) to be obtained by unriddling through the labour of knowing and interpreting and thus to understand the world. The presupposition of meaningfulness is affirmed by Heraclitus on the phenomenal and essential plane: »the unapparent harmony is stronger than the apparent one« (ἄρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων – DK 22 B 54 [= Hippol. IX 9. 5]).

According to Wittgenstein (1922) »the world is the totality of facts, not of things« (1.1: *Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge*), and »the facts in logical space are the world« (1.13: *Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt*). Therefore, a riddle doesn't exist without unriddling: »For an answer which cannot be expressed the question too cannot be expressed. The riddle does

not exist. If a question can be put at all, then it can also be answered.« (6.5: *Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. Das Rätsel gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so kann sie auch beantwortet werden*) All (scientific) problems exist as questions and answers under the presupposition of meaningfulness. Namely, everything we can speak about is determined by logically ordered language, and »whereof one cannot speak, thereof one must be silent« (7: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*), because: »There is indeed the inexpressible. This shows itself; it is the mystical.« (6.522: *Es gibt allerding's Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*) Regarding this encounter of logic and the mystical, Wittgenstein feels that »even if all possible scientific questions be answered, the problems of life have still not been touched at all« (6.52: *Wir fühlen, dass selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind*). In certain situations, and conditions, we come to face the realization that precisely the knowledge which concerns us as such is inaccessible: knowledge which relates to essential existential questions, which touch us intimately.

Wonder springs forth from the impossibility to explain something by recurring to what we know. Therefore, it reflects the awareness of ignorance as a motivating origin of knowledge. When our ignorance is principled, then it, too, becomes an object of knowledge: *docta ignorantia* – be it as awareness of the limitedness of our own knowledge, be it as a way of knowing the unknowable. Not only does unknowing as motif and origin of knowledge exist, but principled unknowing exists as well. Especially in the encounter with the transcendent, in the experience of limit-situations, in mystical non-knowledge (which is a kind of knowledge), in an event which reveals meaning to us, in the event of existential truth. To an extent knowledge and non-knowledge relate mutually as sound and silence. Man has the ability not only to speak and listen to the speech of the other, but also the ability to »hear« silence (Muldoon 1996). Alongside, silence isn't merely an opposition to sound. Silence contains meaningful openness originating from its depth which we experience in anticipation of meaning. We hear silence under the presupposition of its meaningfulness. Such silence is a matter of our experience, not merely an objective fact of non-existence of sound. In this sense, we hear/listen to silence intentionally. For example, next to the metaphors and metaphysics of light, Christianity has specially developed the metaphors of listening and listening to (Blumenberg 1957). Like the sound makes the existence of silence clearer, so does knowledge refer to non-knowledge: knowledge is the »grabbing-away« from non-knowledge. On the plane of ontology, this epistemic analogy has the meaning of the relation of being and non-being. Non-being (i.e. nothing) is not only an ontic (i.e. meontic) fact of non-existence of being (as claims already Parmenides and discusses Plato in the *Sophist*), and it is not only a postulation of speculative reason (the fruitfulness of which is catered for by Hegel in the *Science of Logic*), but nothing can be the object of our experience as well (we experience nothing in anxiety) (Heidegger 1929). Nothing(ness) really exists in the moment

when it engulfs us. Similarly, evil (even though in the metaphysical sense it has a meontic character, that it is nothing: hence evil represents an intrusion into ontology, an ontological usurpation) exists as an everyday givenness. Man can introduce it from nothingness into existence and conferring it with astounding power of destruction. In the encounter with evil reason collides with the impenetrable membrane of meaninglessness and absurdity of evil (evil exists but it should not exist: the existence of evil is absurd). Hence, this conceptual elusiveness of evil is the reason why religion and art more successfully grasp evil than theory. Evil and suffering allow us to experience absurdity in an immediate way, which we cannot fully comprehend and explain. Evil and absurdity oppose our presupposition of meaningfulness.

Man has the awareness of that which surpasses him, and has the need to express the inexpressible, to know the unknowable. Then our unknowing is not an occasion for scepticism and agnosticism. Rather, unknowing (as experiential metaphysics) becomes a kind of knowing, a moment thereof. Mysticism and apophaticism speak of that in the manner of paradox (Šijaković 2013, 112–125). This paradox has three mutually interrelated levels: the ontological (which speaks about transcendence), the epistemological (about unknowability), and the linguistic (about inexpressibility). God, says Dionysius Pseudo-Areopagite, is »above all existence and knowledge« (ὕπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν – MT I 1, PG 3, 997B–1000A), He is »the One above all« (ὁ πάντων ἐπέκεινα – MT I 3, PG 3, 1000C and 1001A), He is »supra-essential/supra-existent« (ὑπερούσιος – MT II, PG 3, 1025A). Regarding this ontic pre-eminence, John Damascene says (*An Exact Exposition of the Orthodox Faith*): »God is not something amongst existent beings, not because He does not exist at all, but because He transcends all existent beings (ὕπὲρ πάντα ὄντα), transcending even being itself (ὕπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι).« (*De fide orth.* I 4, PG 94, 800B) Similarly, Dionysius regarding God, who is no determinate »what«, says He is Nothing (αὐτὸ δὲ μὴ ὄν). Nicholas of Cusa amplifies: God is »the Nothing of Nothing itself« (*nihil ipsius nihil*), »Nothing in Nothing« (*nihil in nihilo*).² Every determination of God is a reason to negate that determination. In order to negate all affirmative concepts about God we first need to presuppose them. From the ontological paradox the epistemological one follows suit: we know God as the One who is unknowable. This unknowability in principle is the consequence of ontological transcendence: about God there is no speech nor thought because He is supra-essentially/supra-existentially (ὑπερουσίως) above all, claims Dionysius (MT I 3, PG 3, 1000C). God is »the One above seeing and knowing« (ὁ ὑπὲρ θεῶν καὶ γνῶσιν – MT II, PG 3, 1025A), »the One perfectly unknowable« (ὁ παντελῶς ἄγνωστος – MT I 3, PG 3, 1001A). God who wholly transcends the sphere of the ontical is perfectly unknowable in the sense that his essence is inaccessible to categorial understanding: He is on the other side of categoriality. The way to know God, therefore, is precisely his unknowability. Consequently, the way of god-knowing is knowing by way of unknowing – γνῶσις δι’ ἀγνωσίας (DN VI 3, PG

² »Propositionum de virtute ipsius non aliud septima.« (Nicolas Cusanus 1944, 61)

3, 872A). Then we are left to cognize our ignorance (*scire nos ignorare*), to attain learned ignorance (*doctam ignorantiam*), to be most learned (*doctissimus*) in ignorance, »and the more learned one will be, the more he knows that he does not know« (*Et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem*) – this is the insight of Nicholas of Cusa (*De docta ignorantia*, Liber I, cap. I 4.12–17). On the linguistic plane, mystical experience is the communication with transcendence: communication with the wholly Other. Such an experience is communicable through a wholly different language. This is a language, therefore, which is not language anymore. The inexpressibility of such experience is a consequence of God's transcendence and unknowability. In »supra-intellectual darkness« wordlessness (ἄλογία) and thoughtlessness (ἀνοησία) reign, claims Dionysius (MT III, PG 3, 1033C). God is nameless (ἄνώνυμος) and supra-named (ὑπερώνυμος).³ He is inexpressible and ineffable. Accordingly, mysticism speaks of that which allows no speech. Mystical paradox is the attempt to formulate the cognisance of absolute transcendence and otherness (to think as unthinkable that which is unthinkable in itself): to describe the nature of communication with the wholly Other (to express as ineffable that which is ineffable in itself). This experience reveals the wholly Other as the One-who-cannot-be-known-in-knowledge, namely as the One-who-is-known-only-in-non-knowledge. Paradox, however, is not only an expressive means of religious language. Mystical discourse endeavours to introduce incommunicability into communication. The intention of mystical discourse, consequently, is paradoxical itself. Since mystical paradox is an attempt to render a religious experience as communicable, then mysticism expands the field of the transparent and inter-subjective. Paradox is a logical provocation, equally, for logic. However, paradox is not an epistemological blockade or a subversive obstacle which disables logical thought. Similarly, mysticism is not a strategy of non-transparency. Paradox is a reaction to all of that. It is a reaction which desires to move the borders of thought and solicit a redefining of basic concepts. Mystical paradox strives to introduce the presupposition of meaningfulness into the space of the unknowable and ungraspable, inexpressible and ineffable. It aims to understand unknowing (ἄγνωσία) as a kind of knowing and to solicit a theory of non-knowledge, agnosiology.

3. Contingency, religion, anthropodicy

There are insights of experience, experiential-cognitive acts, which are unique and unrepeatable, in which something truly important for us comes to pass: the event of existential truth. It is then that we understand that searching for »essence« (e.g. of love, friendship, life, meaning) is not supreme, but that precedence should be given to the experience within which mystery is revealed to us. Then consciousness about that which transcends us becomes a fact of empirical me-

³ DN I 6, PG 3, 596A; I 7, PG 3, 596C; VII 1, PG 3, 865C: ἄνώνυμος; I 5, PG 3, 593B; I 7, PG 3, 597A; I 8, PG 3, 597A; XIII 3, PG 3, 981A: ὑπερώνυμος. – Cf. Gombocz 2015.

taphysics. It is very important in many areas of life to retain openness towards religious experience, the experience of proximity of what is remote, the experience of touching the incomprehensible. In religious experience (and in creation of art) Mystery is revealed and it remains a mystery even when revealed. We have a need to utter judgement about that, although we do know mystery is ineffable. This is similar to love poetry which speaks about the unspeakable. Religious experience opens the possibility of a different knowledge and understanding of reality, namely of existential knowledge different from the factual, object-bound, scientific knowledge in which reason limits itself to positivistic reason. In scientific knowledge man posits himself as the owner of knowledge, as a master of truth. Such a standpoint, however, makes another kind of truth retreat from him: a different and more important truth, which cannot be mastered, to which we need to open-up, which we need to receive, so that it could master us. The text of the New Testament (Heb 11,3) has an adequate phrase for this: πίστει νοοῦμεν – »by faith we understand«, by faith we know and comprehend. At hand we have »faith seeking understanding« (*fides quaerens intellectum*). As Anselm of Canterbury grasps: »I do not seek to understand in order that I may believe, but rather, I believe in order that I may understand. For this also I believe that unless I believed, I should not understand [Is 7,9].« (*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam.* – *Prologion*, cap. I)

Our complex and dynamical identity is constituted in circumstances which we do not decide and which we cannot fully influence (we do not choose the origin, nation, language, era to which we belong). Essential elements of our identity are not at our disposal. For this reason, we cannot fully dispose of our lives as we wish (Lübbe 2004, 144–160). What happens (*contingit*) in our life, what touches and engulfs us, characterizes contingency (as the modal attribute of that which may but needn't necessarily be, which is neither impossible nor necessary). We face the inevitability of contingency. We have the experience of irrevocable contingency (life conditions which are not in our command), the experience of uncontrollability of the conditions of our life. We are not determined by the past only. The future, too, as a challenge of contingency, remains determinant and important for our self-understanding. Standing before the future we receive the experience of contingency through the experientiality of anxiety and worry: through the experience that happiness is not distributed justly, and that justice is not present deservedly. Due to life circumstances, we may falter and fall into desperation and hopelessness. Then we are left without orientation in the lifeworld. Contrarily, concerning the experience of contingency, we may react by giving meaning to conditions of life outside our control and/or by simply accepting what is beyond the power of our deciding and anticipating. It is precisely religion that enables us to accept what we cannot influence. Religion is »the culture of behaviour towards that which is not at our disposal« (*Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren*) (Kambartel 1989). Religion is »the practice of overcoming contingency« (*Kontingenzbewältigungspraxis*): »Religion has its place in life practice where it would

otherwise be wholly meaningless to endeavour to transform contingency into meaning. /... / In religious life practice we relate towards that contingency which resists in principle the transformation into the meaning of action.« (Lübbe 2004, 154) Despite the need to introduce meaning into happening and into the lifeworld, in order to overcome contingency, events and states which resist meaning do exist. How are we to overcome them? Religion satisfies the function of acknowledging contingency, of bearing meaninglessness, which, in the contrary case, could even drive us insane. This is not the only function of religion, moreover, religion cannot be definitely functionalized. Religion is the culture of giving meaning and justice to the sacrifice victim.

Man is a logos-bearing being. Accordingly, he must satisfy the need for meaning. For this reason, man needs logotherapy. In this respect, philosophy and theology can offer therapeutic knowledge. Religion is one of the fullest and most important answers regarding the need for meaning, but meaningfulness is the presupposition of our life orientability. Meaningfulness characterizes all our (sensory and intellectual) powers of perception and understanding by which we open ourselves for reality. What we grasp as reality is, actually, constituted through multifarious and complex forms of production of meaning. Furthermore, language (in the widest sense) as communication and medium of hermeneutical experience exists and operates under the presupposition of meaning. Thence, hermeneutics is the adeptness of understanding and interpreting meaning. Our actions (whether simple or complex) have functional meaning as reasoned explanations of why they are undertaken for a certain goal. In our moral behaviour and creation of art and thought, valuative meaning is realized. We attach value to meaning even when we raise questions of life and of meaning of history. These questions are exacerbated, sometimes to the limit of what is bearable, precisely by the encounter with contingency which provokes our presupposition of meaningfulness. Then we endeavour to justify the existence of evil and suffering in the world: we strive to explain the usurpation of the favourable condition of things in the world through moralization, transforming brutal facts into values, and thus construing the alleged meaningfulness and consequentiality of events. Against our (gain-seeking or justice-seeking) desire that the world be morally well ordered, religion teaches us to accept suffering and anguish, i.e. the contingency of conditions of our existence which are beyond our control, which we shouldn't load with meaning. Contrary to that, theodicy (the question of the responsibility of God, not us, for evil in the world), like every philosophy of history which frees us from responsibility and freedom in history, represents a form of mental escape from responsibility. As if theodicy is the official apology of theology because not all sporadic inconveniences we summarily name as »evil« have been removed? Is theodicy, in fact, a cunning philosophical means for stifling the rebellion of those who, although innocent, pay by their lives the unbearable taxes to evil? In front of the hyperbolic and diabolic dimension of human suffering and anguish, theodicy needs to retreat and give way to anthropodicy, namely the question of human responsibility for evil in the world.

However, we do have the need to give meaning to history (Lessing 1919), especially when it is evil-fated and agonizing: not only in order to bear the brutality of history, but also in order to be able to understand and accept history. When we mythicize history, attributing axiomatic value to historical events, we in fact want to attain valuative orientation and points of grounding in which we find meta-historical meaning. Sacrifice is the sublimation of history. Historical truth is neither logical nor universal, but event-bearing and unique. The event of elevated sacrifice has the meaning of presence of the holy and gives meaning to historical time. It becomes the truth of historical time. The readiness for sacrifice, of course, doesn't entail the glorification of sacrificing as a value in itself because the value of sacrifice is in its purity and purpose. The meaning and purpose of history must be the improvement of life. Otherwise we are left with meaning-depleting duration in the flow of physical time. Truth from the perspective of the Sacrifice victim as subject differs essentially from truth from the perspective of Violence which seeks the victim as object. By stigmatization violence construes the victim as an object and thus rationalizes its acts. It demonizes the victim and thus conceals the holiness of the victim. It is precisely holiness that establishes responsibility and normativity in general. Our responsibility in history is not exclusively tied to concrete participation in historical events. Historical responsibility is trans-generational, and it produces the moral unity of historical time. Normativity becomes a special reason for our need to keep giving meaning to history. By virtue of containing imperative duty normativity introduces predictability into our actions (it norms the way we should behave). Namely, it gives moral orientation in contingent historical circumstances. This enables us, still, to transform historical fate into meaning. Whether on the speculative level like the Hegelian »reason in history« (*Vernunft in der Geschichte*), whether as tradition that constitutes us – normativity is in fact the way to accept historical challenges and reply to them, even when we are not capable of understanding their meaning. The importation of meaning into history makes it possible to bear the tragedy of historical reality. Whereas the need for justice, as well, is the expression of the need to normativize life and reduce the amount of the unpredictable.

As a wholeness, man reacts to reality in multifarious experiential-cognitive acts. There exists no uniform rational formulation which could cover all those acts. The Enlightenment and epistemological optimism pertaining to rationally cognize everything and capture it by a conceptual network have many times shown themselves as unfounded. It is necessary not only to broaden our understanding of rationality, but to endorse, as well, forms and types of knowledge and experience which are irreducible to rationality. Not only art and religion teach this, but so does life itself: in which emotionality, intuition, and perspectivism play important cognitive roles; in which our perception, too, is often an expression of our soul. Again Heraclitus: »Bad witnesses are eyes and ears to men, if they have barbarian souls.« (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτια βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων – DK 22 B 107 = Sext. Emp. VII 126) Similarly: »The logos of the soul augments itself.« (ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων – DK 22 B 115 = Stobaios, *fior.* III

1. 180a) Man is the producer of meaning and seeker of meaning. Logos is the meaningfulness which includes all forms of knowledge and experience and mustn't be reduced to narrow rationality. Just as there are differentiated forms of sense (implied even in synesthesia), so differentiated forms of intellect exist as well. The whole of this multiversity is encompassed by the unity of logosness (*slovesnost*). In the search for meaning man oversteps his own borders and delves into the space of transcendence. Not only when transcendence (God, Holiness, Mystery) addresses man, but also when the mystic endeavours to bridge what is graspable and what is ungraspable, when poetry and art in general display their unfathomable and fertile multitudes of meaning, when love makes it so that we remain speechless, when with passion we seek truth, when we understand that life, cannot be relayed in (auto)biography. Then it is important to awaken wonder which makes it possible to have the experience of riddle and mystery, so that we can defend meaningfulness and experience unknowability, which, in that case, we need to describe and protect with a theory of non-knowledge.

Abbreviations

- CH** – Dionysios Pseudo-Areopagites 1990–1991, vol. 2 [*De coelesti hierarchia*].
DK – Diels and Kranz 1974.
DN – Dionysios Pseudo-Areopagites 1990–1991, vol. 1 [*De Divinis Nominibus*].
EH – Dionysios Pseudo-Areopagites 1990–1991, vol. 2 [*De ecclesiastica hierarchia*].
Epist. – Dionysios Pseudo-Areopagites 1990–1991, vol. 2. [*Epistulae*].
MT – Dionysios Pseudo-Areopagites 1990–1991, vol. 2 [*De mystica theologia*].

References

- Anselmus.** 1968. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Ed. Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromann.
- Aristoteles.** 1957a. *Metaphysica*. Ed. W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press.
- . 1957b. *Politica*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Blumenberg, Hans.** 1957. Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. *Studium Generale* 10:432–447.
- Diels, Herman, and Walther Kranz, eds.** 1974. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. An edition of the Greek text with a paralel German translation by Hermann Diels; the 6th edition by W. Kranz [1951–1952]. 3 vols. Berlin: Weidmann.
- Dionysios Pseudo-Areopagites.** 1990–1991. *Corpus Dionysiacum*. Vol. 1. Ed. B. R. Suchla. Vol. 2. Ed. G. Heil and A. M. Ritter. Berlin: de Gruyter.
- Gombocz, Wolfgang L.** 2015. Dionys vom Areopag: eine trans-philosophische Gotteslehre. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2:297–311.
- Heidegger, Martin.** 1929. *Was ist Metaphysik?*. Bonn: Friedrich Cohen.
- Johannes von Damaskos.** 1969–2013. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. 7 vols. Eds. Bonifatius Kotter and Robert Volk. Berlin: de Gruyter.
- Kambartel, Friedrich.** 1989. *Philosophie der humanen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lessing, Theodor.** 1919. *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. München: Beck.
- Lübbe, Hermann.** 2004. *Religion nach der Aufklärung*. 3rd ed. München: Wilhelm Fink
- Muldoon, Mark S.** 1996. Silence Revisited: Taking the Sight out of Auditory Qualities. *The Review of Metaphysics* 50, no. 2:275–298.

Nicolaus Cusanus. 1932; 1944. *Nicolai de Cusa opera omnia*. Jussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (Gesamtausgabe der Heidelberger Akademie). Vol. 1, *De docta ignorantia*. Eds. E. Hoffmann and R. Klibansky. Vol. 13, *Directio speculantis seu de non aliud*. Eds. L. Baur and P. Wilpert. Hamburg: Meiner.

Platon. 1900–1907. *Platonis Opera*. 4 vols. Ed. I. Burnet. Oxford: Oxford University Press

Šijaković, Bogoljub. 2013. *The Presence of Transcendence: Essays on Facing the Other through Holiness, History and Text*. Los Angeles: Sebastian Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 37—48

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 271.2-1Popović J.:273.4

DOI: 10.34291/BV2020/01/Lubardic



Bogdan Lubardić

St Justin Popović: Critical Reception of British Theology, Philosophy and Science

Sveti Justin Popović: kritično ovrednotenje britanske teologije, filozofije in znanosti

Abstract: During the First World War the Faculty of Theology in Oxford received a group of over fifty theological refugees from Serbia. Amongst the first to arrive was Fr Justin Popović. He was accepted to read for a *Baccalaureus Litterarum* degree. The thesis presented by Popović did not receive the merit of a certificated degree from the University's examiners, especially due to his sweeping attacks on Western Christianity. This study explores *pro et contra* arguments in relation to such an outcome. The author demonstrates that, next to a negative view of Western Christendom and Western culture, Popović does manifest a positive relation as well. This more inclusive side of Fr Justin's relation to Western, particularly Anglican, Christians remains indicative of a dimension of mystical fellowship forged by those on both sides who, despite confessional differences, have become Christ-like themselves.

Key words: Oxford University, Serbian theological refugees, Dostoevsky, Justin Popović, Walter Frere, Anglican-Orthodox dialogue, Christian fellowship

Povzetek: Med prvo svetovno vojno je Teološka fakulteta v Oxfordu sprejela skupino nad petdeset teologov, ki so kot begunci prispeli iz Srbije. Med prvimi prišleki je bil oče Justin Popović. Odobrili so mu študij za pridobitev univerzitetne diplome (bakkalavreat). Diplomskega dela, ki ga je predložil Popović, ocenjevalci niso potrdili, zlasti zaradi njegovih ostrih napadov, usmerjenih proti zahodnemu krščanstvu. Ta študija se pogloblja v *pro et contra* v zvezi z razlogi za takšen razplet. Avtor dokazuje, da je Popović poleg svojega negativnega pogleda na zahodno krščanstvo in na zahodno kulturo izkazoval tudi pozitiven odnos. Omenjena bolj vključevalna plat Justinovega razmerja do zahodnih kristjanov, predvsem do anglikancev, ostaja povedna glede na razsežnost mističnega prijateljstva, h kateremu so težili udeleženci obeh strani, s tem pa so kljub konfesionalnim razlikam postajali podobni Kristusu.

Ključne besede: univerza v Oxfordu, srbski teologi begunci, Dostojevski, Justin Popović, Walter Frere, anglikansko-pravoslavni dialog, krščansko prijateljstvo

1. Justin Popović in Oxford: a disputed thesis on Dostoevsky

Fr Justin Popović (1894–1979), recently canonized as St Justin the New of Čelije (2010), was one of the member of a smaller group of four (soon to be five) Serbian theological refugees who had arrived in England ahead of others (some fifty more seminarians). We find him in London's Mills Hotel on 8 August 1916, then at St Stephen's House, Oxford, on 2 November of the same year. The mentioned five had completed their seminary schooling in Serbia by 1914. They were accepted as non-collegiate students to read the Oxford University's Bachelor of Letters (*Baccalaureus Litterarum*) courses, commencing in 1916. The five were thus allowed to enter the first level of post-graduate studies, without a provision necessitating the continuation to the level of Doctor of Letters (*Doctor Litterarum*). Aside from Fr Justin, the group included Fr Irinej Đorđević (later vicar bishop of Srem and bishop of Dalmatia), Fr Jovan Stojanović and Fr Pavle Jevtić (both became prominent religious philosophers and churchmen), and Fr Jelisije Andrić. Under the auspices of Regius Professor Arthur C. Headlam, the Serbian students were given adequate supervisors and the titles of their B.Litt. theses were approved.

The young hieromonk, Fr Justin (aged 22 on arrival), was the only Serbian aspirant not successful in defending his thesis, entitled *The Religion of Dostoevsky*.¹ The other four passed their thesis examinations with flying colours. In circles of scholars that explore Fr Justin's thought and mission, this *débâcle* remains a debated and beclouded subject. The matter is complex, somewhat sensitive and it did cause a stir at the time. In the Report of the Examiners to the Board of the Faculty of Theology (Oxford University Archive signatura: FA 4/19/2/2, p. 22), Fr Walter Frere (1863–1938) and Nevill Forbes (1883–1929) signed the following statement:

»We find that the thesis is a very detailed and eloquent exposition of the religious beliefs of Dostoevsky with which it appears the candidate wholly identifies himself. It has been composed with great care and much hard work, but it is almost totally lacking in any serious criticism and fails to offer any appreciation of the vital connection between Dostoevsky's views and prophecies with recent events in the history of Russia and Orthodoxy.«

Firstly, the Examiners were right from the strictly scientific point of view. Fr Justin's thesis was expounded in full identification with Dostoevsky's Slavophile and anti-Western views. He advanced within a narrative that doesn't question Dostoevsky's fundamental premises, not even formally. Alongside, he expounded a rather confrontational narrative, especially in the concluding sections (Popović 1999a, 174–209; 210–216). Successive negative verdicts were passed against Western Christian bodies, including Western culture, notably its humanism. It is true that, from a methodological point of view, Popović failed to implement a meta-

¹ After his return to Serbia, Popović published his Oxford thesis. The title was slightly altered, the work was somewhat expanded, and some new sources were added.

-critical approach. The Examiners felt he was »preaching« a pre-given confessional truth. Dostoevsky's views on the nature of religion and its socio-political and cultural impact, particularly those regarding the confrontational placement of the eastern and western forms of Christianity, were taken for granted. In the thesis (defended in 1919 at the University where the likes of John Locke or Lewis Carroll imprinted the world) Popović exclaims: »The spirit of Europe is the greatest danger for humankind and for our planet.« (Popović 1999a, 189) Whether one is inclined to accept this or not, the dissertation offers little or no evidence of *audiautur et altera pars*. The Orthodox Church's teachings were tied to those of Dostoevsky, and both presented as the full truth: one to be accepted by all other Christians, under the condition of »repentance« (2 Tim 2,25). Repentance is needed because, on Dostoevsky's and Popović's terms, Roman Catholicism and Protestantism are »apostatic« realities stemming from an uncurbed humanistic (human-centric) proclivity, one asserted over and against divine-human (theo-human) reality.

As Fr Justin and his Russian sources see it, the affirmation of the principle of the self-sufficient individual in relation to hierarchy, Bible, doctrine and tradition (*sola fide et sola scriptura*), in the final count, seems to represent a Protestant interiorization of papalism and its underlying »humanism«. In connection with this Fr Justin doesn't valorize the third dictum of Protestant teaching: *solus Christus*.² He joins F. M. Dostoevsky (1876/1877) and A. S. Khomyakov (1872) in concluding that the Church in the West is compromised by humanism from within, and that it has fallen apart: divided between the spiritual Roman Empire (hierarchical collectivism) and fragmentations of the Protestant republic (anarchic individualism). Even fifty-five years after his return from Oxford, Popović holds these views steadfastly. In 1974 he re-focuses his critique and directs it against the challenge of the ecumenical movement. He contends that Western Christian ecumenism (2001) cannot be the solution for a problem it has itself caused. It rests on a double movement, erroneous in its core. On one hand, it affirms humanity at the expense of god-humanity, yet it posits divine goals, at least formally. He qualifies this as a »pan-heresy« (2013, 11). On the other hand, it affirms the ambition to forge Christian and pan-human unity through a dialogue of caritative love: regardless of the consequences of the previously mentioned reduction of god-manhood.

Secondly, due to the listed reasons the Examiners failed to appreciate aspects of substantial originality brought out in Fr Justin's B.Litt. thesis. The work presented by the young Serbian was brimming with notable spiritual and existential insights. In the thesis' conclusion Fr Justin refers to John Middleton Murry's 1916 work on Dostoevsky. Murry (1889–1957) himself states that, as yet, English culture has not one adequate monograph dedicated to Dostoevsky, except for two published in 1902 and 1916 respectively: Dmitry Merezhkovsky's *Tolstoi as Man and Artist: With an Essay on Dostoïevski* and Evgeny Solovyev's, *Dostoevsky: His Life and Literary Activity*.

² Except when he states, rather sardonically, »The cries of individuals in the Protestant world: *Zurück zu Jesus!* Back to Jesus! are merely powerless screams in the darkest night of humanistic Christianity.« (1999c, 333).

»Dostoevsky is a phenomenon which has lately burst upon our astonished minds. /... / Dostoevsky is a power where the influence may well be incalculable – not upon the form /... / but upon the thought and spirit of our literature,« confides Murry. He swiftly adds something of considerable interest: »In a sense this has been a pioneer work at times seemed a lonely one for wont of company.« (1916, v–vii)

Fr Justin's Oxford thesis, therefore, represents a bewilderingly timely reaction in respect to the »loneliness« Murry refers to. Despite the drawbacks mentioned, it represents another trailblazing contribution to English and world culture. In fact, Popović's approach overcomes Murry's romanticized apotheosis of Dostoevsky's tragic and seemingly resigned outlook on matters of life, soul, humankind and God. What is more, Popović's thesis (1919) represents one of the first »neo-patristic« readings of the worlds of Dostoevsky's novels. Inasmuch he surpasses and broadens Murry's non-Christian naturalist reading. This enables Popović to display the full implications of Dostoevsky's organic connection to Russian Orthodox spirituality: implicit and explicit strands of Dostoevsky's substantial god-seeking (*bogoiskatel'stvo*). A Christocentric interpretative framework is set in place. Hosts of holy fathers of the Church are introduced to offer points of existential and exegetic orientation. Dostoevsky's proximity to the Russian spiritual fathers (*Startsi*) and the *Philokalia* (*Dobrotolubie*) movement is brought forth convincingly. The novels, and the notable positive heroes thereof, are seen in effect as stylized lives of saints as in the case of Fr Zosima (or as lives of »anti-saints« in the case of Dostoevsky's dark heroes, e.g. N. S. Stavrogin). This allows Fr Justin to claim that Dostoevsky's fiction, at its deepest existential core, depicts in fact the drama of the human being called to accept, and free to reject, union with God in Christ the Godman.

Thirdly, many sensitive points were active in the background: running through existential, cultural and national-political lines. This delicate approach wasn't fully registered by either party involved. As regards to the young Serb, he failed to account for the wider British political-cultural context. On Fr Justin's reading, Dostoevsky offers the following alternative: either humanism leading to Communism or the Orthodox Church's spiritual teaching clad in a Slavophile aura. He thus lost sight of Dostoevsky's own »third path«: namely, Christian socialism as an alternative. For the same reason he lost sight of the Anglican Christian social democracy, a position which seems close to Frere's own (Phillips 1996, 38–39). Overall, little consideration is given to the burning issue of how Christianity under the pressure of revolutionary Communist terror forges a plausible working solution in a concretely applicable model. Therefore, amid military and revolutionary turmoil of the First World War, the Examiners demanded a more explicit »appreciation of the vital connection between Dostoevsky's views /... / with recent events in the history of Russia«. The upheaval of the workers movement in the United Kingdom, the growing anti-German sentiment and vulnerability of the monarchy (with Saxe-Coburg-Gotha and Hanoverian links), the conflation of Sovietophobia with Rus-

siophobia – these important complexes were not calculated to reflect in Popović's thesis. Together with his sweeping attacks on Western culture and Christianity, this deficit of socio-political contextual sensitivity might have frustrated the Examiners.

On the Examiners side, next to the mentioned silence on Fr Justin's pioneering »patristic« reading of Dostoevsky, one may note their silence on Fr Justin's legitimate criticism of what he calls modern »evils«: rationalism, materialism, positivism, individualism, anarchism and nihilism – criticism of what he calls »humanism without the living God«. The Examiners (and many others since) fell into the trap of conflating Fr Justin's critique of godless humanism with their fears that he is, basically, disqualifying Western European civilization as such. His diatribic-polemical style facilitated this course of events. Despite many heated and unjustifiably harsh generalizing statements in Fr Justin's works, a total disqualification of the West is not the intention of Popović. A Lutheran theologian has proposed a convincing explanation of what is truly at hand:

»Justin talks about something which is here, about us, even about himself, who is sinful, as the sole criterion of truth. »European man« is not really a man who lives in the continent of Europe (west of Eastern Europe), but »European man« is a metaphor, a synecdoche *pars pro toto* for a sinful man. /... / This is Europe in a nutshell, ontologically and historically. Both mean the same: separation of man from God, rejection of faith and rejection of the Church of Christ.« (Širka 2018, 340–341)

Fr Justin utilizes terms, such as »Europe«, »the Pope«, »Luther«, etc., as polemical types (*typoi*),³ examples (*exempla*) of states of things, not necessarily as (or only as) descriptions of geographic, geopolitical or cultural landscapes or mindscapes pertaining to the entire reality in the West without exception. Rather, these types depict the human condition, ontologically and historically speaking. Admittedly, the starkest crisis of the human condition, in Fr Justin's view, is to be found in the West: the West itself is an *exemplum* precisely of that. It is true that the problem of man-centred humanism is all-pervasive, as are the workings of sin (Rom 5,12). But, on Fr Justin's terms, it emerges first from within Western domains of world history: socio-political or ecclesial, whence it is »universalized«.

All things said, Fr Justin's thesis was shot-through with an uncompromising view purporting polemically that »Catholicism« (through a series of dogmatic innovations) was the generator of the age of modern self-sufficient humanism (where »Catholicism« is a word which in his idiom subsumes and almost compounds »Rome« and »Wittenberg« as epitomes of Western »heterodoxy«). Construing a world of binary oppositions, neglecting counter-examples which could suggest otherwise, he concludes by counter-positioning what he blatantly names the »anthropomaniacal spirit of the West« (with its »Hosannah to man and mankind«)

³ One biblical grounding of the function and usage of *typoi* is given by St Paul: »Now these things are warnings (*typoi*) for us, not to desire evil.« (1 Cor 10,6)

to what he names as Dostoevsky's »Hosannah to the God-man and god-manhood«. The Christian West (heterodoxy) is portrayed as a world of monohumanism in contrast to the Christian East (orthodoxy) as the domain of theohumanism. »Yes, in the West there is no Church or Christianity, although there are many Christians, and ever will be.« (Popović 1999a, 187) With such a conclusion the thesis was doomed. The dialogue ended before it started.

Overall, this was a rather paradoxical history. As one imbued in the movement of patristic renewal, Popović failed to appreciate that Fr Walter Frere was a leading representative of the same (albeit differing and variegated) pan-European movement of renewal of Christian tradition, where the ancient Church was taken as criterion for evaluating the modern Church. Especially if one bears in mind the Oxford movement's Tractarian – »Puseyan« – trajectory of goals (Chadwick 1990, 41–42). In a way, the two sides, represented by an older and a younger living saint (Davies 2011, 61–62), were closer than would have been formally obvious. The two sons of Christ were very similar in active piety, with prominent tokens of ascetic prayer feats, spiritual commitment to liturgic life (including its social implications) and to monasticism.

2. Justin Popović and other British minds: theology, philosophy, science

We may classify the relation of Popović to Frere's and Forbes' views as a negative exclusive influence. Popović himself admitted he had declined to heed their advice to »tone down« his disqualifications of Western Christianity and to endorse a more critical attitude to Dostoevsky. A closer reading of his thesis will also show that Fr Justin's relation to John Middleton Murry's *F.M. Dostoevsky: A Critical Study* (1916) is a semi-negative yet inclusive relation of influence. He qualifies Murray's views as »partially interesting yet with an unacceptable conclusion« (Popović 1999a, 215). That is not all. In Fr Justin's written opus, we also find positive inclusive instances of the relation towards notable British minds. Four instances warrant brief commentary.

Firstly, next to Murry's study, in his thesis Popović incorporates the findings of Eugène M. de Vogüé's classic work, *The Russian Novel*, in H.A. Sawyer's translation for Chapman and Hall publishers (London 1913); additionally, the *Letters of F.M. Dostoevsky to His Family and Friends* are read in Ethel C. Mayne's translation (London 1914/1917). These works may have been made available through the courtesy of Forbes or Frere, or through some other Oxford based Russian Slavonic erudite.

Secondly, again in his thesis, by directly rejecting the pro-papal views of Cardinal Newman, Fr Justin actually endorses William E. Gladstone's critique of the First Vatican Council, and does so indirectly. The critique is laid out in Gladstone's *Vatican Decrees in their bearing-on Civil Allegiance* (1874). In his polemical response

the British Prime Minister thinks that »Individual servitude, however abject, will not satisfy the party now dominant in the Latin Church: the state must also be a slave.« (Gladstone 1874, 40) In a follow-up to this tract, in *Vaticanism: An Answer to Reproofs and Replies* (1875), Gladstone (1809–1898) continues his disapproval of the implications of the dogma on infallibility. He reiterates that the Roman Catholic Church is demanding allegiance not only in matters of faith, but in matters concerning political and civic loyalty as well. Papal authority, thinks Gladstone, is set against the principle of neutral separation of civic and ecclesial allegiance (Mk 12,13-17). In response to the views of Gladstone, Cardinal John H. Newman (1801–1890) issued a no less famous reaction: *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone's recent expostulation* (1875).

Fr Justin Popović is adamant in rejecting the standpoint promulgated by Cardinal Newman. He cites a whole passage from Dostoevsky's *A Writer's Diary* (March 1876, Ch. I:5) (Popović 1999a, 179–180): »Do know that the Pope keeps the keys of St Peter and that the faith in God can only be faith in the Pope.« Into this line Popović interpolates a telling note (180, note 8). The note refers to Newman. It is expanded into an illustration aimed to offer additional support for the views of Dostoevsky. Popović indicates negatively at the apologetic expounded by Newman. He quotes Newman correctly: »We must take things as they are; to believe in a Church is to believe in the Pope. /... /; we should not believe in the Church at all, unless we believed in its visible head.« Following the lines from Newman, Popović adds Khomyakov's statement: »For Romanism the Church is truly comprised only in the person of the Pope.« (Khomiakoff 1872, 60) This is highly important because it shows that Popović aligns with the Anglican rejection of papalism (papal primacy) and, by transitivity, the rejection of the dogma on papal infallibility (1870). According to Popović's lasting opinion, these two Roman Catholic doctrines are the greatest obstacles that hinder the long-sought union of Churches: that of the East and that of the West. To an extent Popović was prepared for this as early as 1909 by Nikolai Velimirović's (1909, 186–203) critique of Newman's endorsement of Roman Catholicism, and by his questioning of Newman's theory of development of Christian teaching.

Thirdly, in the essay *The Invisible in the Visible*, written between the two wars (Popović 1936) in an attempt to refute vulgar materialism and affirm the spiritual origins of creation, Popović opens his exposition with a stark quote from Francis Thompson's *The Kingdom of God (In no Strange Land)* (c. 1880s). Francis Thompson (1859–1907) was an English Roman Catholic poet with an Anglican background, inasmuch as he came out of a family of Anglican converts to Roman Catholicism. Significantly, Thompson's uncle Edward H. Thompson (1813–1891) was a close friend of Cardinal Henry Edward Manning (1808–1892), one-time prominent member of the Anglican Oxford movement. The editors of Thompson's poetry, Wilfrid and Alice Meynell (London 1913), too, stood close to the Oxford movement's programme.

Fourthly, in a number of mid-war essays, collated in his *Философске урвине (Philosophical Crevasses)* (Popović 1957/1999c) and in *Saint-Savaism as the Phi-*

osophy of Life (Popović 1953/1993), Popović recurs to the staggering discoveries of modern British and American cosmologists, astronomers, physicists, philosophers of science and science journalists. Therefrom he receives respectable knowledge regarding the origins, forms and dynamics of the cosmic universe, notwithstanding current philosophical theorizing in modern cosmology viz. Planck, Einstein, Hubble, Heisenberg, Schrödinger and others. His theological reflections on the created natural order, as well as his theological inferences from astrophysical and cosmological ideas and data, utilize these findings as informative frames of reference. The following works have been read and well utilized: Arthur S. Eddington's *Stars and Atoms* (Oxford 1927) which (alongside other works by Eddington, a scientist of Quaker background, where the basic views of his philosophy of nature are expounded) has helped Popović in conceptualizing his *The Invisible in the Visible* (1936); James H. Jeans's *The Stars in Their Courses* (1931) and *The Mysterious Universe* (1930/1937). The mentioned works aimed at popularizing astrophysics and cosmology within an idealist philosophy of nature verging on the thresholds of a theistic worldview. Lastly, Popović absorbed James G. Crowther's *An Outline of the Universe* in two volumes of the Penguin Pelican edition (1938).

These readings manifest Popović's effort to ally science and reason to faith and spiritual experience through an apologetic strategy. Modern British astrophysics and cosmology are received and creatively synthesized within Popović's biblical and neo-patristic understanding of the genesis, structure and meaning of creation as of divine intention revealed in Christ the God-man.

3. **Mystical fellowship: transcending confessional borders**

Regarding the written references, it can be safely said that most of these are intoned by Popović as positive acquisitions to the stores of his cultural and theological knowledge. The written references are not as sparse nor are they as superfluous as would seem *prima facie*. It is good advice not to overestimate their bearings on Fr Justin's thought in general. Fr Justin always proceeds by critical creative synthesis: immersed in Orthodox spiritual discernment (*diakrisis*) and working within the Orthodox dimension of the paradigm of neo-patristic synthesis. Still, these references and the insights they convey are indicative and remain as lasting, mostly positive worthies.

The previously mentioned quotation from Francis Thompson is very illustrative in this regard. Fr Justin's gesture of quoting the Roman Catholic poet Thompson allows us to glean an exemplary space where denominational barriers between visible Churches, even those valiantly defended by Fr Justin, seem to fade-out in favour of visions granted to those given over to Christ in and through a boundless rush of divine admiration. »O world invisible, we view thee, / O world intangible, we touch thee, / O world unknowable, we know thee, / Inapprehensible, we clutch thee!« Having read D. H. S. Nicholson's and A. H. E. Lee's *The Oxford Book of En-*

glish Mystical Verse (1917), with Thompson's poem *The Kingdom of God* included, Popović, too, embraces Thompson's vision.

Suchlike references to pathways opened by the paradox of mystical God-knowing may help us spot a space of »mystical fellowship«. In this space differences are laid to rest. It is a domain exempt from the strictures of the historically more formal barriers laid out before Christians and their Churches. This is not intended as a relativization of doctrines of any Church; nor is it meant as an attempt to promote religious poetry as a force which is to supplant theology. Rather, it is to illustrate that, if a boundless love for Christ is granted, we may reach a state of being, a vision here poetically exposed, in which as corollary we find that others are truly our brothers – on this side of denominational barriers. Seeking Christ, and Christ alone, on his own terms, from time to time effectuates a fellowship with unlikely others, prophetically indicating a future yet to come (Jn 17,21).

In the same poem, despairing in view of gloomy and grim realities of city life, Thompson confides strikingly: »But (when so sad thou canst not sadder) / Cry – and upon thy so sore loss / Shall shine the traffic of Jacob's ladder / Pitched betwixt Heaven and Charing Cross.« In the same time kept city, in London on 8 August 1916, Justin Popović writes: »Where is Christ (in Europe): Where is Christ to be born? Is it to be the iron cradle where the German child was born – the European war? I see Christianities here, Christianities there; in desert in city; in artillery in murders – but no Christ.« (1980, 136) One year later, from St Stephen's House in Oxford, at midnight on 10 May 1917, he confesses something of the quality resonating in Thompson's lamentations, notwithstanding consolation and direction for the overcoming of these:

»The extremes part more and more /... / a vast evil, a vast good, man in the abyss in between /... / and desperation grows /... / nothingness – oh, a desperation clad in light, oh, an illness with acute sight, oh, deep death – helplessness, nothingness, brother of the worm. /... / Christ, it is only he who unites the disunited.« (135)

4. Truth in Love and Love in Truth: concluding reflections

We may now propose the following concluding reflections. Firstly, next to a negative view of Western Christianity, Fr Justin Popović, nevertheless, in certain passages of his published opus, does indicate a positive relation as well: one which covers concrete Christians in person as well as Christians as persons. Admittedly, it is a relation which does not implicate ecclesial bodies at the same time. If we carefully contemplate the implications of these sincere gestures made by Fr Justin, then we might grasp that acknowledging the presence of this more inclusive relation or dimension, expressed in such gestures. This may alleviate the usual view, according to which in his thinking about the Western culture and Christianity there is nothing else except »anti-Western« diatribes.

Secondly, this relation, composed of more positive notes, is revealed in the discrete yet indicative web of positive references to Anglican minds, British religious culture and British natural science open to faith and religion. Within this web of cross-references and remarks, we find a surprising openness, if not a congeniality of Fr Justin regarding knowledge and wisdom of some concrete Christians of the West – notably, Anglicans. It is this that allows us to glean a dimension in Fr Justin Popović which displays an important aspect of his deeper and more intimate heart. In the case of apostrophizing Francis Thomson, it is his »Philokalic« dimension of heart (Eph 3,16-19), which comes forth to embrace the Roman Catholic poet's creative excellence in Christ. As we wrote elsewhere, indicating the Philokalic vein of Popović's person: »He views each created being through the eyes of Christ's unfathomable love by the Spirit. /... / It is he who wrote: ›The soul of every ailing creature should be approached on pigeon's feet of prayer.‹ Therefore, his vision does allow for an accommodation of otherness /... / in terms of an empathetic praying-for, or praying-with.« (Lubardić 2017, 222)

Thirdly, one needs to be aware of the dangers of enthusiastically overloading the interpretation of a selected set of passages. Keeping this caveat in reserve, we venture to claim that this more positively inclusive side of Fr Justin's relation to Western, particularly Anglican, Christians, albeit quietly present, remains indicative of a dimension of mystical fellowship forged by those on both sides who, in virtue of their boundless love for the Lord, have offered their whole lives to Christ as God. It is this, in Fr Justin's earlier oeuvre – for instance, his sympathetic apostrophizing of mystical English verse (viz. Francis Thompson, a noted Roman Catholic Englishman) – that brings him closer than expected to his Western Christian brothers. Still, it is here that the following query might emerge: »Why is this ›Philokalic‹ dimension not developed on the level of theological doctrine (say, dogmatically and ecclesiologically), where and when it comes out to address otherness, culturally regarded?« (222)

Fourthly, on Fr Justin's terms, however, the one Church is the Orthodox Church. Taking his cue from Ephesians 4,15, Fr Justin states: »Truth is the heart of love.« (Popović 2013, 22) Regarding the Orthodox Church he adds: »We would be lying to the Church as well if we should say that the entire Truth, the God-man, does not dwell in her.« (22) He goes on to conclude by invoking 2 Tim 2,25: »First, repentance: that leads to a full knowledge of truth.« (22) Due to such postulations, which seem to subtract substantial ecclesial subsistence from the non-Orthodox, Fr Justin's mystical empathy with chosen Anglicans (or Christians of the West) might seem paradoxical. For, on one hand, he covers Anglicans in love. Yet, on the other hand, he reprimands the Anglican Church for what he deems a falling-out with truth, especially in regard to the ecclesiology backing the so called Branch theory (Jovanović 2007). »A branch withers if it falls off the vine (John 15,6): and then, not earlier than the 16th century: a branch? Therefore: there is no organic connection.« (20) Nevertheless, Popović's standpoint is only seemingly paradoxical. Or, better said, it is paradoxical in formal terms, but not contradictory in terms of substance. Indeed, Popović does ground love discourse in truth discourse: »Love

loves for the sake of Truth.« (Popović 2013, 22) However, this does not prevent love to remain love – as of the boundless embrace of one's other, by the Spirit. If we take this insight into consideration, then Popović's embrace of Western Christian others may be interpreted as a sign (*symbolon*) of things that are yet to come in the prophetic and eschatological sense: regarding the unity of Christians (Acts 2,42-44).

Fifthly, if this more inclusive side of Popović's reflections on Western Christians, regardless of its paradoxical nature, is taken into consideration by a non-Orthodox Christian, and is spiritually understood as a promising contact-point (*Anknüpfungspunkt*), then Popović's uncompromising (dogmatic-canonical) strictures regarding the Western Christian denominations might not present a sufficient reason for their premature departures from his spiritual, theological and philosophical oeuvre. On the contrary, he or she may come to contemplate, and profit from, the magnificence of Fr Justin's saintly experience of living in Christ the God-man by the Spirit: in prayer, in ascetic toil, in liturgical worship, in letter writing and spiritual counsel, in exegesis, in Christian philosophy, and in deep spiritual meditations on the mysteries of blessed life in Christ with God. They might come to understand that it is primarily his liturgical-ascetical communion with the living God-man, Christ, which represents the fountainhead of Justin Popović's thought: not some »anti-Western« intellectual or psychological agenda, not Orthodoxy reduced into a religious geopolitical resource. Accordingly, his »anti-Westernism« emanates from his theohumanistic criticism of seemingly ubiquitous monohumanistic man-centeredness and not from some supposed hatred or xenophobia regarding things western. *Mutatis mutandis*, the same goods (benefits from a more refined hermeneutical approach to Fr Justin's views) may be bestowed upon a carefully discerning Orthodox (Eastern) Christian, and for the same reasons.

References

- Chadwick, Owen.** 1990. *The Spirit of the Oxford Movement: Tractarian Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, John.** 2011. The spirituality of Walter Frere. In: Benjamin Gordon-Taylor and Nicholas Stebbing, eds. *Walter Frere: Scholar, Monk, Bishop*, 28–62. Norwich: Canterbury Press.
- Dostoevskij, Fedor Mihajlovič.** 1877. *Dnevnik pisatelja za 1876 g.* Saint Petersburg: Tip. V. V. Obolenskogo.
- Gladstone, William Ewart.** 1874. *Vatican Decrees in Their Bearing on Civil Allegiance: A Political Expostulation*. London: John Murray.
- Jovanović, Zdravko.** 2007. Fenomen shizme u »Teoriji grana« Oksfordskog pokreta [The Phenomenon of Schism in the »Branch Theory« of the Oxford movement]. *Bogoslovlje [Theology]* 1–2:105–142
- Khomiakov, Alexis S.** 1872. *L'église latine et le protestantisme au point de vue de l'église d'Orient*. Lausanne: Vevey: B. Benda.
- Lubardić, Bogdan.** 2017. Revolt against the Modern World: Theology and the Political in the Thought of Justin Popović. In: Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel and Aristotle Papanikolaou, eds. *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions*, 206–227. London: Bloomsbury T & T Clark.
- Murry, John Middleton.** 1916. *Fyodor Dostoevsky: A Critical Study*. London: Martin Secker.
- Phillips, Paul T.** 1996. *A Kingdom on Earth: Anglo-American Social Christianity, 1880–1940*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Popović, Justin.** 1936. Nevidljivo u vidljivom [The Invisible in the Visible]. *Hrišćansko delo [Christian Deed]* 1:401–416.

- . 1980. Podvižnička i Bogoslovska poglavlja [Ascetical and Theological Chapters]. In: *Na bogočovečasnkom putu [On the Way of the God-man]*. Belgrade: Monastery Čelije.
- . 1993. *Svetosavlje kao filozofija života [Saint-Savaism as Philosophy of Life]*. Belgrade: Monastery Čelije. First published in Munich, 1953.
- . 1999a. *Filozofija i religija F. M. Dostojevskog [Philosophy and religion of F. M. Dostoevsky]*. Belgrade: Monastery Čelije.
- . 1999b. *Dostojevski o Evropi i slovenstvu [Dostoevsky on Europe and Slavdom]*. Belgrade: Monastery Čelije.
- . 1999c. *Filozofske urvine [Philosophical Crevasses]*. Belgrade: Monastery Čelije. First published in Munich, 1957.
- . 1999d. Vrhunska vrednost i nepogrešivo merilo [Ultimate Value and Infallible Criterion]. In: *Filozofske urvine [Philosophical Crevasses]*. Belgrade: Monastery Čelije. First published in Munich, 1957.
- . 2001. *Pravoslavna Crkva i ekumenizam [The Orthodox Church and Ecumenism]*. Belgrade: Monastery Čelije. First published in Thessaloniki, 1974 [in Greek].
- [Saint Abba Justin]. 2013. *Notes on Ecumenism 1972*. Ed. A. Yevtich. Alhambra, CA: Sebastian Press.
- Širka, Zdenko Š.** 2018. Transformation in the Theology of Tradition: A Study of Justin Popović and His Hermeneutical Presuppositions. *Ostkirchliche studien* 63:325–344.
- Velimirović, Nikolaj.** 1909. Njuman i njegova teorija: jedna glava iz moderne engleske teologije [Newman and His Theory: A Chapter from Modern English Theology]. *Hrišćanski vesnik [Christian Messenger]* 31:186–203.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 49—61

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:04/2020

UDK/UDC: 27-27-185.52

DOI: 10.34291/BV2020/01/Krasovec



Jože Krašovec

Od simbola besede v Svetem pismu do teologije o opravičenju

From the Symbol of the Word in the Bible to the Theology of Justification

Povzetek: Semantični in hermenevtični obseg svetopisemskega pojma besede določa religiozno hermenevtiko, smeri razvoja sistematične teologije in smeri raziskovanja in nakazuje, pod katerimi vidiki judovsko-krščanski pojem besede dopolnjuje splošni pojem besede in kot posledica tega pojem komunikacije in dialoga. Da bi razumeli pomen »besede« v Svetem pismu v vseh njenih mnogovrstnih predstavitvah in interpretacijah, je pomembno upoštevati razmerje med opisnim ali pripovednim in normativnim ali doktrinalnim načinom izražanja prepričanij in vrednot. Upoštevanje Svetega pisma kot celote vodi do spoznanja o presenetljivi raznolikosti opisnih in normativnih načinov izražanja, ki so v medsebojnem razmerju in podpirajo drug drugega. Prioritetno mesto te ali one smeri v znatni meri določa medreligijske odnose. Ta tema bo ponazorjena na podlagi uporabe pojma pravičnosti in sorodnih besed v sodnem pomenu božjega povračila in pojma pravičnosti v pomenu odrešenja in milosti, ko zadevata Boga. Ko pa je subjekt človek, je to vprašanje alternative med zakonitostjo kot normo in pravičnostjo v pomenu vere. Primerjava med uporabo izraza pravičnost v Stari in v Novi zavezi bo pri tem posebno v pomoč.

Ključne besede: beseda, metafora, simbol, vera, opravičenje po veri, eksegeza, sistematična teologija

Abstract: The semantic and hermeneutic range of the biblical concept of the word determines religious hermeneutics, directions of developing systematic theology and research directions, and indicates under which aspects the Jewish-Christian concept of the word complements the general concept of the word and, consequently, of communication and dialogue. To understand the meaning of »word« in the Bible in all its multiple representations and interpretations, it is important to consider the relationship between descriptive or narrative and normative or doctrinal ways of expressing beliefs and values. Considering the Bible as a whole leads to recognition of a remarkable diversity of descriptive and

normative ways of expression that are interrelated and support each other. Priorities in this or the other direction determine considerably interreligious relations. This issue will be illustrated through the use of the concept of justice and related words in the forensic sense of divine retribution and in its redemptive sense of righteousness and grace when related to God. When related to the human subject the issue is the alternative of justice as a norm and of righteousness in the sense of faith. A comparison between the use of the term of justice or righteousness in the Old and New Testaments will be especially helpful.

Key words: the word, metaphor, symbol, faith, justification by faith, exegesis, systematic theology

1. Uvod

Semantični in hermenevtični obseg svetopisemskega pojma besede določa religiozno hermenevtiko, smeri razvoja sistematične teologije in smeri raziskovanja in nakazuje, pod katerimi vidiki judovsko-krščanski pojem besede dopolnjuje splošni pojem besede in kot posledica tega pojem komunikacije in dialoga. Da bi razumeli pomen »besede« v Svetem pismu v vseh njenih mnogovrstnih predstavitev in interpretacijah, je pomembno upoštevati razmerje med opisnim ali pripovednim in normativnim ali doktrinalnim načinom izražanja prepričanj in vrednot. Upoštevanje Svetega pisma kot celote vodi do spoznanja o presenetljivi raznolikosti opisnih in normativnih načinov izražanja, ki so v medsebojnem razmerju in podpirajo drug drugega. Prioritetno mesto te ali one smeri v znatni meri določa medreligiozne odnose. Ta tema bo ponazorjena na podlagi uporabe pojma pravičnosti in sorodnih besed v sodnem pomenu božjega povračila in v odrešilnem pomenu pravičnosti in milosti, ko je subjekt Bog. Ko pa je subjekt človek, je to vprašanje alternative med zakonom kot normo in pravičnostjo v pomenu vere. Primerjava med uporabo izrazov pravičnost in pravica v Stari in v Novi zavezi bo pri tem posebno v pomoč.

Besede so bistvene za komunikacijo na splošno, posebno pa v interakciji med Bogom in človekom. Mogoče je omeniti različne oblike komunikacije, toda za pogovor med Bogom in človekom je osrednje govorjenje in poslušanje in odzivanje. Bog lahko govori in ustvarjena bitja lahko slišijo in razumejo. Človeška bitja lahko govorijo Bogu (tj. v molitvi) in Bog lahko sliši in se odzove. Božje govorjenje ni razumljeno le kot posredovanje nekih določenih vsebin, temveč je pomembno samo v sebi kot bistvo božje zvestobe znotraj razmerja. Beseda Boga je zato v temelju odnosna kategorija, prek katere je lahko odnos med Bogom in ljudmi uresničen bolj polno. Tudi vsebina božje besede mora biti razumljena odnosno. Bog govori ljudem zaradi polnosti odnosa. Interakcija z naslovnikom je bistvena za stvarstvo, da bi bilo to, v kar je poklicano biti, to je: biti v pristnem odnosu s svojim Stvarnikom. Interakcija, ki sledi besedni, med Bogom, besedo in sprejemniki besede bo ustvarila učinke besede na svetu.

Hebrejsko Sveto pismo uporablja vse vrste pojma »beseda« znotraj zgodovinskega cilja končne dopolnitve veselja. Toda najpomembnejši vidik svetopisemske vere je dosledno pojmovanje Boga kot osebe. Ko govori Bog, je navzoča živa Beseda, posredovana človeškim osebam. To pomeni, da kakovost prepričanj in moralnih odločitev ni odvisna od materialnih ali socialnih okoliščin, temveč od stanja človeškega srca, ki obsega množstvo pomenov za človeštvo kot celoto. Osebna vera, zvestoba, pravičnost in ljubezen so osrednje vrednote. Neomejeni obseg možnega pomena osebnih vrednot pomeni, da so različna besedila neskončno bogatejša in kažejo neskončno več vsebin, ko jih primerjamo med seboj, glede na pomen besedila samega, glede eksistencialne usmeritve in glede na vsa preostala besedila.¹

2. Razsežnosti pojma beseda v Svetem pismu in smeri hermenevtike

Bog govori primarno in najbolj univerzalno prek stvarjenja, najbolj specifično in intimno pa prek izbranih oseb za različna posredniška dejanja. Zgledi te vrste so opisani v tretjeosebni pripovedih (2 Mz 3,14-17 o poklicu Mojzesa; Apd 9,1-29 o videnju in spreobrnjenju apostola Pavla na poti v Damask), v nekaterih primerih pa izbrane osebe same dajo avtobiografske podatke (npr. Iz 6; Jer 1,4-10; Ezk 1,13-15), kakor je v Novi zavezi z apostolom Pavlom (Apd 26,12-23). Primarni namen izbora posameznikov sta njihovo preroško poslanstvo in odgovornost v izvoljenem ljudstvu, Izraelu, toda včasih so postavljeni tudi »nad narode in kraljestva« (prim. Jer 1,10). Dialog po mediju besede dobi v judovstvu največjo moč v teologiji zavezujočih zavez med Bogom in Izraelom, ki so zelo pomembne v zgodovini in v religiji Stare in Nove zaveze (Matjaž 2019). Različni osrednji dogodki pogodbenih zavez, kakor so zaveza z Abrahamom (1 Mz 15; 17,1-4), zaveza z Davidom (2 Sam 7,1-17; Ps 89,20-38), sinajska zaveza ali zaveza z Mojzesom, ki ima vrhunec v dekalogu (2 Mz 20,1-21; 5 Mz 5,1-21) in v postavi zaveze (2 Mz 21-23), ter v Novi zavezi zaveza, ki jo je Jezus postavil pri zadnji večerji (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; 1 Kor 11,25), so svečane obljube, ki postanejo zavezujoče s prisego v obliki besednega obrazca ali simbolnega dejanja.

Interakcija med besedo, ki deluje prek neposrednega božjega delovanja, in besedo, ki je posredovana prek človeških posrednikov, je bistvena za dopolnitev veseljstva in za polnost človeških bitij, ki so ustvarjena po božji podobi. Cilj popolnega reda v veseljstvu, v človeških skupnostih in v posameznikih je včasih dramatično moten zaradi človeške nevere in upornosti. To pojasnjuje, zakaj so vse vrste nemilosti, vključno z boleznimi, napeljevale na sklep, da so kazen za grehe ljudi. Po drugi strani je ozdravljenje povezano z izpovedjo vere. V 2 Mz 15,26 Gospod izjavlja: »Če boš zares poslušal glas Gospoda, svojega Boga, in delal, kar je prav v njegovih očeh, ter prisluhnil njegovim zapovedim in spolnjeval vse njegove zakone, nobene od bolezni, ki sem jih spraval na Egipt, ne bom spraval nadte, kajti jaz sem Gospod,

¹ Za angleško verzijo tega članka gl. Krašovec 2017.

tvoj zdravnik.« Podobno v Mojzesovi pesmi Gospod izjavlja: »... in ni boga poleg mene. Jaz jemljem in dajem življenje, zadajam rane in ozdravljam, in nihče se ne more rešiti iz moje roke.« (5 Mz 32,39) S tem vedenjem Job slavi poboljševalno vlogo Boga: »On zadaja rane, pa jih tudi obvezuje, udari, njegove roke pa ozdravljajo.« (Job 5,18) Tema ozdravljanja v povezavi s človeško upornostjo ali božjim kaznovanjem se najde tudi v psalmih: »Gospod, moj Bog, k tebi sem klical in si me ozdravil.« (30,3; prim. 41,4) »On odpušča vso tvojo krivdo, ozdravlja vse tvoje bolezni.« (103,3) Notranja povezava med človeško zvestobo in ozdravljenjem je nadalje navzoča v preroških knjigah, posebno v Izaiju (6,10; 19,22; 30,26; 38,16; 53,5; 57,18-19) in v Jeremiju (8,15.18.22; 10,19; 14,19; 15,18; 17,9; 30,12-13; 46,11).

Celostno razumevanje besede v Stari zavezi temelji na prepričanju, da sta božji namen in odgovornost, skrbeti za svet in za blaginjo človeštva. Iz svoje ljubezni Bog primarno in najbolj univerzalno govori prek stvarjenja, toda najbolj specifično prek izbranih oseb za različne posredniške naloge. Pismo Hebrejcem se začne s sporočilom: »Velikokrat in na veliko načinov je nekdanj Bog govoril očetom po prerokih; v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu, katerega je postavil za dediča vsega in po katerem je tudi ustvaril veke.« (1,1-2). Vsi izbrani očetje, preroki in še posebno božji Sin so bili popolnoma navezani na Boga s pokorščino in so govorili samo tisto, kar jim je Bog zapovedal govoriti. Bogu je mar za odrešenje in na poseben način za zdravje njegovega ljudstva. Oba cilja je mogoče doseči prek neposrednega božjega delovanja, ali prek človeškega posrednika, ali prek preroka, ali prek Jezusa, ali prek apostolov in v nekaj primerih prek zdravnikov.

Zaradi enkratnega mesta besede v Svetem pismu v vseh njenih razsežnostih spoznavamo, da bi bil kakršenkoli enostranski in izključujoč pristop neopravičen. Načelo *sola Scriptura* je sprejemljiv samo kot način kritične raziskave Svetega pisma, ki vsem, strokovnjakom in drugim bralcem besedila, pomaga odkrivati komplementarni odnos naravnega in nadnaravnega reda v vesoljnem in v duhovnem razmerju med Bogom in ljudmi. Ti komplementarni odnosi pojasnijo, zakaj dajejo svetopisemska besedila bralcem občutek skrivnostnega in presežne vrednosti in zakaj neko določeno prepričanje o realnosti vpliva na ljudi na čustveni, intuitivni, izkušenski in na sublimni ravni. Znotraj vere Nove zaveze obstajata dva temelja za globlje in komplementarno razumevanje svetopisemskih razsežnosti pojma »besede« – stvarjenje in učlovečenje. Stvarjenje vsebuje »besedo« v smislu notranjega, duhovnega samoizražanja Gospoda stvarstvu. Prihod učlovečenega Očetočevega Logosa je razumljen kot najbolj radikalen primer mogočne, ustvarjalno odrešenjske božje besede (*dābār*), kot najodličnejša manifestacija božje milosti, ki je v bistvu Bog sam. Kakor piše v evangeliju po Janezu prav na začetku: »V začetku je bila beseda in Beseda je bila pri Bogu. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo.« (1,1-3) Obstaja torej bistvena povezava med notranjo besedo milosti in zunanjo, zgodovinsko, socialno besedo razodetja. Karl Rahner pojasnjuje:

»Samo zaradi duhovne milosti, kot luči vere, in duhovne sorodnosti z Bogom lahko ljudje slišijo zunanjo, zgodovinsko besedo Boga nedvomno kot

besedo Boga, ne da bi jo *a priori* podvrgli svojemu lastnemu človeškemu duhu in jo tako degradirali. Za polno, normalno dopolnitev osebne samorazkritja Boga osebno uresničenemu človeku prideta skupaj duhovna beseda milosti in zunanja, zgodovinska beseda kot vzajemno komplementarna momenta ene božje besede človeku.« (Rahner 1966, 259)

Pomemben okvir svetopisemskega celostnega dojemanja stvarnosti in resnice je specifično svetopisemsko razumevanje Boga, časa in zgodovine. Poudarek na absolutni enosti božjega bivanja in njegovih moralnih zakonov ima pomembne posledice za zgodovino judovske in krščanske hermenevtike. V nasprotju s cikličnim pogledom na zgodovino starih bližnjevzhodnih kultur in grško-rimske kulture sta judovska in krščanska perspektiva zgodovine linearni. Slika jo kot premico, ki je bila načrtana s stvarjenjem in premočrtno poteka k prihodnji eshatološki dovršitvi. Ker ima svet začetek, mora imeti tudi konec. Novi red zato ni v navzkrižju s starim, čeprav nov začetek vedno vrednostno prekaša in presega prvega in je prihodnost pomembnejša od sedanjosti. Nov začetek je ponovitev zgodnejšega začetka in skriti dogodki idealnih razmer v prihodnosti se ne razlikujejo pomembno od njihovih vzporednic v preteklosti. Zato se pričakovanje novega stvarjenja, novega eksodusa ali nove zaveze v bistvu ujema z idealnimi dobami v preteklosti. Obstaja notranja zveza med protološkimi podobami in njihovo preobrazbo v eshatoloških pričakovanjih, ki odseva zavest, da so prihodnji dogodki nekako povezani s sedanjostjo, čeprav so končni in neponovljivi. Tako so eshatološka stanja navadno razumljena kot obnovitev primarnih okoliščin in ne kot v celoti nov način bivanja.

3. Analogija in razširitev besede v metaforah, v simbolih in v personifikacijah

Načrt vesolja je uporabljen kot ogledalo, ki napeljuje na čudovite stvari onkraj človeškega analitičnega uma, na Boga, ki komunicira z ljudmi prek žive Besede in znotraj zgodovine odrešenja ustvarja nekaj novega. Zato je Sveto pismo kot celota knjiga mnogih vprašanj oziroma skrivnosti. Svetopisemski pomen besede »skrivnost« velja za dejstvo, da obstajajo razsežnosti resnice, ki jih ni mogoče neposredno razložiti racionalno. To pojasni uporabo metafor, prilik, simbolov in posebitvev za izražanje skrivnosti, ki ne morejo biti predmet sistematičnega učenja. Neskončne razsežnosti skrivnostnega se začnejo z antropološkim dojetjem in raziskovanjem duhovnega.

Ozadje stvarjenja je zavest, da ima brezmejnost vesolja načrt oziroma red, ki dopušča odkrivanje božjih analognih znamenj, to pa utira pot v spoznavanje nekaterih resnic o Bogu, ki vse povezuje v celoto in omogoča osebno srečanje. Analogija celote ima velikanske metodološke posledice, kajti različne analogije sestavljajo ustrezno podlago za refleksijo o Bogu v njegovih delih in za vse vidike metaforičnih predstavitev duhovnih pomenov svetopisemskih besedil v povezavi z analogijo o polnosti Boga in ljudi. Analogija celote razloži dvojno razsežnost zako-

na v vzajemnem delovanju – zakon stvarjenja in zakon božje besede.

Nastop absolutnega monoteizma vključuje težnjo, da bi enemu Bogu pripisali številna imena in oznake, ki so v politeističnih religijah pripisane več božanstvom. Glavna dilema interpretov je bilo vprašanje, ali lahko v smiselnih izrazih Bogu dobesedno pripišemo lastnosti oziroma vzdevke, pridevke oziroma oznake za Boga, kakor so nujno in popolno bitje, vseмогоčni in vsevedni stvarnik sveta, ki je absolutno dober, pravičen, moder in usmiljen. Rezultat mnogih razprav v zgodovini je razlikovanje med bistvenimi lastnostmi in lastnostmi dejavnosti. Bistvene lastnosti so pridevki oziroma oznake, ki opisujejo božje bivanje in naravo, enotnost in večnost. Lastnosti dejavnosti opisujejo božje delovanje v ustvarjenem svetu in so v Svetem pismu iz pedagoških razlogov izražene z antropomorfnimi izrazi.

Imena in oznake, ki označujejo številna božanstva ali enega Boga s številnimi imeni in oznakami, pokrivajo v kulturah in človeških religijah vsa področja stvarnosti in človeških hotenj v dejanskem in v možnem svetu. Predstavitve božanstev ali enega Boga so vrhunec velike zgodovine religij v razponu od najbolj elementarnih oblik animizma do najbolj izpopolnjenih monoteističnih veroizpovedi in nauk. Odsevajo široko razširjeno težnjo po posebljenju neživih objektov, po napolnitvi teh objektov z življenjem in s človeškimi občutji ter po premostitvi neskončne razdalje med vseмогоčnim in večnim Bogom glede na človeški obstoj znotraj vseh njegovih omejitev. Zgodovina človeštva je polna posebitev kozmičnih bitij in različnih lastnosti, pripisanih enemu Bogu. Medčloveški odnosi so najpomembnejše področje, na katerem opažamo posebitev božanstev ali Boga v podobah neizmerno povečanega očeta ali matere. Izkušnja osebnega odnosa navdihuje stvaritev imen, besed, metafor in simbolov, to pa vodi v posebljenje Besede same.

Vpogled v vodilne teoretične ideje o razvoju simbolne antropologije kaže, da so metaforične misli in simboli kot sredstvo komunikacije v mnogih različicah temeljni za naše najbolj osnovno razumevanje izkušnje. Metafore, simboli in posebitve so osrednji za sodobno razumevanje tega, kako mislimo in kako svoje misli izražamo v jeziku. Niso samo stvar jezika, temveč predmet pojmovne zgradbe našega zaznavanja. Dokazujejo sposobnost samorazumevanja skupaj s sposobnostjo medsebojnega razumevanja. Velik del samorazumevanja je iskanje ustreznih osebnih metafor, ki dajejo smisel našemu življenju (Palmisano 2019). Sorodno zaznavanje in metaforična komunikacija odpirata pot v to, da čustva, ideje, dogodke in dejavnosti vidimo kot samoumevne, kot neposredne opise miselnih procesov.²

Simboli in metafore so lahko posamezne osebe ali predmeti. Kulturno o različni in primarno globoko osebni po naravi. Uporaba umetniških in religioznih simbolov in metafor kaže na človeško hotenje, da bi posebilo skoraj vse, od konkretnih predmetov do abstraktnih pojmov, najbolj intimnih čustev in medosebnih odnosov. Posebitev je nekakšen antropomorfizem, ki vsebuje potrebo po pripisovanju človeških oblik in značilnosti višjim bitjem. Psihologija posebitev primarno vključuje upodabljanje živih bitij, kakor so živali in božanstva v človeški obliki,

² Za vprašanje izvora in razsežnost funkcije metafore in simbola gl. zlasti Lakoff in Johnson 1980; Langer 1979; Womack 2005.

vzporedno s pripisovanjem človeških čustev in motivov. Poosebitev je kakor karakterizacija osebe v celoti. Zato je pomembno literarno sredstvo v literaturi in v umetnosti, tam pa ni razumljena dobesedno, temveč metaforično. Poosebitev ali karakterizacija duše nekako strne način svojega lastnega samodoživljanja. Upodabljanje idealnih lastnosti ali njihovih nasprotij v literaturi in v umetnosti močno vpliva na našo samopodobo, motivacijo in vedenje. Najpomembnejša zmožnost jezika, simbolov in metafor je sposobnost izražanja strukturalnih pomenov stvarnih podatkov, stvarnih vprašanj in zagotavljanje navodil.

Ta razlaga jasno kaže, da bi morali o ključnih podobah – simbolih razpravljati in jih pojasnjevati v povezavi z jezikom in z različnimi vidiki naše komunikacijske izkušnje. Po filozofiji Paula Tillichja izkušnja konca v ljudeh razkrije stanje nenehne nemira. Karkoli rečemo o tem, kar nas vznemirja, v končni fazi to kaže onkraj sebe. Religiozno rečeno: Bog presega svoje lastno ime. Podobe Jezusa, kakor so živa voda, luč sveta, dobri pastir idr., temeljijo na načelu sorodnosti biti. V vseh teh primerih so v igri simbolne povezave v sorazmerjih. Med tradicionalno znanimi govornimi figurami so metafore in simboli najbolj privlačni in sporni deli poetike, retorike in stilistike. Pojem metafore označuje figurativno rabo besed v nasprotju z literarno. V judovski in v krščanski interpretaciji Svetega pisma je načelo literarnega pomena ohranilo prednost pred različnimi alegoričnimi branji.

Literarni in metaforični pomen si delita neko področje skupnega pomena. Ko abstraktne ideje nadomestimo z nečim specifičnim in konkretnim, lahko govorimo o »učlovečenju« besede v vsakdanji živi izkušnji znotraj celotne življenjske perspektive. Pri govorjenju in pisanju so metafore pomembno slogovno sredstvo, ki uporablja analogijo, to pa je pomembno za pesniško imaginacijo in kot prepričevalno sredstvo v retoričnih govorih. Besede in fraze, ki namigujejo na podobnost enega bitja z drugim, ustvarjajo odnos do predmetov, dogodkov, idej, aktivnosti in lastnosti. Metafore kot miselne podobe so temeljne za naš pojmovni sistem v smislu ogrodja, ki je vpeto v jezik kot sistem in v literarne oblike. Simboli prebudijo občutje in zavest, da obstaja v odnosih med božanskim in človeškim podobnost.

4. Temeljni verski simboli in ekumenska teologija

Najsodobnejše raziskave o mestu in vlogi simbola v judovstvu in v krščanstvu odpirajo poti ekumenskega zблиževanja v najširšem možnem smislu. Simboli pomenijo primarni temelj in možnost za intenzivne ekumenske razprave. Katoliški teolog Karl Rahner (1904–1984) v svojem eseju *Teologija simbolov* razkriva, da nobena teologija ne more biti razumljiva in celovita, če ni v samem bistvu teologija simbolov. Toda na splošno je tej ključni značilnosti judovsko-krščanske religije namenjene zelo malo pozornosti. Teologija Logosa tako v Stari kakor v Novi zavezi je izrecno teologija simbola, dejansko najvišja oblika te teologije. V krščanski teologiji je simbol podlaga zakramentalne teologije.

Da bi prišel do skupnega izvora človeškega zaznavanja, je Rahner vpeljal ontologijo simbolne realnosti. Pojasnjuje: »Naša prva trditev, ki jo postavljamo kot

osnovno načelo ontologije simbolov, je: vsa bitja so po svoji naravi simbolna, ker se nujno »izražajo«, to pa z namenom, da bi dosegla svojo lastno naravo.« (Rahner 1966, 224) Vsako bitje ima pluralnost kot svoj lastni notranji element pomembne enotnosti s svojim izvorom. Druga Rahnerjeva trditev je: »Simbol (simbolna realnost) je, natančno rečeno, samorealizacija bitja v drugem, kar določa njegovo bistvo.« (234) V povezavi s samorealizacijo bitja v drugem nastopa pojem analogije biti (*analogia entis*). Simbol deli analogijo biti z bitjem, ki ga simbolizira.

Najbolj temeljni zgled sorodne deležnosti simbolne realnosti je božja Beseda (Logos), razumljena kot realnost božjega imanentnega življenja, kot podoba in izraz Boga Očeta. Učlovečenje Besede (Logos) je »simbol« Očeta, ki daje razumeti božje notranje življenje. Rahner pojasnjuje:

»Kristusova človečnost je dejansko »pojavitvev« samega Logosa, njegova simbolna realnost v vzvišenem pomenu, ne nekaj, kar je samo po sebi tuje logosu in njegovi realnosti, nekaj, kar bi bilo samo sprejeto od zunaj kot instrument, ki bi dajal svoje zvoke, ne da bi, natančno vzeto, odkril kar koli o tistem, ki nanj igra.« (238)

Kot Sin Očeta je v svoji človečnosti razodevajoči se simbol, v katerem Oče izpoveduje samega sebe svetu. Simbolno realnost ontologije odnosa med Očetom in Sinom v vseh razsežnostih od učlovečenja do vnebohoda po vstajenju je pesniško izrazil Pavel v Pismu Kološanom:

*»Ta je podoba nevidnega Boga,
prvorojenec vsega stvarstva,
kajti v njem je bilo ustvarjeno vse,
kar je v nebesih in kar je na zemlji,
vidne in nevidne stvari,
tako prestoli kakor gospostva,
tako vladarstva kakor oblasti.
Vse je bilo ustvarjeno
po njem in zanj.
On je obstajal pred vsemi stvarmi
in v njem je utemeljeno vse.
On je tudi glava telesa, to je: Cerkev.
On je začetek,
prvorojenec med mrtvimi,
da je postal prvi med vsemi stvarmi.
Bog je namreč hotel,
da se je v njem naselila vsa polnost
in da je po njem spraval s seboj vse stvarstvo,
saj je s krvjo njegovega križa, se pravi: po njem,
pomiril, kar je na zemlji in kar je v nebesih.« (Kol 1,15–20)*

V teh odnosih, ki obsegajo vse in se med seboj podpirajo, prejme Cerkev ustrezno mesto: »Ko rečemo, da je Cerkev nenehna navzočnost učlovečene Besede v

svetu in času, s tem takoj nakažemo, da nadaljuje simbolno vlogo Logosa v svetu.« (Rahner 1966, 240)

V katoliški teologiji postavlja simbolno realnost v ospredje nauk o zakramentih. Obstaja obrazec, ki kaže na površno razumevanje razlike med katoliško in protestantsko teologijo glede razmerja med besedo in zakramenti: Cerkev besede (protestanti) nasproti Cerkvi zakramentov (katoličani). Rahner ugovarja: »Toda protestantska teologija je zdaj ponovno začela resno jemati zakramente in vidi njihov bistven ter nenadomestljiv pomen za obstoj krščanstva. In mi katoličani bolj jasno razmišljamo o dejstvu, da smo Cerkev Božje besede.« (256–257) Ta obrat v katoliški Cerkvi je privedel tako daleč, da je dejanje zakramenta pravzaprav povezano z govorno besedo, ki sestavlja zakrament. Beseda je nujno in neizogibno odločilni element. Po Rahnerju je oboje, beseda in zakramentalno dejanje, simbol svetih skrivnosti:

»Navajeni smo, ko govorimo o zakramentih, da ločimo med besedo in elementom, ali v besedišču hilomorfizma: med materijo in formo. Toda ta razlika, kolikor je lahko pravilna sama po sebi, ne sme zamegliti dejstva, da sta oba elementa, beseda in zakramentalno dejanje, deležnika simbolne narave zakramenta in zato v svojem svojstvu *beseda*. Tudi zakramentalno dejanje ima naravo besede. Nekaj označuje, nekaj izraža, nekaj odkriva, nekaj, kar je samo po sebi skrito.« (266)

Zakramentalna beseda je najvišja oblika same po sebi učinkovite božje besede. Ni mogoča višja oblika učinkovite božje besede, v kateri je celotna Cerkev predana resnici besede, ki določa samorealizacijo Cerkve. Nenadkriljivi vrh zakramentalne teologije je zakrament evharistije.

5. Razsežnosti božje pravičnosti in opravičenje po veri

Hebrejski pojem božje pravičnosti označuje osebni odnos Boga z njegovim ljudstvom v vseh bivanjskih situacijah. Na drugem mestu sem sintetično pojasnil:

Analiza odlomkov, ki vsebujejo besede, ki označujejo Božjo pravičnost (*šdq/šdqh*), kaže, da osnovni pomen hebrejske besede vedno ostaja v bistvu enak. Označuje Božji odrešenjski načrt in zvestobo zvestemu ljudstvu, Božjo neomajno ljubezen, odrešilno pomoč in zmago nad nasprotniki. Božja pravičnost je izraz Božje ljubeče naklonjenosti do ljudstva zaveze, odnos, ki temelji na Božji suverenosti in je neodvisen od človeških norm, znanja ali zaslug. Božja pravičnost velja za vse člane ljudstva zaveze pod pogojem, da se odzivajo z vero in zvestobo. Samo človeška nezvestoba ustvari zid, ki deli pravične od krivičnih, če gre za vprašanje uživanja naklonjenosti Božje pravičnosti. (Krašovec 2014, 416–417)

Ko svetopisemski pisci govorijo o konkretnih oblikah razodevanja božje pravičnosti v zgodovini, predpostavljajo, da je Gospod edini Bog, Stvarnik vesolja, in zato edina prava norma človeške pravičnosti. Z učlovečenjem Jezusa Kristusa in z njegovimi odrešenjskimi dejanji, ki so bila v skladu z božjim odrešenjskim načrtom, je božja pravičnost dosegla raven, ki je ni mogoče preseči. Na tej podlagi Dogma-

tična konstitucija o Cerkvi (*Lumen gentium*, 1964) vidi možnost edinosti med vsemi ljudmi odprtega duha: »Kristusova božanska navzočnost in milost naj bi vse ljudi navdihovali z željo po edinosti.« (Avsenik Nabergoj 2019, 463). Bog je vzpostavil vzajemnost med božjo in človeško pravičnostjo v luči dovršitve sveta. V tem pogledu je osnovna podmena o odnosu med Bogom in človeštvom v bistvu veljavna tako za Staro kakor Novo zavezo.

Kljub temu je v Novi zavezi pomembna novost glede vloge Mesija v dopolnitvi božjega odrešenjskega načrta. Besedila Nove zaveze, posebno Pavlova pisma, dopolnjujejo teologijo Stare zaveze, s tem ko na različne načine pojasnjujejo, da se je Bog najbolj pristno razodel v Sinu Jezusu, ki ga je poslal, da dopolni božjo besedo med ljudmi v skladu s svojo večno odločenostjo, rešiti človeštvo in stvarstvo privedi do dovršitve (Matjaž 2019). Pri dojemanju odrešenja poudarek ni več na fizičnem reševanju od sovražnikov, od bolezni in od zemeljske smrti, temveč od človekovega usodnega grešnega stanja in smrti. Božje odrešenje prevzema metafizične, nadnaravne, eshatološke razsežnosti. Učlovečenje Logosa, božjega Sina, se lahko razume kot neizogibna predpostavka za absolutno nadnaravno milost in slavo. Potemtakem je pričakovani odziv ljudi takšen, da kaže na vero v božjo pravičnost v najvišjem pomenu – znamenje božjega daru človeštvu v smislu opravičenja po milosti. Ta paradoks je posebno očitno v Pismu Rimljanom (4,5), v katerem Pavel piše, da Bog »opravičuje brezbožneža« (*asebes*).

Opravičenje po veri je v teologiji Nove zaveze tako središčno, da svetopisemsko krščanstvo loči od vseh drugih verskih sistemov. Splošna definicija izraza »opravičenje po veri« je, da pomeni dve medsebojno povezani božji dejanji. V negativnem smislu pomeni božje dejanje, ki človeštvo naredi pravično ali mu pripiše pravičnost oziroma ga naredi prosto greha ali kazni za greh. V pozitivnem smislu je to obljuba, da Bog opravičenemu verniku pripiše Kristusovo pravičnost. Samo spoznanje o opravičenju po veri spodbudi duhovno rast in vodi k posvetitvi. Ker je vera razglašena za *conditio sine qua non* opravičenja, se zaostri nasprotje med vero in nevero. Tisti, ki verujejo v božjo odrešenjsko pravičnost, so imenovani »pravični«. Tisti, ki ne verujejo, so imenovani »nepravični«. Pojem človeške pravičnosti označuje vero, zaupanje, zvestobo. Osnovna značilnost »pravičnih« je odprtost misli in srca najbolj različnim oblikam razodevanja božje pravičnosti.

Naj omenimo, da je uporaba pojma »pravičen« v vseh pomembnih odlomkih Stare in Nove zaveze v bistvu enaka, medtem ko je uporaba pojma »nepravičen« včasih povsem različna. V Stari zavezi so rešalci po svojem vedenju bolj ali manj izrecno predstavljeni kot radikalni neverniki in uporniki. Pavel uporablja izraz »grešnik, brezbožnik« v ontološkem smislu, v pomenu splošne grešnosti. Grešnost človeštva je tako radikalna, da ljudje pod nobenim pogojem ne morejo biti pritegnjeni v bližino Boga na podlagi svoje lastne pravičnosti. Potrebujejo poseg božje pravičnosti, ki jih »opraviči« pred obličjem božje svetosti. Vera v božje opravičenje vključuje vero v to, da lahko samo božja pravičnost resnično preustvari človeštvo. Kot ustvarjena bitja so ljudje popolnoma odvisni od svojega stvarnika. Zato je stvarnik tudi edina možnost in edina »naravna« norma človeške pravičnosti. Ontološko stanje človeške grešnosti razloži, zakaj nekateri ljudje božji dar sprejmejo, drugi zavrnejo.

Nauk o opravičenju po veri je odločilna formulacija teoloških debat med strokovnjaki protestantske in katoliške strani. Uveljavljeno protestantsko formalno poudarjanje opravičenja »samo po veri« (*sola fide*) je navadno spodbudilo njihove nasprotnike, da so med katoličani in protestanti videli globoko nasprotje v teologiji opravičenja. Zavračajo kakršenkoli pomen človeškega dela v povezavi z opravičenjem. Milost in zasluženje sta zanje medsebojno izključujoči se. Zagovarjajo, da nas Bog sprejema takšne, kakor smo, ne glede na kakršnokoli našo lastno pravico na milost, z našo naravno močjo. Sredi različnih pogledov zahtevajo te okoliščine bolj natančno formulacijo ključnih izrazov. Tradicionalno katoliško razumevanje opravičenja je, da vera opravičuje samo, če vključuje tudi upanje in ljubezen. Če ima nekdo neko določeno stopnjo vere, upanja in ljubezni, je v stanju opravičenja.

V zadnjih desetletjih so bili kot rezultat obsežnih ekumenskih pogovorov doseženi neverjetni rezultati na področju nauku o opravičenju. Najpomembnejši je dokument *Skupna izjava o nauku o opravičenju*, ki so ga leta 1999 oblikovali in potrdili Papeški svet za edinost med kristjani katoliške Cerkve in Svetovna luteranska zveza. Rezultati ekumenskih pogovorov na to temo so bili v tem dokumentu prvič formalno in uradno predloženi v sprejetje. Skupna izjava želi povzeti rezultate ekumenskih pogovorov o tem nauku, ki so potekali v razdobju tridesetih let, in piše, da ima namen (po)kazati, da so na podlagi pogovorov podpisane luteranske Cerkve in rimskokatoliška Cerkev sedaj zmožne jasno izraziti skupno razumevanje našega opravičenja po božji milosti prek vere v Kristusa. Izjava ne obsega vsega, kar katerakoli od Cerkva uči o opravičenju. Obsega pa soglasje o osnovni resnici nauka o opravičenju in kaže, da preostale razlike v tolmačenju niso več razlog za doktrinalno obsojanje. (št. 5)

Nauk o opravičenju »stoji v bistvenem razmerju z vsemi resnicami vere, ki jih je treba razumeti kot med seboj notranje povezane« (št. 18). Zdi se samoumevno, da protestantsko razumevanje besede vera nikakor ne namerava izključiti upanja, ljubezni in dobrih del in trditi, da za pridobitev opravičenja poleg intelektualne privolitve vere ni potrebno nič drugega. Zdi se naravno, da protestantski nauk pod eno besedo vera dejansko razume tisto, kar katoliški nauk združuje v triadi vera, upanje, ljubezen. Kljub razširitvi pomena besede vera na sorodne izraze se tako katoličani kakor protestanti strinjajo, da človeška »pravičnost« ni zasluga, na katero bi se človeštvo lahko kakorkoli sklicevalo pred Bogom. Bistvo skupne izjave je:

Skupaj izpovedujemo, da so grešniki opravičeni po veri v odrešilnem dejanju Boga v Kristusu. Po dejanju Svetega Duha pri krstu jim je podeljen dar odrešenja, ki položi temelje vsemu krščanskemu življenju. Svoje zaupanje stavijo v Božjo milostno obljubo o opravičljivi veri, ki vključuje upanje v Boga in ljubezen do njega. Takšna vera je dejavna v ljubezni in zato kristjan ne more in ne bi smel ostati brez del. Toda kar koli se v opravičenem zgodi prej ali sledi zastonjskemu daru vere, ni ne osnova za opravičenje ne zasluženje. (št. 25)

Sklenemo lahko, da povzroča spor glede vprašanja opravičenja samo po veri veliko bolj ozka interpretacija izraza *sola fide* kakor sam izraz. Katoličani navadno

nimajo nobenega problema z opravičenjem samo po veri, če je vera primerno razumljena kot *fides formata*, vera, ki deluje po ljubezni. Dialog na obeh straneh spodbudi zavedanje, da ne bi smeli vztrajati pri tistem, česar se druga stran boji. (Lehman in Panenberg 1990, 49–53)

6. Sklep

V povzetku teme o razsežnosti božje »besede« v Svetem pismu naj omenimo, da nastopi obrazec »tako govori Gospod« v Stari zavezi več kakor štiristokrat; obrazec »Gospod je rekel« dvainštiridesetkrat v Stari in štirikrat v Novi zavezi; obrazec »Gospod je govoril« devetkrat v Stari in trikrat v Novi zavezi. Vsebina božje besede je samo delno izražena v premem govoru, zelo pogosto pa v obliki simbolov, prilik, zgodb in v različnih drugih literarnih oblikah. V bistvu se božja beseda razkriva simbolno, to pa pomeni največji izziv za interpretacijo. Osnovno stališče v svetopisemskem poetičnem pristopu, ki zadeva vsa bistvena vprašanja o božjem in o človeškem izvoru in pravičnosti pomeni obsodbo vsakega fundamentalizma, legalizma in nacionalizma. James Barr pravi: »Svetopisemski strokovnjaki, ki so tudi konservativni, opravijo veliko temeljitega in koristnega dela, toda veliko ali večina le-tega je v nasprotju z načeli fundamentalističnega nauka in ga je mogoče izrabljati zgolj z napačnim predstavljanjem in nerazumevanjem.« (Barr 1981, 338) James Barr se dotakne bistva problema teološkega dialoga na splošno, znotraj vseh veroizpovedi v vseh časih, ko se odprte razsežnosti svetopisemske interpretacije zaprejo s fundamentalističnim zagovorom:

»Ko se evangeličanska vera razume kot nujno povezana z nekim določenim intelektualnim zagovorom, nastopi med fundamentalizmom in osrednjim tokom krščanstva skoraj popolna odtujitev. Narava te intelektualne strukture je takšna, da je kompromis s preostalimi tokovi v teologiji in najprej v biblični interpretaciji skoraj nemogoč. Toda kakor smo videli, ta zagovor ni resnično izpeljan iz evangeličanske vere. Nasprotno, poskus, podpreti to vero in intelektualni zagovor, je od začetka znamenje opuščanja notranjega jedra te vere. Evangeličansko vero je izdal fundamentalistični aparat argumenta. Kajti vera nadomešča odvisnost od racionalne uporabe dokazov ...« (339)

Upoštevač izredno širino in globino pomenov svetopisemskih pojmov odrešenja, posebno pojma božje pravičnosti, nastopi neizogibno napetost med eksegezo in sistematično teologijo ali filozofijo. Kako je mogoče ta spor razrešiti? Primerjava protestantskega gesla »samo vera« (*sola fide*) na eni strani in katoliške triadne formule vera, upanje, ljubezen na drugi strani kaže, kako pomembno je, vrniti se od ustaljenega teološkega jezika k svetopisemski poetiki in k zdravemu razumu.³ Premislek o vključujočem svetopisemskem čutu za uporabo ključnih re-

³ V pomoč pa je tudi vračanje k začetnim krščanskim virom, v patristiko (Bogataj 2017).

ligioznih in teoloških izrazov nam pomaga pri revidiranju interpretacije izraza »opravičenje samo po veri«.

Razmerje med eksegezo in sistematično teologijo ali filozofijo je v prvi vrsti vprašanje razmerja med analitično eksegezo in sintezo. Sinteza, ki sledi primerno izvedeni analizi, ni niti sistematična teologija niti filozofija, čeprav ima poteze obeh. Govorimo o doseganju harmonične celote v povezavi z »objektivnimi« dejstvi in s presežnimi postulati. Raziskava tako kompleksnega pojma ne more biti samo stvar »objektivne« analize, ki kopiči gradivo; gradivo pojasni malo ali nič. Eksegetska raziskava mora upoštevati tudi celotno ozadje načel, prepričanj in vrednot, notranje zakone splošne logike in sintetična hotenja, da bi omogočila popravke znotraj sebe, v sistematični teologiji in v filozofiji.

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Narodi, religije in misijon v dokumentih drugega vatikanskega koncila. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:457–471.
- Barr, James.** 1981. *Fundamentalism*. London: SCM Press.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2017. M. Luter in J. Krizostom v paradigmi paleoortodoksije: pistologija Pisma Hebrejcem. *Edinost in dialog* 72, št. 1–2:169–182.
- Declaration.** 1999. Joint Declaration on the Doctrine of Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church.
- Krašovec, Jože.** 2014. Justification of God in His Word in Ps 51:6 and Rom 3:4. *Vetus Testamentum* 64, št. 3:416–433.
- — —. 2017. The Word in Dialogue and Interreligious Relations. V: Hallvard Hagelia and Markus Zehnder, ur. *Interreligious Relations: Biblical Perspectives. Proceedings from the Second Norwegian Summer Academy of Biblical Studies (NSABS), Ansgar University College, Kristiansand, Norway, August 2015*, 315–329. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury T&T Clark.
- Küng, Hans.** 2004 [1964]. *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Lakoff, George, and Mark Johnson.** 1980. Conceptual Metaphor in Everyday Language. *The Journal of Philosophy* 77, št. 8:453–486.
- Langer, Susanne K.** 1979. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Lehman, Karl, in Wolfhart Panenberg, ur.** 1990. *The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?* Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Uporaba Stare zaveze v retorični argumentaciji Prvega pisma Korinčanom in njen pomen za razumevanje odrešitvene modrosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:923–935.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2019. Studio delle immagini e delle metafore sul timore del Signore in Ben Sira. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:891–907.
- Rahner, Karl.** 1966. *Theological Investigations*. Zv. 4, 189–218 [Questions of Controversial Theology on Justification]; 221–252 [The Theology of the Symbol]; 253–286 [The Word and the Eucharist]. Baltimore: Helicon Press; Ondon: Darton, Longman & Rodd.
- Womack, Mari.** 2005. *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu z zbornikom predstavljajo »dogmatične sadove« na »stoletnem drevesu« TEOF v okviru UL. Prvi del z naslovom »Sadovi preteklosti« s hvaležnostjo predstavlja delo njenih rajnih profesorjev. Kako katedra živi ob stoletnici svojo sedanjost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živečih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanjosti«. Tretji del ponuja »Podarjene sadove«, ki so jih ob jubileju poklonili nekateri pomembni teologi iz tujine, ki so povezani z našo fakulteto (zaslužni papež Benedikt XVI., Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, Bruno Forte, Marino Qualizza in Marko I. Rupnik).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 476 str. ISBN 978-961-6844-81-9, 20€.

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

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

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 63—71

Besedilo prejeto/Received:04/2020; sprejeto/Accepted:04/2020

UDK/UDC: 27-277.2:159.9

DOI: 10.34291/BV2020/01/Peric



Porfirije Perić

Svetopisemska eksegeza in psihologija: možnosti ustvarjalne sinergije

Biblical Exegesis and Psychology: Perspectives of Creative Synergy

Povzetek: V prvem delu članka na kratko predstavimo historiat psihološkega pristopa v svetopisemski eksegezi in obenem preučimo možnosti za ustvarjalno sodelovanje eksegeze in psihologije. V drugem delu kot praktični primer uporabimo novozavezno priliko o izgubljenem sinu (Lk 15,11-32), in to tako, da njeno osnovno pripovedno strukturo povežemo z Jungovim psihoanalitičnim modelom. Članek načeloma potrdi pozitivne plati psihološkega pristopa, a obenem pokaže na nekatere njegove pomanjkljivosti.

Ključne besede: eksegeza, psihologija, psihoanaliza, izgubljeni sin, Carl Gustav Jung

Abstract: The first part of this article briefly presents the history of the psychological approach in the biblical exegesis and, at the same time, examines various possibilities for a creative collaboration between both fields. In the second part, a New Testament parable about the prodigal son (Luke 15,11-32) is being used as a practical example. The basic narrative structure of the parable is brought into relationship with the Jungian psychoanalytic model. This study, on a principal level, confirms positive aspects of the psychological approach in the biblical exegesis, but also points to some of its imperfections.

Key words: exegesis, psychology, psychoanalysis, prodigal son, Carl Gustav Jung

1. Uvod

Razlog za razpravo o psihološkem pristopu v svetopisemski eksegezi izvira iz našega teološkega zanimanja, ki se je s psihologijo prepletalo skozi naše dolgoletno delo na področju novozavezne teologije in pastoralne psihologije na Pravoslavni teološki fakulteti Univerze v Beogradu. Ni težko ugotoviti, da so svetopisemske knjige pisali ljudje točno določenih psiholoških profilov, pa tudi tega ne, da jih

stoletja prepisujejo, berejo in razlagajo generacije ljudi, ki jih opredeljujejo različne telesne, duševne in duhovne značilnosti. Na upoštevanje psiholoških razsežnosti svetopisemskega besedila je v srbskem kontekstu opozarjal psihiater in književnik Vladeta Jerotić (1924–2018), k istemu cilju pa so vodile tudi zahteve dela v pastoralni sedanjega časa, ko ničesar več ni mogoče doseči brez temeljitega razumevanja pojmov duha in duše. V zadnjih stotih letih je psihologija doživela razcvet, teološko ukvarjanje s sposobnostmi sodobnega človeka kot »žive duše« (1 Mz 2,7), ki naj prepozna svojo duhovno razsežnost kot del splošnega civilizacijskega napredka, pa poziva k sodelovanju z dosežki svetnih disciplin. Zato se obravnava psihološkega pristopa k svetopisemskim besedilom kaže kot nekaj neizogibnega, še posebno glede njegovih implikacij v pastoralnem delu in v psihoterapiji.

2. Teoretične podlage

Razlaga pojma *psyche* se začne s prvimi razglabljanji o čutih, spominu in sanjanju; to pomeni začetek intelektualne zgodovine človeštva (Greenwood 2009, 49). Po zgledu Aristotelovega spisa *O duši* kot prvega dela na področju psihologije so nastale tudi druge opredeljitve duševnega. Tako istoimensko Tertulijanovo delo velja za referenčni spis krščanske psihologije, čeprav poleg Aristotelovega izhodišča vsebuje vplive mlajšega in neohranjenega dela zdravnika Sorana iz Efeza. Dejstvo, da sta obe deli, Tertulijanovo in Soranovo, naslovljeni kakor Aristotelovo, govori o obstoju zvrsti, ki jo določa antično dojetje psihologije. Po zgledu svojih predhodnikov in sodobnikov, pa tudi zahtev te zvrsti je Tertulijan združil ugotovitve referenčnih avtorjev (Aristotela, Platona, Pozeidonija, Filona, Hrizipa, Seneke, Heraklita, Demokrita in drugih) in se zavzel za prvenstvo svetopisemske antropologije (*O duši* XV).

Prvi pogoji za krščansko razlago pojma *psyche* so bili zagotovo blizu tistim v intelektualnem svetu antike. Za enega od zgledov te povezanosti velja delo *O človekovi naravi* Nemezija iz Emese (Morani 1987). Poleg tega je razvoj psihologije v krščanstvu spodbujal k obvladovanju duše kot orodja za spoznanje Boga. O tem govori Avguštin (*Samogovor* II); njegovo izvirno ukvarjanje s krščansko zavestjo ga je v številnih delih (*Izpovedi*, *O duši in njenem izvoru*, *O dveh dušah*, *O nesmrtnosti duše*, *O velikosti duše*) privedlo do tega, da so mu podelili naziv »oče psihologije« (Charry 2006). Toda Avguštin je samo oblikoval tisto, kar je bilo znano tedanji krščanski izkušnji. V asketizmu egiptovskih, sirske-palestinskih, atoških in drugih meniških izročil, pa tudi v celotni praksi krščanskega življenja so se osredotočali predvsem na praktično obvladovanje zakonov duhovnega življenja. O tem še nazornejše govori *Rajska lestvica* Janeza s Sinaja. To je učbenik (psihologije) asketskega življenja, katerega vpliv ni ostal omejen z avtoriteto samostanskega okolja (Jerotić 1996; Augustides 1999).

Pristop, ki ga tukaj obravnavamo, je posebne narave. Nastopil se je skupaj s sodobnim zanimanjem v humanističnih znanostih oziroma z rojstvom psihologije kot akademske discipline, ki je povezano z nastankom Melanchtonovega komentarja k Aristotelovemu delu *O duši* sredi 16. stoletja. V naslednjih stoletjih se je odnos med teologijo in psihologijo razvijal in občasno dosegal nepričakovane oblike na akadem-

skem področju. Vemo, da je ves krščanski svet doživel globoko krizo zaradi psihologiziranja v zgodovinsko-kritičnem pristopu k svetopisemski književnosti. Tisto, kar se je v dveh stoletjih predtem zagovarjalo pod geslom objektivne resnice, je bilo pogosto posledica projekcij, usmerjenih proti avtoriteti v znanosti, v Cerkvi in v družbi. Rekonstrukcije »zgodovinskega Jezusa« so zaznamovale akademski krščanski svet in ga razdelile na tabora konservativnih in liberalnih piscev. Mehanizem psihologiziranja sta razgaljala in kritizirala Wrede (1901) in Schweitzer (1901; 1913); opozorila sta na nepopravljivo škodo, ki jo je povzročil avtentičnemu zgodovinskemu liku Jezusa Kristusa (Kümmel 1972, 93–95; 284–285). Podobne razprave niso obšle niti razvoja novozavezne znanosti v pravoslavnem kontekstu (Tatalović 2016, 57). Da je lahko vključevanje psihologije v domeno teologije tvegano, je nedavno med pravoslavni teologi poudaril Janez Zizioulas (naslovni metropolit Pergamona). Opozoril je na psihologizirano naravo Avguštinovega trinitaričnega nauka, ki je po njegovem pozneje vplivala na nastanek bistvenih razlik med grško in latinsko teologijo; s tem je postavil enega od temeljev poznejše razdeljenosti krščanskega sveta (2006, 33; 57).

Sčasoma se je vendarle uveljavilo razlikovanje med psihologiziranjem in rabo psihologije v znanosti (Dolto 1996, 3), to pa pomeni, da novejši eksegetski priročniki navadno vsebujejo tudi posebno poglavje o psihološkem pristopu v eksegezi (Schnelle 2005, 195–200). To pričuje o razcvetu interdisciplinarnosti v znanosti in izobraževanju in tudi o potrebi nenehnega posodabljanja bibličnih ved. Pretanjeni znanstveni izrazi ne morejo vselej uspešno zaobseči dinamične krščanske stvarnosti. Razlagi svetopisemske literature, ki ni povezana s stvarnimi izzivi, tako grozi, da ostane na ravni neplodne razprave. Zato povezovanje eksegeze in psihologije vse bolj velja za obetavno rešitev, posebno glede praktičnih učinkov (Avsenik Nabergoj, 2019).

Odnosa med omenjenima dvema področjema ni preprosto opredeliti. Zaradi upoštevanja nekaterih nesoglasij v biblicistiki je precej težje opredeliti psihologijo kot disciplino. Razvijala se je v preteklem stoletju in se danes v glavnem sprejema skozi množico psihoterapevtskih pristopov, ki se bolj ukvarjajo z vrstami motenj kakor pa s sistematsko razlago resničnosti. Zato je raba izraza »psihološki pristop« samo skupni imenovalec za množstvo razpršenih fenomenov pri povezovanju eksegeze in psihologije. Kljub vsemu pa neka določena osnovna klasifikacija obstaja (Rollins 1999, 3–88; 2002, 101–118; Rollins in Kille 2007). Prvič, če eksegeza upošteva teorije o človekovem vedenju, se z rabo tako imenovane zgodovinske psihologije odpirajo nova obzorja pri spoznavanju ravnanja posameznih svetopisemskih akterjev (Luz 2014, 255–258; Oeming 2017, 46–54). Temu modelu je sledil Jerotić, ko je raziskoval psihološke profile izjemnih osebnosti srbske zgodovine, književnosti in kulture, in jih objavljaval v več zvezkih pod skupnim naslovom *Darila naših sorodnikov* (Beograd 1984–2013). Drugič, eksegeza lahko uporablja psihanalitične modele in prepoznava podzavestne miselne procese, to pa privede h konkretni rabi svetopisemskega gradiva v pastoralnem (psihoterapevtskem) delu. V tem primeru posamezni prispevki v obliki standardne znanstvene eksegeze niso tako pogosti, saj je večji poudarek namenjen praktični rabi, čeprav tudi takšnih prispevkov ni malo (Tolbert 1977; Via 1977; Veliyannoor 2009; Varvatsoulis 2010).

Odnosa med eksegezo in psihologijo ni mogoče pojasniti brez upoštevanja okvira

nastanka psihološkega pristopa, ki največ dolguje vlogi svetih knjig judovstva in krščanstva v življenju dveh utemeljiteljev psihoanalize. Čeprav se je Freud distanciral od svoje matične religije (Rollins 1999, 35–46), je judovstvo bistveno usmerjalo njegovo delo na področju psihoanalize (Freud, 1913; 1927; 1939). Po Jungu, ki izvira iz protestantizma, je branje Svetega pisma prvi pogoj za razumevanje psihologije (1976, 156). Zaradi del teh dveh psihoanalitikov velja razmejitev in opredelitev odnosa med religijo in psihologijo za del tradicije v nemških intelektualnih krogih. Glede tega je na isto področje močno vplival Eugen Drewermann (1984), prepoznaven po eksegetski rabi jungovskih psihoanalitičnih modelov in po kritiki veljavnih standardov v bibličistiki. Navzoče so tudi sinteze različnih teorij (Theissen 1983; 2007), vendar ne samo v Nemčiji. V svetu slovi del ameriškega psihoterapevta in bibličista Harolda Ellensa (Ellens in Rollins 2004; Ellens 2004; 2012), ki je ustanovil Časopis za psihologijo in krščanstvo (*Journal of Psychology and Christianity*) in predsedoval psihološko-bibličističnim seminarjem pri Društvu svetopisemske književnosti (Society of Biblical Literature).

Čeprav psihološki pristop nastane kot izraz potrebe po posodabljanju v svetopisemski eksegezi, njegova raba ne izključuje znanstvene metode. Sama psihoanaliza ne uporablja metode, ki bi bila drugačna od zgodovinsko-kritične, to je ena njenih pomanjkljivosti. Tako tudi psihoanaliza subjektu odvzame dušo in jo podredi svojemu lastnemu diskurzu globinske raziskave (Pohlen in Bautz-Holzherr 1995, 12). Po drugi strani mistične izkušnje, povezane s kesanjem in izpovedmi, spremljajo zapleteni duševni procesi, ki so včasih težko razložljivi z izrazjem psiholoških in psihoanalitičnih stališč (Gostečnik in dr. 2016). Da je lahko cerkvena razsežnost teh stališč vendarle obetavna, je katoliška Cerkev potrdila s pojasnitvijo psihološkega pristopa v svojem uradnem dokumentu o razlagi Svetega pisma (Papeška biblična komisija 2000, 49–51; Popović 2005, 174–180). Ker podobnega dokumenta v pravoslavnem svetu ni, govorijo v prid cerkvene rabe psihologije le posamezniki. Po grškem metropolitu Hieroteju Vlahosu, ki je med pravoslavni teologi (in širše) znan kot avtor študije *Pravoslavna psihoterapija* (1994), ima krščanska askeza terapevtski učinek. Drugi poudarjajo tudi pomen povezovanja omenjenega asketsko-zdravilnega pristopa z ekleziološko-evharistično platjo krščanskega življenja in se sklicujejo na različne tradicije v patrističnem obdobju – na primer na poglede Maksima Izpovedovalca in drugih cerkvenih očetov (Zizioulas 2001, 35). Toda nihče od navedenih avtorjev se ne ukvarja s psihologijo kot takšno. Drugačno pot je ubral Nikolaos Ludovikos, ki kaže zanimanje za Jungov analitični model (Ludovikos 2006), podobno tudi Jerotić, ki v slogu Jungovega učenca zastavi glavno vprašanje: individuacija in (ali) poboženje (1990; 2000). Jerotić se je pridružil obstoječi naklonjenosti pravoslavni teologov do Jungovega ustvarjanja, ki so jo že izrazili ruski misleci (Pavel Evdokimov in drugi), in je nauk o individuaciji imel za združljivega s pravoslavno antropologijo (2000, 55). S takšno teoretično podlago bi v nadaljevanju z izbranim zgledom osvetlili konkretne možnosti povezovanja med svetopisemsko eksegezo in psihologijo.

3. Zgled

Za osvetlitev in preveritev rabe psihološkega pristopa je koristno vzeti besedilo, ki se tej nalogi prilega. Poleg tega, da mora takšno besedilo vsebovati prvine psiho-

loške drame posameznih likov, je zaželeno, da so dani liki paradigmatični oziroma reprezentativni. Takšne so novozavezne prilike. Prilika o izgubljenem sinu (Lk 15,11-32) sodi med takšne, ki imajo ustrezno podlago za uporabo psihološkega pristopa. Čeprav se dogaja v okviru enega zapleta (15,1-2), ne pripoveduje o konkretnih osebnostih, temveč se dotika dveh skupin oziroma dveh vrst ljudi – cestinarjev in farizejev, grešnikov in pravičnikov (18,9-14). To reprezentativno naravo so prepoznali v pravoslavnem izročilu in jo še posebno pozorno umestili na njeno liturgično področje (Gondikakis 2005). Berilo pred velikonočnim postom, ki vsebuje to priliko, tematizira neko določeno vrsto vedenja. O tem govori ustaljeni naslov prilike, ki poudari zgolj en vidik njenega večplastnega sporočila – »O izgubljenem sinu«. ¹ Prilika se nazadnje dogaja na presečišču dveh osnovnih usmeritev v izvajanju psihološkega pristopa, o katerih smo govorili. Zgodovinska psihologija z obdelavo notranjih in zunanjih dejavnikov zgodbe razsvetli vedenje treh likov, medtem ko ujemanje pripovedne zgradbe z Jungovim modelom prispeva k razlagi ravnanja mlajšega (nezavednega), starejšega (zavednega) in osrednjega (očetovskega) segmenta (jaza).

Tako se lahko tri vrste vedenja v priliki obravnavajo v okviru ene osebnosti in njene psihe. Kakor ima oče dva sinova (15,11), tako psiho sestavljajo trije segmenti: zavedno, nezavedno in jaz. Ujemanje je še očitnejše, če upoštevamo agrarno zgradbo resničnosti, v kateri trojica pojmov – oče, sinova, premoženje – označuje nedeljivo skupnost življenja (bivanja). Zato se na začetku prilike (15,12) imenuje del premoženja »delež bistva« (τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας), razdelitev imetja oziroma odtujevanje mlajšega sina pa razdelitev »življenja« (ὁ δὲ διεῖπεν αὐτοῖς τὸν βίον). ² Čeprav se starejši sin ne omenja do vrnitve mlajšega (15,25), je, kakor oče, ves čas navzoč. Vedenje mlajšega ne temelji na plemenitih vzgibih, niti takrat, ko je govor o vrnitvi. Ne strezni ga želja po vrnitvi domov, temveč nepotešljiva lakota (15,17-19): »Koliko najemnikov mojega očeta ima kruha v obilju, jaz pa tukaj umiram od lakote. Vstal bom in šel k očetu in mu rekel: /... / Vzemi me za enega od svojih najemnikov.« Potem ko pade v globoko krizo izbire (Kierkegaard 1974, 227), se vrne in nazadnje sreča očeta, ki ne bo dovolil popolne uresničitve njegove zamisli. Oče gre pred sina in mu povrne izgubljeni status, nato pa njemu v čast priredi gostijo. Stanja veselja ne sprejme starejši brat, saj plačilo za njegovo zvesto služenje ni niti približno enako »nagradi« za bratova razvratna dejanja. Tako zgodba problematizira tudi sinovski status starejšega, ki sebe dojema kot izpolnjevalca očetovih zapovedi. Toda oče gre tudi njemu nasproti in ga spomni, da pomeni sinovstvo udeležbo v dogodku celotnega doma, posebno v veselem dogodku zaradi pridruženja izgubljenega (mrtvega) deleža. ³

¹ Janez Zlatousti v razlagi prilike imenuje to zgodbo tudi »zgodba o usmiljenem očetu« (Karavidopoulos 1996, 75).

² Po Gregorju Palamu prilika govori o dveh vrstah ljudi, vendar velja tudi za duhovni svet ene osebnosti, ki ga ločujejo hotenjski in čustveni nagoni (PG 151, 32).

³ S tem ko poslušalca pusti brez odgovora na vprašanje, ali se je starejši sin pridružil veselju ali ne, odgovarja prilika na zgodnejši ugovor judovskih veljakov proti Jezusovemu uživanju hrane s cestinarji in grešniki (Lk 15,1-2). V literarnem smislu je prilika bolj usmerjena v odtujitev pravičnika (starejšega sina) kakor v zablodelost grešnika (mlajšega sina).

Takšen pogled ustreza Jungovemu dojemanju psihe, ki je programsko izraženo z njegovimi sanjami iz leta 1909 (1963, 155). V teh sanjah je simbolično predstavljena dvodelna hiša, katere vidni del ustreza zavednemu, nevidni (kletni) pa nezavednemu segmentu psihe. V odnosu do osebnega vidika nezavednega njegov kolektivni del vsebuje arhetipsko dediščino človeštva (125) in tako pomeni vir ustvarjalnega in izboljševalnega v domeni zavednega (130). V tem smislu so religije resnični psihoterapevtski sistemi, saj v močnih podobah izražajo in oblikujejo strukture duševnega (1968, 367). Svetopisemska besedila so prepojena z načelom *cura animarum*. Tako ni naključje, da Janezova *Rajska lestvica* artikulira izkušnjo napredka k popolnosti tako, da uporablja vsebino svetopisemskih sanj (Jerotić 1996, 89–105) o vzponu v nebesa (1 Mz 28,12). Kakor dve nadstropji hiše zavedni in nezavedni segmenti sestavljajo celoto in se med seboj dopolnjujejo. Namen psihoterapije je doseganje skladnosti teh segmentov: ta celotnost nasprotujočih si in dopolnjujočih se energij (*coniunctio*) se pod pokroviteljstvom jaza imenuje individuacija in najbolj ustreza drugi polovici življenja. (Jerotić 2000, 13)

Z omenjeno strukturo kot izhodiščem lahko povežemo iracionalnost vedenja mlajšega sina (Tsiakkas 2003, 121) z naravo nezavednega, ki resda deluje mimo vzročne razločljivosti kot prepoznavne značilnosti zavednega. Odhod mlajšega sina in razbrzdano zapravljanje imetja v daljni deželi je slika razuzdanosti nezavednega v njegovih globinah (daljavah). Kljub temu da je nezavednemu dana neka določena svoboda, mu postopoma usiha moč. Proces individuacije se začne s krizo in se nadaljuje, tudi če ga vodijo prvinski nagoni po sitosti in zavetju. Ker se nezavedno ne more odpovedati sebi in nehati biti tisto, kar je, najde v srečanju z očetom ali jazom tisto, kar ustreza njegovi naravi – to je eros. V pripovednem svetu prilike, posebno v eklezialni resničnosti, v kateri ta prilika dobi konkretno uresničitev in svežino, je eros preobražene narave. To je slika božje ljubezni, utelešene v Jezusu Kristusu, ki priliko pripoveduje. V srečanju s tem dejanjem ljubezni dobi izčrpani povratnik v darilo najlepšo obleko, prstan, glasbo in gostijo (15,22-24). Manifestacija erosa ni destruktivna. Kakor oče sprejme in reši mlajšega sina, tako jaz v procesu individuacije sprejme nezavedno, ga poveže s seboj in z drugimi in tako zaleli poprejšnjo odtujitev.

Lik starejšega sina, ki velja za vidni fenomen v družini, spremlja pričakovano posnemanje očeta in prevzem vodilne vloge v družbi ter ustreza zavednemu segmentu psihe. Njegov fenomen ponazarja arhetipskega dediča (1 Mz 3,19; 4,3). Prilika ga odkrije na polju (15,25), kjer ga pridno delo, ki ga motivirajo preživitveni razlogi, izpostavlja svetlobi (Veliyannoor 2009, 341). Tej njegovi zavedni in svetli naravi ustreza racionalna reakcija na gostijo v čast bratovemu prihoda, ki pokaže, da zavedni segment psihe ne sestavlja bitja v celoti. Ker njegova obtožba, da je »mlajši sin« zapravljal premoženje z vlačugami (15,30), ni utemeljena v resničnosti (zgodbe), jo je treba razumeti kot projekcijo skritih in potlačenih želja. Medtem ko je mlajši odtujil premoženje (sebe), zapustil dom in šel daleč, je starejši naredil enako, s tem da je ostal doma. Toda oče z njim tudi najde skupni jezik. Kakor jaz z nezavednim komunicira v jeziku erosa, tako tudi tokrat, v srečanju z zavednim, govori jezik razuma in ga povabi, naj se pridruži veselju.

Prilika o očetu in dveh sinovih tako potrdi, da nista niti zavedni niti nezavedni segment psiha v celoti, temveč da oba potrebujeta vir sredotežne sile. Jaza, ki ga v priliki poosebljajo očetova dejanja, ne premagajo nagoni nezavednega ali argumenti zavednega, temveč ima neodvisno istovetnost in presojo. Dejstvo, da oče dovoli delitev premoženja in da obema sinovoma pride naproti, lahko razumemo kot znak njegove šibkosti. Vprašanje, ali je to res tako. Očetovo ravnanje se vendar ne umika pred reakcijami okolice, ki v priliki implicira etični sistem vrednot judovske družbe. Verjetneje je, da očetovo ravnanje združuje nasprotja in jih presega. Jaz objame tako obubožano nagonskost mlajšega kakor tudi napihnjeno razumskost starejšega. Kljub temu da iz sklepa zgodbe ni razvidno, ali se je starejši sin pridružil veselju očetovega doma, prikaže prilika to veselje in očeta v njenem središču. V tem smislu je psihološka in psihoterapevtska zmogljivost prilike v tem, da posreduje izkušnjo jaza. V dejanjih očeta kot individuirane celote opiše Jezus sebe in obenem oriše ideal božjega zgleda, ki bi mu morali njegovi učenci (to je: bralci Lukovega evangelija) vedno slediti.

4. Sklep

Predložiti sklep o možnostih ustvarjalnega sodelovanja svetopisemske eksegeze in psihologije ni preprosto. Nobena od obeh disciplin nima v sodobnem pravoslavju oblike, ki jo predpisujejo uradni cerkveni dokumenti in prakse, to pa pomeni, da se s tem povezani dejavniki še vedno raziskujejo. Stanje je takšno, da dosežke močnejših krščanskih središč prepoznavajo kot koristne in jih prilagajajo pravoslavni tradiciji. V takšnem procesu so možne tudi nekatere izmenjave. Razumevanje, ki je nastalo v zahodnih okoljih, da svetopisemska literatura ni plod le zgodovinskega, družbenega in literarnega procesa, temveč tudi duševnega, bi lahko uresničilo komunikacijo z razsežnostjo asketskega, duhovnega in duševnega pri pravoslavni razlagi Svetega pisma, ki se hrani v bogatih zakladnicah liturgične, patristične in umetnostne dediščine.

V konkretni rabi svetopisemskih besedil se vprašanja, na katera je treba odgovoriti, kažejo v odvisnosti od vrste besedila in na splošno od konkretnega duševnega ali duhovnega izziva. Ne smemo pozabiti dejstva, da novozavezne prilike niso le zgodbe z moralnim naukom, temveč posredujejo izkušnjo božjega kraljestva. Šele potem ko se razišče pripovedna sestava prilike, lahko s uporabo te prilike komuniciramo s »klientom« (posamezno osebo), ki je deležen uravnotežene razlage prilike. Kakor v pripovedni terapiji, z uvajanjem v pripovedno zgradbo prilike, »klient« bolje razume svoj položaj – ali je bolj podobna mlajšemu ali starejšemu sinu in ali lahko doseže očetovo obličje. Tradicija pravoslavja razume terapevta v vlogi spovednika, to pa pomeni, da mora ta prepoznati načine delovanja v pristni obliki jaza in jih uskladiti z rabo svetopisemske eksegeze v psihologiji (in narobe). Obenem je bistveno, da ekseget, terapevt ali spovednik ne pozabi, na katerem področju deluje oziroma ali se predvsem ukvarja z eksegezo, s psihologijo ali s praktičnim delom, v katerem obe področji dinamično fluktuirata. Kar pa je še po-

membnejše – s svojim lastnim delom naj ne zastre nastopa samega Jezusa Kristusa, temveč naj uporabi praktične metode in sveta besedila kot temelj za edinstveno in neponovljivo srečanje človeka z Bogom.

Kratika

PG – *Patrologia Graeca*. 1857–1866. Ur. Jacques-Paul Migne.

Reference

- Augustides, Adamantios.** 1999. *Η ανθρωπινή επιθετικότητα. Ποιμαντική και ψυχολογική προσέγγιση στην Κλίμακα του αγίου Ιωάννου του Σιναΐτου* [Hē anthropine epithetikiteta: Poimantike kai psychologike prosengise sten Klimaka tou agiou Ioannou Sinaitou]. Atene: Akρίτας [Akritis].
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Od religioznega izkustva do duhovne literature Svetega pisma. *Edinost in dialog* 74, št. 1:213–237.
- Charry, Ellen.** 2006. Augustine of Hippo: father of Christian psychology. *Anglican Theological Review* 88, št. 4:575–589.
- Dolto, Fransoa.** 1996. *Jevandjelje pred opasnošču od psihoanalize*. Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Drewermann, Eugen.** 1984. *Tiefenpsychologie und Exegese*. 2 zv. Olten: Walter-Verlag.
- Ellens, Harold, in Wayne Rollins, ur.** 2004. *Psychology of the Bible*. 4 zv. Westport: Greenwood Press.
- Ellens, Harold.** 2012. *Psychological Hermeneutics for Biblical Themes and Texts: A Festschrift in Honor of Wayne G. Rollins*. London: T & T Clark.
- . 2004. *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures*. Westport: Praeger.
- Freud, Sigmund.** 1913. *Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Leipzig: H. Heller.
- . 1927. *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- . 1939. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*. Amsterdam: A. de Lange.
- Gondikakis, Vasilije.** 2005. Tumačenje priče o bludnom sinu. *Vidoslov* 35:9–26.
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič in Tanja Pate.** 2016. Vloga religije v psihoanalizi. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:177–190.
- Greenwood, John.** 2009. *A Conceptual History of Psychology*. New York: McGraw-Hill Higher Education.
- Jerotić, Vladeta.** 1990. *Jung, između Istoka i Zapada*. Novi Sad: Budućnost.
- . 2000. *Individuacija i (ili) oboženje*. Beograd: Ars Libri.
- . 1996. *Učenje Svetog Jovana Lestvičnika i naše vreme*. Beograd: Ars Libri.
- Jung, Carl Gustav.** 1963. *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Pantheon Books.
- . 1966; 1968. *The collected works*. Zv. 10; 15. Princeton: Princeton University Press.
- . 1976. *The Visions Seminars*. Zv.1. Zürich: Spring Publications.
- Karavidopoulos, Joannes.** 1996. *Ὀδός ἐλπίδας* [Odos elpidas]. Solun: Purnara.
- Kierkegaard, Søren.** 1974. *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press.
- Kümmel, Werner G.** 1972. *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*. Nashville: Abingdon Press.
- Ludovikos, Nikolaos.** 2006. *Psychoanalysis and Orthodox Theology: About Desire, Catholicity and Eschatology*. Atene: Armos.
- Luz, Ulrich.** 2014. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Morani, Moreno.** 1987. *Nemesii Emeseni de natura hominis*. Leipzig: Teubner.
- Oeming, Manfred.** 2017. *Contemporary Biblical Hermeneutics: An Introduction*. London: Routledge.
- Papeška biblična komisija.** 2000. *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*. Ljubljana: Družina.
- Popović, Anto.** 2005. *Načela i metode za tumačenje Biblije: Komentar Papina govora i dokumenta biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Rollins, Wayne.** 1999. *Soul and Psyche: The Bible in Psychological Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.

- . 2002. The Bible in psycho-spiritual perspective: News from the world of biblical scholarship. *Pastoral Psychology* 51, št. 2:101–118.
- Rollins, Wayne, in Andrew Kille.** 2007. *Psychological Insight into the Bible: Texts and Readings*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schnelle, Udo.** 2005 [1983]. *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. 6. izd. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Schweitzer, Albert.** 1901. *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: eine Skizze des Lebens Jesu*. Tübingen: Mohr.
- . 1913. *Die psychiatrische Beurteilung Jesu: Darstellung und Kritik*. Tübingen: Mohr.
- Tatalović, Vladan.** 2016. Orthodox New Testament Scholarship in Serbia. V: Predrag Dragutinović, Karl-Willhelm Niebuhr in James B. Wallace, ur. *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament: Sixth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Belgrade, August 25 to 31, 2013*, 39–72. Tübingen: Mohr.
- Theissen, Gerd.** 1983. *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2007. *Erkennen und Erleben: Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Tolbert, Marry A.** 1977. Prodigal son: an essay in literary criticism from a psychoanalytic perspective. *Semeia* 9:1–20.
- Tsiakkas, Christoforos.** 2003. Ο παραβολικός λόγος του Κυρίου [*O parabolikos logos tou Kyriou*]. Nikozija: I. M. Trooditisses.
- Varvatsoulis, George.** 2010. The parable of the Prodigal Son as a modern psychological reading. *Philotheos* 10:68–81.
- Veliyannoor, Paulson V.** 2009. The Parable of a Father and Two Sons: Jungian Hermeneutics and Therapeutic Applications. *Journal of Psychology and Christianity* 28, št. 4:338–349.
- Via, Dan O.** 1977. The Prodigal Son: A Jungian Reading. *Semeia* 9:21–43.
- Vlachos, Hierotheos.** 1994. *Orthodox psychotherapy: the science of the fathers*. Livadia: Samostan Marijinega rojstva.
- Wrede, William.** 1901. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zizioulas, John.** 2006. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London: T & T Clark.
- Zizjulas, Jovan.** 2001. *Eklisiološke teme*. Novi Sad: Beseda.

Monografije FDI - 22



✧ Rojstvo sakralnosti ✧ hrepenenje po Bogu ✧
občutje svetega ✧ vrojenost ideje o Bogu ✧
✧ razlogi za vero in nevero ✧

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti v kakšnega Boga verujoči veruje oziroma v kakšnega Boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v Boga v katerega nereligiozna oseba ne veruje ali ne more verjeti.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 455 str. ISBN 9789616844611, 20€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 73—88

Besedilo prejeto/Received:04/2020; sprejeto/Accepted:05/2020

UDK/UDC: 27-1Lafon G.

DOI: 10.34291/BV2020/01/Osredkar



Mari Jože Osredkar

»S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: življenje in teologija Guyja Lafona

»Death Does Not Destroy the Relationship, but Changes It«: The Life and Theology of Guy Lafon

Povzetek: Guy Lafon, francoski teolog, duhovnik, dober človek, ponosen kristjan in prijatelj Slovencev, je za covidom-19 v devetdesetem letu starosti umrl 16. aprila 2020 v Parizu. Nekdanji študent École normale supérieure je kot profesor teologije deloval na Katoliškem inštitutu v Parizu. Veliko število knjig in člankov, ki jih je napisal, predstavlja njegovo posebno teološko misel, ki temelji na medosebnem odnosu, v katerem človek lahko prepozna odnos do Boga. Srčiko relacijske teorije najdemo v knjigi *Le Dieu commun*, ki je izšla leta 1981. V središču njegovega razmišljanja je vera, ki temelji na evangelijskem razodetju. V zadnjem obdobju raziskovanja se je osredotočil na razlaganje božje besede z vidika relacijske opredelitve človekovega bivanja: živeti pomeni, biti v odnosu; zunaj odnosa ni življenja. Njegovi učenci ohranjajo in razvijajo tako imenovani Lafonov način razmišljanja.

Ključne besede: Guy Lafon, razvoj relacijske teologije, Lafonovi učenci, Lafon in Slovenci

Abstract: Guy Lafon, a French theologian, priest, a good man, proud Christian, and friend of Slovenians, died from Covid-19 at the age of 90 on April 16, 2020 in Paris. A former student of the École Normale Supérieure, he worked as a professor of theology at the Catholic Institute of Paris. The large number of books and articles that he has written, stands for his own theological thought based on an interpersonal relationship in which one can recognize a relationship to God. The heart of relational theory is found in the book *Le Dieu commun*, published in 1981. In the center of his thinking is faith based on Gospel revelation. In the last period of his research, he focused on interpreting the word of God under the perspective of the relational definition among human beings: to live means to be in a relationship; there is no life outside the relationship. His students support and develop Lafon's way of thinking.

Key words: Guy Lafon, Development of Theology of Relationship, Lafon's Disciples, Lafon and Slovenians

1. Uvod

Dne 16. aprila 2020 je v zgodnjih jutranjih urah v Parizu umrl Guy Lafon. Bil je pomemben francoski mislec, teolog, filozof, katoliški duhovnik, predvsem pa dober človek in prepričan kristjan. Koronavirus se je kljub preventivnim ukrepom pretihotapil v dom za ostarele duhovnike Marie-Thérèse, boulevard Raspail 277, kjer je zadnje leto bival. Zdravstveno osebje ga je zaradi težav z dihanjem 6. aprila premestilo v bolnišnico Cochin, dan pozneje pa v bolnišnico Broca v 13. pariškem okrožju, kjer je priključen na respirator brez zavesti boril zadnjo bitko svojega zemeljskega življenja. Pokopan je bil 21. aprila v grob poleg mame Sare Catherine. Zaradi pandemije koronavirusa je bilo v Franciji druženje zelo omejeno. Na pogrebu na pokopališču Clamart je bilo lahko navzočih le pet oseb. Pokojnikovo telo je blagoslovil duhovnik Marc Dumoulin, ob njem pa sta bila Guyjeva najbližja prijatelja, zakonca Bénédicte in Jacques Loisy, ki sta na krsto položila šopek rož z Lafonovega vrta in ovojnico z dolgim seznamom oseb, ki so bile Guyju blizu na njegovi življenjski poti.

To ne želi biti zgolj skop članek *in memoriam*, temveč podroben prikaz Lafonovega življenja in dela. Bil je blizu mnogim Slovincem, ki so iskali znanje v francoski prestolnici, in rad je imel Slovenijo, kamor je večkrat prihajal; ne le kot turist, temveč zato, da bi bil z nami. Primerno je torej, da o njem obširneje spregovorimo.

2. Biografija¹

Guy Lafon se je rodil 5. novembra 1930 v Parizu. Prva leta je z mamo samohranilko živel v 5. pariškem okrožju, v ozki ulici ob reki Seni, na drugi strani cerkve Notre Dame. Krščen je bil v cerkvi Saint-Nicolas-du-Chardonnet, ki so jo pozneje prevzeli tradicionalisti bratovščine sv. Pija X. Vstopil je v malo semenišče na jugovzhodu pariškega predmestja, Charenton-le-Pont. Nekateri njegovi vzgojitelji so pozneje igrali pomembne vloge v francoski Cerkvi. Predstojnik semenišča Marc Armand Lallier je postal škof v Nancyju in je od leta 1956 do leta 1966 služboval kot nadškof v Marseillu in do leta 1980 kot nadškof v Besançonu. Med Lafonovimi profesorji sta bila tudi Pierre Veuillot in Émile Poulat. Prvi je pozneje postal nadškof in kardinal v Parizu, drugi pa pomemben francoski sociolog. Po maturi je Lafon od leta 1949 do leta 1953 nadaljeval šolanje na elitnem Lycée Henri-IV, kjer je izpolnil pogoje za nadaljevanje študija na École normale supérieure, ki je stala na ulici Ulm in se je vanjo vpisal leta 1952. Tri leta pozneje je diplomiral iz klasičnih jezikov. Po odsluženem vojaškem roku je leta 1957 vstopil v semenišče des Carmes v centru Pariza. Duhovniško posvečenje mu je 12. marca 1961 podelil nekdanji profesor iz semenišča, ki ga je Guy zelo cenil, mons. Pierre Veillot, ki je bil tistega leta škof v Angersu. Cerkevni predstojniki so ga kot diplomanta École normale supérieure leta 1965 nastavili za študentskega duhovnika na tej akademski ustanovi, na ka-

¹ Bibliografski podatki so avtorju znani iz dolgoletnega osebnega poznanstva in druženja z Guyjem Lafonom.

teri je ostal do leta 1979. Hkrati je pripravljaval tudi doktorat iz teologije na Katoliškem inštitutu v Parizu. Leta 1969 je doktorski študij končal s tezo *Le Christ et la temporalité*. Pri tem ga je vodil profesor fundamentalne teologije, Henri Bouillard, jezuitski duhovnik, ki je z Jeanom Daniéloujem leta 1967 v okviru Katoliškega inštituta v Parizu ustanovil *Institut de science et théologie des religions*. Lafon je dobil že pred končanim doktoratom priložnost poučevanja teologije na Katoliškem inštitutu v Parizu. Skoraj trideset let, od leta 1968 do leta 1996, je poučeval dogmatično teologijo. Jean Daniélou, tudi član francoske Akademije znanosti in umetnosti, je Lafona v prvem letu njegovega poučevanja povabil, naj uči tudi *Introduction au Mystère chrétien*. Nekaj let poprej končani vesoljni cerkveni zbor je namreč svetoval teološkim fakultetam, naj bogoslovce v začetku teološkega študija seznanijo z osnovami krščanske vere in teologije. Pariško semenišče se je odzvalo temu vabilu in Lafon je pred petletnim študijem filozofije in teologije bogoslovce eno akademsko leto uvajal v svet krščanske teologije. Pozneje se je osredotočil na poučevanje teološke antropologije. Predaval je na prvi in na drugi stopnji teološkega študija na Katoliškem inštitutu v Parizu.

Leta 1981 se kot profesor na teološki fakulteti vključil v pastoralno delo na župniji Saint Marcel. Kot kaplan je tam deloval do leta 1984, ko so ga naprosili, naj poučuje klasične jezike na škofijski klasični gimnaziji Saint Stanislas v 6. pariškem okrožju. Od leta 1996 do leta 1997 je to ustanovo vodil kot direktor. Od leta 1994 do leta 1997 je bil odgovoren za kapelo Saint Bernard v kleti železniške postaje Montparnasse v 14. okrožju Pariza. Leto 1994 je zaznamovalo tudi začetek njegove teološko-biblične šole za laike, na kateri je na poseben način učil branja bibličnih besedil (*École de Lecture*). Svojo šolo je poimenoval *La Table de l'Évangile*. Pod tem imenom so dve desetletji tudi izhajali zvezki z njegovimi razlagami bibličnih besedil. Skupino okoli petdeset odraslih učencev je najprej vsak teden zbiral v kapeli sv. Bernarda, kmalu pa je dobila stalno bivališče v učilnici župnije Saint Germain des Prés. Od leta 2013 do leta 2018 pa je na prošnjo »učencev« iz Versailles tam imel zanje mesečna srečanja. Božja beseda je imela najpomembnejše mesto v Lafonovem razmišljanju. Med leti 1998 in 2004 je župnikoval na njemu že poznani župniji Saint Marcel. Od takrat pa do leta 2016 je bil kaplan na župniji Saint-Jean-des-deux Moulins. Pozneje je po svojih močeh pomagal v župniji Saint Jean Baptiste de la Salle v 15. okrožju Pariza. Zaradi zdravstvenih težav in starostne onemoglosti je namreč od aprila 2019 do smrti živel v domu za onemogle pariške duhovnike Marie Thérèse.

3. Kronološka analiza razvoja misli Guyja Lafona²

Da bi lahko sledili razvoju misli Guyja Lafona in da bi videli, kakšno mesto v njej zavzemata Bog in človek, ali bolje rečeno, odnos, v katerem se znajde človek med ljudmi in z Bogom, bomo pregledali njegova številna besedila od začetka šestde-

² Avtor članka je svoje doktorsko raziskovanje posvetil teološki misli Guyja Lafona.

setih let do danes. Razkrili bomo ozadje njihovega nastajanja, namen pisanja, predvsem pa bomo iz povezave med njimi izpostavili osnovne poudarke njegove teologije. Našega teologa bi lahko imenovali mislec odnosa, ki ljudi povezuje in ločuje hkrati. V francoski teologiji je ubiral svojo posebno pot, vendar ni vedno žel aplavzov in tudi ne pohval. Včasih prav nasprotno. Tradicionalno zadržani teologi so mu pogosto očitali, da njegova razmišljanja niso teološka. In vendar so založniki z veseljem publicirali njegova besedila.

Začetki teološkega razmišljanja Guyja Lafona so bili zaznamovani z dvema osebama. Tako živo je doživel ideji dveh popolnoma različnih oseb, da lahko govorimo o njegovih dveh izkušnjah. Konec petdesetih let prejšnjega stoletja se je Lafon srečal z mislijo spreobrnjenke iz ateizma v katolištvo in danes kandidatke za svećništvo, Madeleine Delbr el. Teologovo razmišljanje je zaznamovala njena knjiga *Ville marxiste, terre de mission* [Marksistično mesto, misijonska deželja], ki je izšla leta 1957 in jo je Lafon takoj po izidu prebral. Madeleine Delbr el ga je navdihnila s svojo globoko verno mislijo, da dve zapovedi, ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega, ne moreta biti ločeni. Drugo delo, ki je močno vplivalo na mladega teologa, pa je napisal filozof Georges Bataille.³ Guyju Lafonu je prišel v roke članek, v katerem Jean Dani elou odgovarja⁴ na spis Georgesa Batailla o grehu (1973, 307–314). To branje ga je vodilo h kritičnemu razmišljanju in ga spodbudilo, da je svoje prve spise posvetil temi odrešenja. Madeleine Delbr el globoko krščanska, Georges Bataille odločno ateist, oba sta torej vsak po svoje odločilno vplivala na začetek teološkega razmišljanja Guyja Lafona. V svojih delih ju resda nikjer ne navaja, toda osebno je večkrat priznal, da sta imela izreden pomen na začetku njegove teološke misli. Nikakor pa ne smemo pozabiti še na vpliv filozofa Mauricea Merleau-Pontyja, o katerem bomo tudi spregovorili v nadaljevanju.

Guy Lafon, mlad duhovnik in teolog, je pri 34 letih izdal knjigo *Essai sur la signification du Salut* [Esej o pomenu odrešenja]. To pisanje, ki nosi letnico 1964, je prvo delo, v katerem Lafon razgrne svojo misel in spregovori o dveh dejstvih, ki ju v življenju sreča vsak človek: trpljenje in bližina smrti. Avtor išče njun smisel in se sprašuje, komu lahko naloži odgovornost za te preizkušnje. Istočasno pa postavi vprašanje: »Kako pobegniti zlu?« To je izhodiščna točka njegovega prvega razmi-

³ Avtorja najdemo v filozofskem slovarju *Dictionnaire des philosophes* (PUF, Pariz 1984, 225–227). Pod geslo podpisana Anne Matalon meni, da »niti filozof, niti pisatelj, niti teoretik, Georges Bataille (1897–1962) piše fantastiko, ki je včasih povezana v romane (*Madame Edwarda, Ma m re*), piše dela, katerih naslovi dozdevno naznanjajo neko teorijo (*L'expérience intérieure*) o zelo različnih temah, kot je umetnost (*Lascaux ou la naissance de l'art, La littérature et le mal*), ekonomija ali etnologija (*La notion de d pendance, La part maudite*) ali erotika, ne da bi šteli množico člankov in del, ki jih po naslovih samih ne moremo uvrstiti nikamor (*Le coupable, L'impossible*). Bataille nikoli ne piše romanov, ki bi pripovedovali neko zgodbo, ki bi imela »kaj za povedat«; njegovo pisanje ne spoštuje oblike filozofskega pripovedovanja. Lahko rečemo, da avtor da pisanju neko obliko samo zato, da govori o drugih oblikah. Še več, zdi se, da stalno ponavlja isto stvar, ki je onkraj njegovih tem. Razpoznavnost njegovih del, ki je hkrati tudi njegova izvirnost, pa je v tem, da je izvir njegovega pisanja vedno isti:  elja, da bi izrekel nemogoče, tisto, kar se niti misliti ne da, tišino, »da ne bi postal nor«; želja, da bi ponesel jezik do njegovih skrajnosti s tem, ko bi dosegel mejo mišljenja, ko bi poskusil izre i smrt, ekstazo in vse, kar je »pogubnega«. Zunaj kantovske mirnosti tistega, ki je subjekt nasproti nekemu skrajnemu »nemišljenemu«, je Bataille Nietzschejev brat in poskuša ponesi filozofijo ven iz njegovih hegeljanskih dovršitev.«

⁴ članek, ki ga je Lafon bral: Dani elou 1948, 113–122.

šljanja o krščanskem odrešenju. Najprej obstaja trpljenje. Jaz trpim, toda trpljenju bi se rad izognil. Na prvi pogled se zdi, da je to besedilo črnogledo. Avtor se nareč sprašuje: »Kaj je zlo?« (Lafon 1964, 9) Knjiga je pravzaprav iskanje odgovora na to vprašanje oziroma poskus razmišljanja na to temo. Guy Lafon v svoji prvi knjigi pokaže, da človek, ki se sooča s trpljenjem, s svojimi pomanjkljivostmi in smrtjo, vidi svoje korenine in svojo rešitev v Bogu. Vendar o Bogu ne govori, ker se zaveda šibkosti besede. Avtor nam omogoči, da razumemo: pravi objekt obravnavanja teologije je odnos, ki človeka povezuje z Bogom.

Guy Lafon nato skoraj deset let ne izda nobenega besedila. Zdi se, kakor da bi prebiral knjige in pri različnih mislecih iskal odgovore na vprašanja, ki si jih je zastavil. Tisti čas je bil zaznamoval z eksistencializmom⁵ in predvsem s fenomenologijo⁶. V tem obdobju je na Lafonovo razmišljanje odločilno vplivalo branje besedil, ki jih je napisal Maurice Merleau-Ponty. V njegovih besedilih se sreča s teologijo, ki nima namena, da bi dokazovala obstoj Boga, kot so to delali na primer sv. Tomaž, sv. Anzelm ali Descartes (Merleau-Ponty 1995, 45). V knjigi, ki jo je Lafon napisal mnogo pozneje, *Le Dieu commun* [Skupni Bog], citira Merleau-Pontyja, ki v knjigi *Éloge de la philosophie* poudarja človekovo majhnost in nemoč (Lafon 1981, 13) in pravi, da se danes ne ukvarjamo več z dokazovanjem Boga, ker ga preprosto predpostavljamo. Vprašanje o krščanskem Bogu, ki ga Maurice Merleau-Ponty postavlja, ko kritizira Jacquesa Maritaina, je postalo Lafonov predlog razmišljanja o bistvu krščanstva. Merleau-Ponty napiše, da »je pravi problem krščanske filozofije odnos med institucionalnim krščanstvom in živetim, prakticiranim krščanstvom« (Merleau-Ponty 1995, 171). Poleg tega so Lafona pritegnili filozofi in misleci: Emmanuel Kant, Henri Bergson, Martin Buber in Emmanuel Levinas. Njihova skupna usmeritev je odpiranje k »drugemu«. Na podlagi te miselne naravnosti je Guy Lafon izdelal svojo teologijo odnosov do »drugega«. Guy jih je prebiral in obravnaval s tega vidika.

Leta 1968 je Lafon postal profesor dogmatične teologije na Katoliškem inštitutu v Parizu. Iz tega leta lahko omenimo predgovor, ki ga je napisal za delo *La joie de croire* [Vera osrečuje] avtorice Madeleine Delbrêl. To je obdobje, ko je Lafon že začel oblikovati svojo teološko misel, ki sta jo v veliki meri zaznamovala, kakor smo že omenili, Maurice Merleau-Ponty in Madeleine Delbrêl. V predgovoru Lafon prizna, kako zelo se ga je dotaknila Madeleinina evangeljska vera, in da razumeti, da ima prav ona zasluge za njegovo globoko ljubezen do evangelija. Leto pozneje je Guy Lafon obranil doktorsko tezo iz teologije z naslovom *Le Christ et la temporalité* [Kristus in časovnost], podnaslov pa se glasi *Essai de christologie réflexive* [Poizkus refleksivne kristologije]. Leta 1970 je napisal predgovor k ponatisu knjige *Ville marxiste, terre de mission* že omenjene avtorice Madeleine Delbrêl. Prvi samostojni članek Guyja Lafona najdemo dve leti pozneje v *Nouvelle revue théologique*, ki izhaja v Louvainu. Nosi naslov *Logique de la foi en Jésus* [Razumnost vere

⁵ Eksistencializem je francoska različica »filozofije eksistence«, katerega najvidnejši predstavnik je francoski filozof Jean-Paul Sartre. Razmišljanje, ki trdi, da je bivanje pred bistvom (pomembno je, da človek »je«) je navzoče tudi v francoskem leposlovju.

⁶ V nasprotju z naukom o »stvari sami na sebi« govori fenomenologija o pojavnih oblikah.

v Jezusa]. Obravnava vero v duhu kalcedonskega koncila in hkrati govori o prepoznavanju in priznavanju Jezusa v vsakem človeku. Poudari, da se vera artikulira v govornjeni besedi. Lafon ponovno piše o isti tematiki leto dni pozneje v *Revue Théologique de Louvain*. Članek, ki ima naslov *Raison de la foi en Jésus* [Razlog vere v Jezusa], razvija semantično logiko.

Leta 1973 napiše Lafon predgovor za knjigo Madeleine Delbrêl *Communautés selon l'Évangile* [Evangeljske skupnosti]. Prej kakor epistemološko, filozofsko ali teološko je njegovo pisanje duhovno. Istega leta pripravi za svoje študente tanko brošuro *Anthropologie chrétienne* [Krščanska antropologija], v kateri na podlagi branja besedil iz Nove zaveze predstavi podrobnosti svoje epistemologije. Še več, v poglavju te brošure *Jésus le Christ ou du consentement* [Jezus Kristus ali privolitev] začne obravnavati pomembnost besede. Beseda je način komuniciranja »par excellence«, beseda je znamenje zaveze med ljudmi. Tu že zaslutimo, da lahko v besedi iščemo ključ razumevanja krščanskega odrešenja. Na to temo avtor leta 1974 pripravi v frančiškanski reviji *Évangile aujourd'hui* članek z naslovom *La force de la Pâque* [Moč velike noči]. Številka revije, v kateri je objavljen članek, je naslovljena *Responsables du Salut* [Odgovorni za odrešenje] in je popolnoma posvečena tematiki odrešenja. H kontekstu komunikacije sodi tudi predavanje o uporabi jezika v znanosti z naslovom *Où peut-on être conduit par la pratique des sciences du langage?* [Kam nas lahko privede dejavnost znanosti, ki se ukvarja z jezikom?], ki ga je imel novembra 1977 na teološki fakulteti Notre Dame de la Paix v Namurju v Belgiji. Leto pozneje Guy Lafon sodeluje pri publikaciji ob stoletnici Teološke fakultete na ICP *Les cent ans de la Faculté de Théologie* [Sto let teološke fakultete]. Pod naslovom *Faire de la théologie* [Ustvarjati teologijo] razvija ideje o znanosti in krščanski misli in omenja dva možna načina obravnavanja Kristusa: o njem lahko govorimo kot o nekem objektu ali pa govorimo o njem kot o izvoru naših besed. Ta drugi način kaže, kako Guy Lafon razume teološko udejstvovanje.

Leta 1979 založba Éditions du Cerf v zbirki *Cogitatio fidei* izda njegovo drugo knjigo, *Esquisses pour un christianisme* [Orisi za (neko) krščanstvo]. V njej avtor zbere predavanja in različne že objavljene članke in predstavi svojo epistemologijo, ki jo uporablja v nadaljevanju svojega znanstvenega dela. Ena od avtorjevih največjih skrbi je tolmačenje krščanstva v moderni kulturi. Knjiga je zbirka najpomembnejših idej, ki jih bomo našli sistematično predstavljene v knjigi *Le Dieu commun*. Med drugim v Lafonovi drugi knjigi najdemo tudi metode branja, ki modernemu človeku omogočajo razumevanje bibličnih besedil. Poskuša spodbuditi zanimanje za njihovo praktično branje. Knjiga *Esquisses pour un christianisme* je bila predstavljena v reviji *Recherches de science religieuse*, v kateri je avtor že poprej objavil več svojih člankov, ki so sestavni del knjige. Paul Olivier, avtor recenzije, pa ne pozabi izraziti tudi svoje kritike: »Avtorjev načrt, ki nima namena žrtvovati nobene krščanske skrivnosti, je hvale vreden in ambiciozen, toda njegovi uredništvu manjka presoje.« (Olivier 1981, 423) Po Olivierovem mnenju se avtor prepogosto zadovolji s preprostimi formulami in njegove analize obidejo resnične probleme. V glavnem obžaluje pomanjkanje interpretacije izbranih tekstov (Olivier 1981, 424). Zdi se, da je izhodiščna točka te kritike pripadnost klasični metafizi-

zični teologiji. Hkrati pa izraža negativistični pristop do vsega modernega, a to ni bila pozicija drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora. Zato se za Oliviera vse dogaja, kakor da »bi Guyju Lafonu ugajalo svoje nasprotnike zapreti v nek zaključen sistem, kar naj bi mu omogočalo poudarjati svobodnjaški, razsipen in drzen značaj modernosti« (424). Toda Olivier ne razume, da krščanska misel lahko prav v modernosti najde izvire svobode in drznosti, ki sta ji manjkali, da bi lahko domislila zavezo med Bogom in človekom in združila antropologijo in teologijo, ne da bi ju medsebojno pomešala.

Guy Lafon od leta 1980 dalje objavlja veliko več kakor poprej. Najprej nadaljuje svoje razmišljanje o lingvistiki. Kot profesor na pariškem Katoliškem inštitutu opravlja tudi pastoralno poslanstvo,⁷ ki navdihuje njegovo razmišljanje o veri. Njegovo razmišljanje se izraža »z vero, upanjem in ljubeznijo«, s tremi krepostmi, ki oblikujejo zgradbo vsakega dialoga. V letu 1980 izide meditacija o krščanstvu in slovnici pod naslovom *Le christianisme et la grammaire* [Krščanstvo in slovnica]. Predstavi jo na okrogli mizi o teologiji in družbenih vedah, ki govorijo o religiji; dne 28. aprila 1980 jo v opatijski hiši Palais abbatial de Saint-Germain-des-Prés organizira založniška hiša Cerf. V predavanju Guy Lafon že razgrne svojo idejo o odnosu, ki ga imenuje »l'entretien«. Istega leta objavi še članek *Christianisme et révélation* [Krščanstvo in razodetje] in leto zatem *Communication et révélation* [Komunikacija in razodetje]. Oba članka najdemo v reviji *Lumen Vitae*.

Osrednja Lafonova misel je predstavljena v knjigi *Le Dieu commun*. To je zagotovo njegovo najpomembnejše delo. V knjigi ne najdemo več »delovnih pripomočkov«, temveč avtor v njej takoj začne z bistvom svojega razmišljanja. Ko govori o odnosu, prodre »in medias res«. Medčloveški odnosi in izkušnja komunikacije z Bogom, ki se razodeva kot Bog »med nami«, so predstavljeni v poglavju, ki obravnava religijo. Avtor konča knjigo s predlogom, kako razumeti razodetje. Jezuitska revija *Études* je objavila zelo pozitivno kritiko. Kakor prejšnja pa je bila tudi ta njegova knjiga negativno kritizirana. V *Razmišljanju o knjigi Le Dieu commun*, ki ga C. Guillon osebno posreduje Lafonu, avtor zapiše, da »je dogmatska vsebina katoliške vere, namesto da bi bila obdelana z vidika vere v Jezusa Kristusa, ponovno intelektualno postavljena na abstraktni način z vidika odnosa, ki je transcendentalen« (Guillon 1984).⁸ Guillot uporabi Lafonov francoski izraz »l'entretien«, ki smo ga mi prevedli z »odnos«. Z besedami »dogmatska vsebina katoliške vere« pa kritik brez dvoma misli na vsebino Veroizpovedi (Credo). Kritik očita knjigi Guyja Lafona, da je bolj filozofska kakor teološka. Zdi se, da ni razumel: ko Lafon govori o »l'entretien«, torej o odnosu, v bistvu že govori o krščanskem pojmovanju odrešenja. Guillon na koncu svoje kritike postavi dva pogoja, da bi bilo Lafonovo pisanje lahko teološko rodovitno: »Najprej bi bilo potrebno predpostaviti neko Realnost, neko Bitje, ki je zunaj človeških odnosov, ki pa bi moralo biti poznano. In

⁷ Ko konča službo študentskega duhovnika na École Normale Supérieure, Guy Lafon postane kaplan na župniji Saint Marcel v Parizu.

⁸ V izvirniku: »Tout le contenu dogmatique de la foi catholique, au lieu d'être élaboré à partir d'une réflexion dans la foi sur l'événement Jésus-Christ, est reconstruit intellectuellement et de manière abstraite à partir d'une réflexion sur l'entretien, posé comme transcendantal.«

drugi pogoj: v središču bi morali postaviti, da je to Bitje v nekem zgodovinskem trenutku, kot človek z imenom Jezus, vstopilo v človeške odnose.« (Guillon 1984) Kako bi odgovorili na njegovo kritiko? Ali ni prvi pogoj kontradiktoren? Če mora človek Bitje, o katerem govori kritik, poznati, zakaj postavlja pogoj, da mora biti zunaj dosega človeških odnosov? Glede drugega pogoja pa lahko zapišemo, da je izpolnjen v nadaljevanju Lafonovega teološkega pisanja. Kdor pa želi, ga lahko zna že v prvi knjigi. Kaj pa je pisanje o Učlovečenju drugega, če ne opisovanje navzočnosti najvišjega Bitja med ljudmi, v osebi Jezusa Kristusa?

Omenimo lahko tudi vrsto pogovorov med Guyjem Lafonom in Émilom Poulatom v letu 1983, ki so bili objavljeni pod naslovom *Le catholicisme sous observation* [Katolištvo pod drobnogledom]. Lafon ni avtor te knjige, toda vprašanja, ki jih je postavljala sociologu religije, se navdihujejo iz teologije odnosov. Lafonovo razmišljanje o krščanstvu se nadaljuje v knjigi *Croire, espérer, aimer* [Verovati, upati, ljubiti]. V njej je zbranih šest študij, ki so bile že objavljene v obliki člankov v različnih revijah. Trije glagoli v naslovu te knjige kažejo, da bistvo krščanstva ni v teoriji, temveč v praksi. Misel je že popolnoma osredotočena na odnos med človekom in Bogom. Tu se izraža zelo pomembna ideja: posameznikov odnos do kogarkoli moramo razumeti kot odnos, neločljivo povezan z odnosom istega posameznika do Boga (1983, 9). Avtor najprej razloži, kaj je njegova epistemologija, nato obravnava komunikacijo, ki človeku omogoča samouresničevanje. Končna teža knjige pa je v zamisli, da se v skupnostih, kjer so vera, upanje in ljubezen, rojeva Bog, ki je ljubljeni Bog. Ta knjiga je pripravljena na njegovo naslednjo knjigo *L'autre-roi* [Drugi kralj]. Pred tem delom pa beležimo še dva članka: *La pensée du social et la théologie* [Socialna misel in teologija] in *Une loi de foi* [Zakon vere] sta bila objavljena leta 1987 v reviji *Recherches de science religieuse*. Istega leta Lafon pripravi predgovor k izdaji *Pisma apostola Pavla Rimljanom*, pri založbi GF Flammarion. Pisec predgovora ga naslovi *Pismo Rimljanom ali Nedolžna religija*. V predgovoru (1987d, 22–23) avtor poudarja, da posameznik v veri, za katero se svobodno odloči, ustvarja neko novo skupnost. Vera namreč povezuje posameznike v občestvo.

L'autre-roi je nadaljevanje teze, ki jo je začel razvijati v *Esquisses pour un christianisme* in nato razvil v *Croire, espérer, aimer* in v *Le Dieu commun*. Iz podnaslova *La religion fraternelle* [Bratska religija] lahko razumemo, da avtor poudarja pomembnost bratstva, ki ga podrobneje osvetli pozneje v zadnjem poglavju knjige *Abraham*, ki ga naslovi *Prométhée, Jésus*. Vera ustvarja skupnost. Vsaka skupnost, v kateri je navzoče spoštovanje do drugega, lahko prinaša odrešenje svojim članom. Rekli bi lahko, da *L'autre-roi* poje »magnificat« drugemu, ki ga oseba spoznava v odnosu. Tudi ta knjiga je doživela ostre kritike. Joseph Doré, poznejši strasbourški nadškof, takrat še profesor na Katoliškem inštitutu v Parizu, v recenziji meni, da pripoved Guyja Lafona v *L'autre-roi* »ni dogmatska v nobenem pomenu besede« (Doré 1988, 200) in se sprašuje o posameznih formulacijah v knjigi, ki se mu zdijo nejasne (201). Zatrjuje, da v krščanstvu etika vsekakor ni edina pot, da bi prišli do drugega. Poudarja, da imamo tudi obrede, molitev in bogoslužje (202). Kakor kaže, Joseph Doré ni cenil misli našega avtorja. Kakor da kritik ra-

zume besedo »etika« zgolj kot to, kar drugače imenujemo norme vedenja ali celo morala. Lafonu pa je popolnoma jasno, da je vse, kar izhaja iz zakramentalnosti, tudi del etike. Prepričan je, da se v človekovem bivanju nič ne more izogniti etiki, ker je etika v vsakem primeru druga stran teologalnosti.

Leta 1988 Guy Lafon ponovno objavi članek v *Recherches de science religieuse*, z naslovom *La gratuité de Dieu* [Zastonjskost Boga]. V njem obravnava zastonjskost vere. Izhajajoč iz razmišljanja o evangelijskem odlomku (Mt 6,19–34), obravnava kraljestvo, v katerem vlada zakon daru (Lafon 1988, 497). Dve leti pozneje v isti reviji izide *Un moi sans œuvre* [Neki jaz brez del]. Avtor povzame svoje razmišljanje o zlu, grehu in človekovi slabosti, pri tem pa se opira na besedilo sedmega poglavja pisma Rimljanom. Drugi članek v devetdesetih letih, *Comment Dieu se rencontre dans la parole humaine* [Kako srečamo Boga v človeški besedi], povzame temo iz knjige *Dieu commun*. Bog je med nami, ker mi o njem govorimo. Tri leta pozneje v *Croyance et non-croyance* [Verovanje in nevera] Lafon potrди, da so dejanja vere že vsebina vere. Pozneje opredeli nasprotje med vero in nevero s tremi izrazi: vernik, nevernik in brezverec.

Leta 1994 se Guy Lafon s člankom *Dans l'alliance humaine, l'origine de Jésus-Christ* [Izvor Jezusa Kristusa v človeški zavezi] na prvi pogled dotakne nove teme: človekove zaveze z Bogom. Toda v resnici to ni nič drugega kakor nadaljevanje njegovega razmišljanja o odrešenju. Istega leta objavi *Il n'y a pas deux amours* [Ni dveh ljubezni], kjer vztraja pri razlagi, da Bog ni nikomur tekmeč. Joseph Caillot v recenziji te knjige poudarja, da pisanje ne govori le o odnosu, in se sprašuje: »Ves čas tega lepega, izvirnega in tekočega besedila, se nadaljuje pogovor med »enim« in »drugim«, ki sta združena z resnico ljubezni, ki že obstaja med njima, da bi jo še bolj iskala. Postavlja se uganka: kdo tukaj pravzaprav govori?« (Caillot 1994, 143) Tej recenziji Caillot doda še drugo v zvezku z naslovom *Présence de Jésus-Christ* [Prisotnost Jezusa Kristusa], v katerem je zbranih pet predavanj, ki jih je imel Guy Lafon v Nici v postnem času 1994. Istega leta začne Guy Lafon tedenska srečanja, na katerih najrazličnejšim poslušalcem ponudi pripravo in uvod v eno od svetopisemskih branj naslednje nedelje. Zbirka teh pogovorov med letoma 1994 in 2002 je objavljena v zvezkih z naslovom *La Table de l'Évangile* [Miza evangelija]. Komentarji, namenjeni spremljanju duhovnega življenja poslušalcev, so odgovor na vse očitke, ki v mislih Guyja Lafona ne vidijo drugega kakor odsotnost metafizike (Paul Olivier) ali zgolj socialno etiko (Joseph Doré). Lafonovi komentarji pa dokazujejo, da je Lafonova misel izrazito biblična.

Evangeljska vera, ki se ga je dotaknila v knjigah Madeleine Delbrêl, se izraža bodisi kot teologalna bodisi kot etična, toda vedno je govor o veri. Pravzaprav smo od začetka Lafonove miselne poti leta 1970 ob branju njegovih del vedno bolj in bolj postavljeni pred svetopisemske komentarje. Več ko objavlja, bolj je njegova misel biblična oziroma bolj je to razlaga Svetega pisma. Že v *Esquisses pour un christianisme* je teoretična formulacija neločljiva od natančnega navodila, kako je treba brati. Resnično se lahko vprašamo, ali ni neko povsem določeno branje že vnaprej določilo neke teorije. Lafon se nikoli ni zadovoljil le z razvijanjem teorije, marveč je vse njegovo pisanje sad branja Svetega pisma in hkrati vabilo k pogla-

bljanju v božjo besedo. In prav to mu je omogočilo, da je svojo misel razvil v obliki teologije odnosov. Zakaj? Ker je branje neke vrste odnos. Živimo, ker komuniciramo med seboj. Tudi če avtor ni več navzoč, odnos, ki ga omogoča njegovo besedilo, ostane in omogoča življenje. Če besedilo ni brano, je njegov avtor mrtev (Lafon 1995, 8). Branje besedila je živo in omogoča življenje, saj je edini smisel besedila to, da bi bilo posredovano in da bi bilo sprejeto (1973a, 20). Guy Lafon besedilo razume kot prostor, kamor lahko vstopimo, kjer se lahko gibamo in napredujemo in iz njega lahko tudi izstopimo (1995c, 6–8). »Stvari so izrečene, predlogi so oznanjeni in nosijo v sebi neko vsebino. Lahko bi se zadržali pri vsebini, misleč, da jo lahko zagrabimo samo po sebi.« (1973, 19) Toda z bralcem ne komunicira pomen posameznih besed, temveč celotno besedilo, ki je kot pot. Ponuja se hipoteza, ki jo lahko izrazimo takole: »Vse, kar je v besedilu, ima pomen, vendar samo v njem je vse razumljivo.« (1979, 119) Zato mora biti besedilo vedno obravnavano kot celota. Komunikacija med avtorjem napisanega besedila in med bralcem se uresničuje prek celotnega besedila, torej: bralca ne nagovarja vsaka beseda posebej, temveč besedilo kot celota. Lahko zapišemo celo, da vsakokrat, ko bralec v različnih obdobjih svojega življenja prebira isto besedilo, to besedilo bralca nagovarja drugače. Beseda je živa (Petkovšek 2016, 9). Če je kaj pomembno na tem svetu, je to odnos, je vez med osebami. Tu se stvari dogajajo oziroma samo v odnosu se kaj zgodi (Lafon 1973, 20). To, kar lahko bralca spremeni, kar mu lahko omogoči življenje, je branje. Besedilo ima življenje v sebi zato, ker ostajajoč v času, ni minljivo; premaga smrt. K tematiki vere moramo uvrstiti še članek *Croire et aimer de foi* [Verovati in ljubiti iz vere], v katerem Lafon izraža začudenje, ki ga človek doživlja nad tem, da je možno verovati.

Leta 1996 v *Abraham ou l'invention de la foi* [Abraham ali iznajdba vere] Guy Lafon ponovno razgrne idejo o zavezi. Ko želi prek opredelitve religije, razodetja in vere pokazati, v čem je Abraham pomemben za nas vse, avtor predstavi »vero zaveze«, ki se rodi iz odnosa med ljudmi. O isti temi razmišlja tudi v drugem besedilu iz istega obdobja, ki pa ni bilo nikoli objavljeno: *Une foi d'Alliance* [Vera zaveze]. Naslednji knjigi, *Pour lire l'Évangile de Matthieu* [Za branje Matejevega evangelija] in *L'Esprit de la Lettre* [Duh črke], sta zbirki evangeljskih razlag, ki jih lahko najdemo tudi v različnih zvezkih pod imenom *Table de l'Évangile*. Prva razlaga Matejev evangelij, druga pa Lukovega. Knjiga, ki obravnava besedila sv. Luka, se začne s predgovorom, ki ga je napisal Robert de Montvalon, in z avtorjevim uvodom, v katerem spregovori o paradoksu izrazito duhovnega branja literarnega besedila, ki je napisan »iz vere«. V kronološkem nadaljevanju se zaustavimo pri *Cesse de me toucher* [Ne dotikaj se me več]. To je naslov meditacije ob odlomku Jn 20,11–18, s katerim Guy Lafon sodeluje v knjigi več prispevkov v delu *L'apparition à Marie-Madeleine* [Prikazanje Mariji Magdalenī]. V isti zbirki sodeluje še pri skupni publikaciji *Marthe et Marie*. Svoj prispevek je naslovil *Marthe, Marie et le Seigneur* [Marta, Marija in Gospod].

Naslednji dve knjigi prinašata razmišljanja ob besedilu Janezovega evangelija. Obe sta bili izdani v Bruslju, pri založbi Lumen Vitae. Prva, *Le temps de croire* [Čas verovanja], ki obravnava Janezovo besedilo 11,1–46, je izšla leta 2004, druga, *La*

Parole et la Vie, lecture de l'Évangile selon saint Jean [Beseda in življenje, branje Janezovega evangelija], pa leta 2005. Pri isti založbi je leta 2010 izšla tudi biblična publikacija *Foi et Verité [Vera in resnica]*. Resnica je v svojem jedru dialoška (Petkovšek 2019, 23), in ker je vera odnos z Bogom, je vera pot do resnice.

Lafonova misel se začneja pri »meni« in se konča pri odnosu z drugim. Njegovo miselno delo »okvirjata« besedi smrt in življenje. Ker je v odnosu z »drugim«, je človek lahko nesrečen in se želi od »drugega« ločiti. Potem pa odkrije, da njegovo odrešenje oziroma pot v življenje ni v osamljenosti, temveč v odnosu z »drugimi«. Ko Lafon govori o medčloveških odnosih, hkrati govori o odnosu s Popolnoma Drugim. Guy govori o Bogu, ki ga človek lahko prepozna v slehernem drugem. Pravzaprav ne govori o Bogu, temveč o našem odnosu do Boga, ki pa je v svojem bistvu hkrati odnos do slehernega drugega. Ta francoski teolog je prodril v svet medčloveških odnosov, v svet srečevanj, in poskušal opisati njegove zakonitosti, da bi lahko razumeli odnos do Boga. Marsikdo v njegovem razmišljanju vidi le antropologijo, vendar ob preučevanju Lafonovih spisov lahko spoznamo, da se prav v odnosu z drugim lahko dotaknemo Boga. V središču njegove misli je vera. Teologalni in etični odnos, neločljivo povezana, sta del vsakega srečanja, v katerem se (z)najdemo. Odnos do Boga rešuje odnos do človeka, ker verovati drugemu pomeni, zaupati mu, se mu približati. Vernik, ki v odnosu do vsakega drugega živi odnos do Popolnoma Drugega, živi »odrešeno«. Vera v Boga rešuje človeka – mu daje življenje. Torej nam ni treba umreti, da bi bili lahko odrešeni. Tedaj živeti z neko osebo in zanj pomeni istočasno, živeti z drugim in za vsakega drugega. Tako se življenje z vsakim drugim v veri spremeni v življenje s Popolnoma Drugim. Tako vera omogoča in ohranja življenje: vabi nas, da živimo skupaj. Tako vera rešuje etični odnos. V »srečanju« lahko torej iščemo začetek in konec našega bivanja; v njem se začne in konča vera, in ko obravnavamo to, kar obstaja med ljudmi, antropološke razprave preidejo v teološko razglabljanje.

Ob sklepu te kronološke analize je primerno omeniti tudi kolege in študente Guyja Lafona, ki so v svojih akademskih delih spregovorili o teologiji odnosov.

4. Lafonovi učenci

Lafon je kot mentor spremljal tri svoje študente pri doktorskem študiju. Vsi trije so kot teologi nadaljevali učiteljevo »teologijo odnosa«. Antoine Delzant, tudi nekdanji študent École normale supérieure, je dolga leta na Katoliškem inštitutu poučeval osnovno bogoslovje. Istočasno je pastoralno deloval na različnih pariških župnijah. Leta 1978 je v svoji tezi *La communication de Dieu [Božje komuniciranje]* razvil razmišljanje o komunikaciji z Bogom. Pokazal je, da vprašanja Boga ne moremo obravnavati ločeno od vprašanja medčloveških odnosov. Drugi je slovenski teolog Drago Karl Ocvirk, ki se je nad Lafonom navdušil že na prvi stopnji teološkega študija in ga naprosil, da ga je spremljal do konca doktorata. Drago Ocvirk je na podlagi svoje doktorske disertacije napisal teološki spis o pripadnosti krščanstvu, ki ga je naslovil *La foi et le credo [Vera in credo]*. Obravnava konkretni simbol

vernikove pripadnosti Cerkvi. Ocvirk je deloval kot Lafonov asistent na »Cathoju« med letoma 1980 do 1987, ko se je odločil, da zapusti Francijo in prevzame profesuro na Teološki fakulteti v Ljubljani. V Sloveniji je Guy Lafon vplival tudi na Antona Stresa, prav tako pariškega študenta filozofije. V knjigi *Človek in njegov Bog* se slovenski filozof opre na Lafonovo delo *Le Dieu commun*. Tretji Lafonov doktorand, Joseph Caillot, je prevzel Lafonovo profesorsko mesto na teologiji »Cathoja«. Tudi njegovo raziskovanje izraža srčiko Lafonove teološke misli. Cerf je leta 1989 izdal njegovo tezo v knjigi *L'Évangile de la communication* [*Evangelij komunikacije*]. To delo se navdihuje ob misli Guyja Lafona. Razumljivo pokaže, da je krščanstvo religija odrešenja, ker je pri njem bistveno pomemben »odnos do drugega«; drugače povedano, krščanstvo je religija bratstva. Prav Caillot je sprejel mentorstvo pri doktorskem raziskovanju avtorja tega članka, ko se je odločil, da preuči Lafonovo teološko misel o odrešenju. Napisal je doktorsko disertacijo z naslovom *Vivre avec »tout autre«*, *Penser le salut d'après les écrits de Guy Lafon* [Živetj z »vsakim drugim«, odrešenje v delih *Guyja Lafona*] in jo 25. oktobra 2002 obranil na pariškem Katoliškem inštitutu. To besedilo je bilo nekaj let pozneje izdano tudi v knjižni obliki z naslovom *Il est important d'être ensemble* [*Pomembno je biti skupaj*]. Zagovor tega doktorata je Caillot dočakal na invalidskem vozičku. Distrofija mišic je končala njegovo zemeljsko življenje leto dni pozneje. Eudisti, redovniki, ki jim je Joseph pripadal, so izbrali Guyja, da je blagoslovil njegove posmrtno ostanke in spregovoril na njegovem pogrebu. Avtor tega članka je objavil nekaj spisov, v katerih sistematično predstavi teološko misel Guyja Lafona. Takoj po zagovoru svoje doktorske disertacije v Parizu je v *Bogoslovnem vestniku* objavil članek *Un retournement dans la pensée du salut: l'oeuvre de Guy Lafon* [*Obrat v misli o odrešenju: delu Guyja Lafona*], v katerem predstavi kopernikanski obrat v Lafonovi misli (Osredkar 2003). Štiri leta pozneje v belgijski reviji *Nouvelle revue théologique* objavi članek *La théologie selon Guy Lafon* [*Teologija po Guyju Lafonu*], v katerem navede Lafonove »aksiome«, iz katerih je razviden razvoj relacijske teologije (Osredkar 2007). S prispevkom sodeluje tudi v zborniku, ki ga prijatelji poklonijo Lafonu ob 80-letnici življenja. V delu *La révélation de Dieu dans l'entretien d'humanité* [*Božje razodetje v medčloveških odnosih*] Osredkar opiše, kako lahko razumemo razodetje v kontekstu Lafonove teologije. V zborniku najdemo tudi prispevka Josepha Caillata in Antoina Delzanta, ki pokazeta uporabnost Lafonove teološke metoda pri razumevanju bibličnih besedil.

Da pa Lafon ni znan le pariškim študentom, dokazujeta dve akademski deli, ki sta bili napisani v Italiji in v Kanadi. Leta 1992 je Alfonzo Colzani na teološki fakulteti Italia septentrionale v Milanu predstavil magistrsko delo *La teologia dell'alterita di Guy Lafon: Fra ricomprensione semiologica e pensiero della pratica* [*Teologija Guyja Lafona o vzvišenosti*]. Leta 2013 je študentka Nyembo Mamba iz Demokratične republike Kongo na kanadski univerzi Laval (Québec) pripravila magistrsko delo z naslovom *La révélation selon Guy Lafon* [*Razodetje po Guyju Lafonu*].

5. Guy Lafon in Slovenci

Lafon je prvič slišal o Sloveniji, ko je v semenišču des Carmes srečal bogoslovca Slovenca, Franca Rodeta, ki je pozneje postal ljubljanski nadškof, kardinal in prefekt kongregacije za redovnike. Rode je resda prihajal iz Argentine, kamor je njegova družina emigrirala po drugi svetovni vojni. Toda kot zaveden Slovenec je vedno s ponosom svojim kolegom spregovoril o Sloveniji, takrat najsevernejši republiki v Jugoslaviji. Vendar v tistem obdobju Guy ni imel prilike, da bi Slovenijo tudi obiskal. To možnost je izkoristil v študijskih letih Draga Karla Ocvirka, ki je bil njegov študent in je Lafon spoznal njegove sposobnosti ter ga imenoval za svojo asistenta na Teološki fakulteti v Parizu. Ocvirk ga je povabil v Slovenijo, in ko je Guyju umrla mama, na katero je bil zelo navezan, je leta 1979 sprejel vabilo in bil nekaj mesecev Dragov gost v Šentjakobu ob Savi. Potreboval je spremembo okolja in mir, da je prebolel bolečino ob izgubi mame. Po prvem obisku se je v tistem obdobju Guy skoraj vsako leto vrnil v Slovenijo. Tu je leta 1981 dokončal knjigo *Le Dieu commun*, ki je temelj njegove relacijske teologije. Ob tej priliki se je začel zavzeto in uspešno učiti slovenskega jezika, ki mu je postal kar domač in razumljiv.

Pred filozofa Edvarda Kovača je Guy Lafon razgrnil sodobne interpretacije o frančiškanskem mislecu Dunsu Scotu, o katerem je potem pater Edvard predaval na Katoliškem inštitut v Toulousu. Kovač je Lafona tako cenil, da ga je leta 2002 predvidel za zunanjega člana komisije ob zagovoru doktorske disertacije Janeza Vodičarja, ki je pod njegovim mentorstvom obdelal misel Paula Ricoeurja. Teza je bila napisana v slovenskem jeziku in tudi zagovor je bil predviden v slovenščini. Lafon je najprej sprejel izziv, ko pa je vzel v roke besedilo, je priznal svojo omejenost glede poznavanja slovenščine in je od namere odstopil. Sad prebivanja tega francoskega teologa v Šentjakobu je tudi objava njegovega slovenskega članka v *Bogoslovnem vestniku* Teološke fakultete v Ljubljani. Besedilo je bilo leta 1982 pod naslovom *Teološki nauk iz preganjanja* objavljeno v 1. številki letnika 42. V bistvu se iste tematike loteva v poglavju *Leçon théologique de la persécution* v knjigi *Croire, espérer, aimer*.

Prek Draga Ocvirka se je Guy zelo povezal s Slovenci v Parizu. Ko je slovenska župnija gostovala pri lazaristih na Rue de Sèvres in pozneje, ko so kupili hišo na Chatillonu, kjer so se ob nedeljah zbirali v kapeli sv. Terezije, je pogosto prihajal k bogoslužju in marsikateremu Slovincu pomagal na različne načine; tistim, ki so nameravali »pognati korenine« v francoski prestolnici, in tudi tistim, ki so prišli na delo ali študij samo za nekaj let.

Ko je frančiškan Mari Osredkar pripravljal doktorsko disertacijo o Lafonovi teološki misli – predvsem pa v letih po zagovoru – je Guy zopet pogosto prihajal v Slovenijo. Z Osredkarjem sta veliko debatirala. Ob tem pa se je zgodilo tudi srečanje med Lafonom in Farhatom. Osredkar je v letih, ko je pisal disertacijo, delal kot osebni tajnik mons. Edmonda Farhata, ki je med letoma 1995 in 2001 opravljal službo apostolskega nuncija v Sloveniji. Ko mu je Osredkar pripovedoval, da raziskuje Lafonovo misel, se je nuncij spomnil, da je to njegov kolega iz bogoslovja. Skupaj sta bila namreč v semenišču des Carmes v Parizu. Ko ju je Osredkar ponov-

no povezal, je Libanonec povabil Guyja v Slovenijo. Tako je bil Lafon v maju 2001 teden dni njegov gost na apostolski nunciatu. Ob tej priložnosti je Lafon na Teološki fakulteti v Ljubljani v francoščini spregovoril profesorjem in študentom. Naslov predavanja je bil *Situation et tâches de la pensée chrétienne en France à l'aube du nouveau millénaire*. V prevodu Draga Karla Ocvirka je predavanje izšlo v prvi številki *Bogoslovnega vestnika* leta 2002. Članek je naslovljen *Položaj in naloge krščanske misli v Franciji*. Teolog razgrne trojno poslanstvo krščanske misli. Najprej izpostavi začudenje, da je možno verovati kljub vsemu, kar se je v zgodovini dogajalo, nato nadaljuje z mnenjem, da je treba vero osmisliti. Vera je obenem izpovedovana v Cerkvi, enako kakor tudi v množtvu drugih religij; treba je torej osmisliti vero tistih, ki verujejo to, kar mi verujemo, in tistih, ki verujejo v nekaj drugega in drugače, kakor verujemo mi. Skratka, po predavateljevem mnenju je to način, ki bi lahko našo vero naredil bolj življenjsko in edinstveno. Razmišljanje je sklenil z mislijo, da bi morala biti v naši veri odnos do Popolnoma Drugega in odnos do slehernega drugega medsebojno integrirana.

Lafon je zadnjič obiskal Slovenijo leta 2015. Potem zaradi onemoglosti ni mogel več potovati. Osredkar ga je obiskoval v Parizu in Lafon ga je vedno spraševal o Sloveniji in Slovencih, ki jih je poznal. Še nekaj tednov pred smrtjo je zanje naročil pozdrave.

6. Sklep

Avtor tega prispevka je hvaležen Bogu za Guyja Lafona. Podarjeno mu je bilo, da je bil z njim povezan skoraj trideset let. Ne le da sta se pogosto srečevala in debatirala, bila sta povezana tudi po telefonu in po elektronski pošti. Lafonova evangeljska misel ga je zaznamovala bolj kakor vsi drugi nauki, ki jih je bil deležen. Od njega se je največ naučil. Logika Lafonove misli je postala njegov način razmišljanja, predvsem pa mu je pred očmi Guyjev zgled krščanskega življenja. Prepričan je, da so se njegovi koraki po božji previdnosti križali z življenjsko potjo francoskega teologa, ko je leta 1993 vpisal tretjo stopnjo teološkega študija na Institut Catholique v Parizu. Guy je v njem zasidral zavest o resnici, ki jo kristjani resda v svoji veroizpovedi vedno znova izgovarjamo, v vsakdanjem življenju pa nanjo pozabljamo: »Z odhodom bližnjega se vez med osebami ne bo pretrgala, temveč spremenila ...« Zato, ker verujemo. V veri in zaradi vere bomo ostali povezani. Na drugačen način. Morda še močnejše kakor do sedaj. Vera namreč rešuje in ohranja tisto vez, ki se marsikomu zdi ob odprtem grobu dokončno pretrgana. V veri se bomo še srečevali. Vera rešuje naše življenje! Guy je z zgledom pokazal, da je v življenju najpomembnejše »biti skupaj«! Po njegovem odhodu v veri še vedno prepoznavamo njegovo navzočnost in ga še vedno nagovarjamo s »ti«, kakor v molitvi nagovarjamo Boga in svetnike.

Reference

- Bataille, Georges.** 1973. *Cœuvres complètes 6: La Somme athéologique. Zv. 2, Sur Nietzsche; Mémoires; Annexes.* Pariz: Gallimard.
- Caillot, Joseph.** 1989. *L'Évangile de la communication.* Pariz: Cerf.
- . 1994. Il n'y a pas deux amours – recension. *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 52:143–144.
- Daniélou, Jean.** 1948. *Dialogues.* Pariz: Le Portulan.
- Delbrêl, Madeleine.** 1957. *Ville marxiste, terre de mission.* Pariz: Cerf.
- . 1968. *La joie de croire.* Pariz: Seuil.
- . 1973. *Communautés selon l'Évangile.* Pariz: Seuil.
- Delzant, Antoine.** 1978. *La communication de Dieu.* Pariz: Cerf.
- Doré, Joseph.** 1988. *L'autre Roi-recension,* Guy Lafon [ocena istoimenske knjige]. *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 26:197–202.
- Giullon, C.** 1984. Réflexion sur *Le Dieu commun,* Guy Lafon [ocena istoimenske knjige]. 28. 3. Neobjavljeno gradivo.
- Lafon, Guy.** 1964. *Essai sur la Signification du Salut.* Pariz: Cerf.
- . 1971. Logique de la foi en Jésus. *Nouvelle revue théologique* 93, št. 10:1027–1039.
- . 1972. Raison de la foi en Jésus. *Revue Théologique de Louvain,* št. 3–4:402–425.
- . 1973a. *Éléments pour une anthropologie chrétienne.* Pariz: Institut Catholique de Paris, Faculté de théologie.
- . 1973b. Jésus le Christ ou du consentement. V: *Éléments pour une anthropologie chrétienne,* 19–45. Pariz: Institut Catholique de Paris, Faculté de théologie.
- . 1974. La force de la Pâque. *Évangile aujourd'hui,* št. 81 (februar): 19–25.
- . 1977. Où peut-on être conduit par la pratique des sciences du langage?. Conférence donnée en novembre 1977 aux Faculté N.D. de la Paix à Namur.
- . 1978. Faire de la théologie, V: *Les cent ans de la Faculté de théologie,* 142–148. Pariz: Beauchesne.
- . 1979. *Esquisses pour un christianisme.* Pariz: Cerf.
- . 1980a. Le Christianisme et la grammaire. *Approches* 26.
- . 1980b. Christianisme et Révélation. *Lumen Vitae* 35, št. 2:147–155.
- . 1981. Communication et Révélation. *Lumen Vitae* 36, št. 2:135–147.
- . 1982a. *Le Dieu commun.* Pariz: Seuil.
- . 1982b. Teološki nauk iz preganjanja. *Bo-goslovni vestnik* 42, št.1:27–33.
- . 1983. *Croire, espérer, aimer.* Pariz: Cerf.
- . 1987a. La pensée du social et la théologie. *Recherches de science religieuse* 75, št. 1:9–38.
- . 1987b. Une loi de foi. *Revue des sciences religieuses* 61, št. 1–2:32–55.
- . 1987c. *L'autre Roi.* Pariz: Nouvelle cité.
- . 1987d. L'épître aux Romains ou La religion innocente. V: *Épître aux Romains,* 9–33. Pariz: G.F. Flammarion.
- . 1988. La gratuité de Dieu. *Recherches de science religieuse* 76, št. 4:485–497.
- . 1990a. Un moi sans oeuvre. *Recherches de science religieuse* 78, št. 2:165–174.
- . 1990b. Comment Dieu se rencontre dans la parole humaine. *Lumière et vie* 199:83–89.
- . 1991. *Comment penser l'expérience de la Révélation?* Konferenca v Milanu, junij 1991. Neobjavljeno gradivo.
- . 1993. Croyance et non-croyance. V: *Penser la foi: Mélanges offerts à Joseph Moingt,* 315–325. Pariz: Cerf-Assas Edition.
- . 1994a. Dans l'alliance humaine, l'origine de Jésus-Christ. *Études* 380:647–656. Druga izdaja besedila: Guy Lafon. *L'origine de Jésus Christ.* Nica: École de lectures, 1995.
- . 1994b. *Il n'y a pas deux amours.* Nica: École de lecture.
- . 1994c. *Présence de Jésus-Christ.* Nica: École de lecture.
- . 1995a. *L'Esprit de la lettre.* Nica: s.n.
- . 1995b. Croire et aimer de foi. *Études,* novembre, 505–514.
- . 1995–2002. *La Table de l'Évangile.* 20 zv. Nica: École de lecture.
- . 1996a. *Abraham ou l'invention de la foi.* Pariz: Cerf.
- . 1996b. *Une foi d'Alliance.* Pariz. Neobjavljeno gradivo.
- . 1998. *Pour lire l'Évangile de Matthieu.* Villeurbanne: Golias.
- . 2001a. *L'esprit de la lettre.* Pariz: Seuil.
- . 2001b. Cesse de me toucher. V: *L'apparition à Marie-Madeleine,* 53–78. Pariz: Desclée.
- . 2002. Marthe, Marie et le Seigneur. V: *Marthe et Marie,* 55–75. Pariz: Desclée de Brouwer.

- . 2004. *Le Temps de croire (Jean 11:1–46)*. Connaître la Bible 37. Bruselj: Lumen Vitae.
- . 2005. *La Parole et la Vie, lectures de l'Évangile selon saint Jean*. Écritures. Bruselj: Lumen Vitae.
- . 2010. *Foi et vérité*. Connaître la Bible 59. Bruselj: Lumen Vitae.
- Merleau-Ponty, Maurice.** 1995. *Éloge de la philosophie*. Pariz: Gallimard.
- Ocvirk, Drago Karl.** 1985. *La foi et le credo*. Pariz: Cerf.
- Olivier, Paul.** 1981. *Études bibliographique de Philosophie de la Religion. Recherches de science religieuse* 69, št. 3:420–424.
- Osredkar, Mari Jože.** 2008. *Il est important d'être ensemble*. Pariz: Editions franciscaines.
- . 2002. *Vivre avec »tout autre«: Penser le salut d'après les écrits de Guy Lafon*. Doktorska disertacija. Institut Catholique de Paris.
- . 2003. *Un retournement dans la pensée du salut: l'oeuvre de Guy Lafon*. *Bogoslovni vestnik* 63, št. 2:193–216.
- . 2007. *La théologie selon Guy Lafon*. *Nouvelle revue théologique* 129, št. 3:435–446.
- . 2011. *La révélation de Dieu dans l'entretien d'humanité. V: Chemins de liberté: mélanges en l'honneur de Guy Lafon: ouvrage collectif*, 46–59. Clamart: Nouvelle Alliance.
- Petkovšek, Robert.** 2016. *Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija*. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- . 2019. *Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize*. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Poulat, Emile.** 1983. *Le catholicisme sous observation: Entretien avec Guy Lafon*. Pariz: Centurion.
- Stres, Anton.** 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 89—102

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 272-7(497.4)"16"

DOI: 10.34291/BV2020/01/Golec



Boris Golec

Prispevek k cerkvenoupravni sloveniki 17. stoletja

A Contribution to Church-Administrative Slovenica of the Seventeenth Century

Povzetek: Prispevek prinaša prvi pregled starejše cerkvenoupravne slovenike iz pred konca 17. stoletja, iz obdobja, ko so uradovna besedila v slovenščini nastajala le izjemoma. Pomembno obogatitev doslej evidentiranih slovenskih zapisov pomenita besedili o umestitvi dveh župnikov v sedemdesetih letih 17. stoletja. Odkriti sta bili v Škofijskem arhivu Passau v rokopisni knjigi Franca Jožefa Garzarollija, ki je med drugim opravljal funkcijo generalnega vikarja ljubljanske škofije. Ohranjeni besedili resda pričata o splošni praksi – dejanje umestitve duhovnika je v župnijah s slovenskim prebivalstvom vedno vsaj deloma potekalo v slovenščini –, vendar se takšni za enkratno uporabo nastali zapisi iz razumljivih razlogov niso ohranili. Umestitvi župnikov iz let 1677 in 1678 nista le najstarejši, ampak doslej tudi edini znani tovrstni besedili v slovenskem jeziku iz zgodnjega novega veka.

Ključne besede: cerkvena uprava, slovenski jezik, umestitev župnika, Franc Jožef Garzarolli, ljubljanska škofija

Abstract: The contribution provides an overview of the early church-administrative *slovenica*, which emerged before the seventeenth century, during the period when official texts were only exceptionally drawn up in the Slovenian language. An important addition to hitherto documented Slovenian records is two texts on the installation of two parish priests in the 1670s. The texts were discovered in the Diocesan Archives Passau, in a manuscript book by Franc Jožef Garzarolli, among others, Vicar General of the Ljubljana Diocese. Although the preserved texts testify to a well-established practice – the act of installing a priest in Slovenian-populated parishes always, at least in part, took place in the Slovenian language – records produced for a single occasion have, for understandable reasons, not been preserved. The installations of parish priests from 1677 and 1678 are not only the oldest but so far also the only known Slovenian texts from the Early Modern Period.

Key words: church administration, Slovenian language, installation of a parish priest, Franc Jožef Garzarolli, Diocese of Ljubljana

1. Uvod

Slovenščina je eden tistih evropskih jezikov, v katerih se je do 19. stoletja pisalo zelo malo, v uradnem in poslovnem življenju pa sploh le izjemoma. Povsem samostojnih dokumentov v slovenskem jeziku je do 18. stoletja samo peščica, za mnoge zvrsti slovenskih besedil so znani zgolj maloštevilni primerki, veliko večino obsegajo prisege, namenjene ustni rabi (Košir, 1992). Med njimi so daleč najštevilnejše sodne prisege, glavnino (okoli 250) odtehtajo prisežna besedila, nastala pri patrimonialnih sodiščih dveh cerkvenih zemljiških gospodstev, briksenskega blejskega (Ribnikar 1976) in ljubljanskega škofijskega gospodstva (Golec 2005).

Glede na vlogo, ki jo je v upravnem življenju katoliške Cerkve še globoko v 19. stoletje ohranjala latinščina, je razumljivo, da je slovenskih cerkvenoupravnih besedil iz zgodnjega novega veka komaj za pokušnjo. A tudi nemščina, italijanščina in madžarščina v tej sferi niso imele niti približno takšnega položaja kakor na svetnem področju, kjer so si druga za drugo utrle dominantno vlogo.

V prvem delu prispevka bo predstavljen pregled doslej evidentiranih slovenskih tekstov cerkvenoupravne narave, ki so nastali pred letom 1700, v drugem pa objavljeni dve neznani besedili iz sedemdesetih let 17. stoletja, doslej iz zgodnjega novega veka edini odkriti umestitvi novega župnika v slovenščini. Namen pregleda cerkvenoupravnih besedil je, na enem mestu prikazati vsa doslej znana tovrstna besedila do konca 17. stoletja in s tem postaviti obe v nadaljevanju predstavljeni besedili v zgodovinski kontekst.

2. Slovenska cerkvenoupravna besedila in drobci do konca 17. stoletja

V tem pregledu so zajeta besedila cerkvenoupravne narave tako v ožjem kakor v širšem pomenu besede. Poleg samostojnih dokumentov, ki so jih izdale cerkvene oblasti, so vanj vključeni zapisi izpod peresa cerkvenih oseb s poslovno, sodno in poluradno vsebino. Večina je nastala na tleh ljubljanske škofije, drugače pa je z njimi pokrit znaten del slovenskega ozemlja od Benečije na zahodu do Prekmurja na vzhodu, od Koroške na severu do Notranjske na jugu.

Tako kakor za starejša slovenska uradovalna besedila nasploh je tudi za cerkvenoupravna značilno, da so bila večinoma namenjena ustni rabi, vendar je med njimi kar nekaj izjem. Mednje lahko štejemo že najstarejše slovensko cerkvenoupravno besedilo, tako imenovani Černjejski rokopis iz Beneške Slovenije, ki je nastajal v letih od 1497 do najpozneje 1508 in ga v literaturi najdemo tudi pod drugimi imeni. To je pergamentni seznam darov, namenjenih Marijini bratovščini v Černjevi v obdobju 1459–1508, v katerem je ob manj številnih latinskih in italijanskih zapisih največ slovenskih, kar 52 (Mikhailov 2001, 68–71; 109–133).

Razen Černjejskega rokopisa, ki sega še v čas malo po letu 1500, ne poznamo iz 16. stoletja nobenega drugega slovenskega besedila cerkvenoupravne narave v ožjem smislu. Tudi leta 1564 natisnjeno Trubarjevo *Cerkovno ordningo*, cerkveni red »slo-

venske protestantske cerkve«, lahko prištevamo med cerkvenoupravna besedila le pogojno. Ne nazadnje je v pravnem pogledu pomenila neposredni upor proti zakoniti deželni in državni oblasti, zato je tudi izšla brez naslovnega lista, brez kakršnega koli predgovora in posvetila (Žnidaršič Golec 2009, 224 sl.; Ahačič 2014, 501 sl.).

V širšem smislu je iz 16. stoletja cerkvenoupravne narave še pismo iz leta 1598, namenjeno ljubljanskemu škofu Tomažu Hrenu. To je latinsko pismo Nikolaja Koprivca, župnika v Radečah, s slovensko naslovitvijo škofa in z nekaj slovenskimi stavki (Umek 1971, 7; 23–24).

Takšnih drobcev je v 17. stoletju najti več, za začetek latinsko pismo iz leta 1612, v katerem jezuit Albert Ocicki v slovenščini sporoča pilštanjskemu župniku Adamu Aparniku, da bo po pooblastilu škofa Hrena prišel v Pilštanj zaradi delitve popolnega odpustka (Rupel 1958, 122–123). Vsebinsko bogato in v celoti slovensko je nedatirano pismo Hrenovega generalnega vikarja Adama Sontnerja, nastalo leta 1620 ali 1621 in poslano škofu v Gradec. Sontner se je za slovenščino odločil zaradi zaupne narave sporočene vsebine (Umek 1971, 7–8; 26–27; Miklavčič 1967, 408).

Potem ko je Sontnerjevo pismo nekaj časa veljalo za najstarejše slovensko pismo, se je pokazalo, da ima prvenstvo pet ali šest let starejše pismo, ohranjeno v prepisu z nemškim prevodom. Iz zapora pri Gospe Sveti na Koroškem ga je leta 1615 odposlal duhovnik salzburške nadškofije Matija Perdon, župnik v Čajničah (Tultsch-nig), ki so ga obtožili nedovoljenega razmerja s svakinjo. Vsebina pisma je prošnja za pomoč, naslovljena na beljaškega arhidiakona Janeza Andreja Napokoja, arhidiakona v drugi škofiji, oglejskem patriarhatu. Čeprav je Perdonovo pisanje zelo osebno, ga zaradi narave zadeve lahko uvrstimo na cerkvenoupravno področje. Vzrok za izbiro slovenščine je tudi tukaj zaupnost sporočila (Ogris 1984, 311–320).

Prvo obsežno samostojno cerkvenoupravno besedilo v slovenščini pomeni sinodalni dekret ljubljanskega škofa Hrena s sinode v Gornjem Gradu leta 1604. Z njim je bil v ljubljanski škofiji razglašen dekret tridentinskega koncila (1545–1563) o sklepanju zakonske zveze. Hrenov dekret, namenjen duhovnikom in vernikom, je izšel v latinščini, v nemščini in v slovenščini, o načinu njegove objave pa slovensko besedilo nazorno pove, »da se taisti dekret skuzi fajmaštre ima pogostu na leci ali pridigi spočitati inu oznaniti, k njemu tudi taku spisane trideseti dan sporedom na cerkvene dauri po farah perbiti«. (Steska 1912, 54–57; Kolar 1997, 462–464)

Iz časa škofovanja Tomaža Hrena je v slovenskem prevodu ohranjen tudi breve papeža Gregorja XV. o podelitvi odpustkov za véliki oltar škofijske cerkve v Gornjem Gradu, izdan leta 1621. Po A. Koblarju pisava izdaja škofa Hrena, ki naj bi bil obenem sam tudi prevajalec (Koblar 1886, 699–700; 1899, 162–163; Golia 1958, 134–135). Še neko drugo slovensko besedilo normativne narave poznamo iz Hrenovega poznega obdobja: molitveni red za 40-urno pobožnost presvetega Rešnjega telesa v Kranju, ki ga je škof izdal leta 1624 v zvezi s svetim letom. (Pokorn 1932, 5–6; Golec 2002, 67–71)

Iz obdobja treh Hrenovih naslednikov – Rinalda Scarlichija, Jožefa Rabatta in Žiga Krištofa Herbersteina – so znani trije slovenski pastirski listi, ki vsi obravnavajo bližnjo škofovsko vizitacijo. Jezikovno in pravopisno je najbolj popoln prvi, Scar-

lichijev, iz leta 1631 (Wiesthaler 1886, 96–106; Lavrič 1990, 37–41), medtem ko sta Rabattov (1665) in Herbersteinov (1684) v obeh pogledih občutno šibkejša (Vrhovnik 1923/24, 36–48). Iz dveh drugih škofij, iz tržaške in iz oglejskega patriarhata, izvira troje normativnih tekstov, ki vsi pripadajo isti zvrsti. Najstarejša so pravila bratovščine sv. Rešnjega telesa v Dolini pri Trstu, datirana leta 1635 (Rupel 1954, 178–180). Četrto stoletja pozneje (1661) so nastala pravila iste bratovščine pri cerkvi na Homcu, tedaj v župniji Mengeš, znana iz dobrih sto let mlajšega prepisa (Mrkun 1914, 96–98), in pravila bratovščine Marijinega darovanja v bližnji Komendi (1660), ki jih je sestavil tamkajšnji vikar in imajo edina znanega avtorja. (Steska 1919/20, 32–36)

V tretji četrtini 17. stoletja, iz katere izvira dvoje od treh bratovščinskih pravil, dobimo prek cerkvenoupravne slovenike prvič vpogled tudi v samostansko življenje, natančneje: v komaj ustanovljeni samostan ljubljanskih klaris. Okoli leta 1660 so nastali trije slovenski prevodi obrazca ekskomunikacije oseb, ki bi na novo sprejeto klariso odtegnile njenim zaobljubam. Datiran je samo en obrazec (1659), o drugih dveh pa je znano, da sta nastala pod peresom ljubljanskega generalnega vikarja Filipa Trpina (Rupel 1954, 187–189; Golia 1958, 136–137). Ljubljanski klariški samostan zadevajo še štiri sočasna slovenska besedila. Tri izvirajo iz leta 1663, to so nagovor ljubljanskega generalnega vikarja Janeza Mihaela Ferrija, Ferrijeva razglasitev volilnih rezultatov in njegov nagovor ob investituri nove predstojnice. Tri leta pozneje (1666) je Ferrijev naslednik Filip Trpin izdal slovenski prevod razglasa o izteku službe takratne opatinje. (Rupel 1954, 180–187; Golia 1958, 137–141)

Nekaj let mlajša je Trpinova poslanica župljanom Mošenj pri Radovljici v zvezi z njihovim župnikom Andrejem Novakom, ki je bil obtožen čarovništva, zaprt in nato oproščen. Ista poslanica iz leta 1670 umešča na novo službeno mesto duhovnega pomočnika, ki je bil Novaku dodeljen, da bi se pomirili nezaupljivi mošenjski župljani (Volc 1944, 55–61). Zasedba duhovniškega mesta je tudi vsebina pisma cerkniškega župnika Gregorja Cerviča (Črviča), poslanega leta 1688 župljanom Poljan pri Škofji Loki. Cervič je sprejel povabilo, da pride za poljanskega župnika, če se bo s tem strinjal škofjeloški glavar kot patron, vendar se to potem iz neznanega razloga ni zgodilo. Avtor pisma je bil v svojem času znamenit mož, med drugimi znan zdravilec in avtor svoje lastne oporoke v slovenščini (1685). (Rupel 1954, 189–193)

Iz druge polovice 17. stoletja se je v ljubljanskem kapiteljskem arhivu ohranilo več slovenskih zapisov, nastalih pri poslovanju škofijskega sodišča. To so sodne prisega in sodba, od katerih večina tako ali drugače zadeva spolnost: v dveh različicah prisega matere, katere mož je izpodbijal svoje očetovstvo (1665), prisega prešuštnika, s katero ta priznava, da je zaplodil otroka svoji snahi (1667), prisega nezakonske matere v tožbi za priznanje očetovstva (1674), dve prisegi žensk, toženih zaradi neizpolnitve obljube o sklenitvi zakonske zveze (1675), in prisega žene, ki je prosila za razvezo zakona zaradi moževe nezmožnosti izpolnjevanja zakonskih dolžnosti (1675) (Koruza 1972/73, 251–252). Iz leta 1675 imamo tudi slovenski izrek sodbe škofijskega sodišča, ki ni ugodilo prošnji neke druge žene za razvezo.

Omenjeno besedilo je sploh prvi znani in do srede 18. stoletja osamljeni zgled sodbe v slovenskem jeziku (1972/73, 254).

Nekaj mlajša sta prisežni obrazec za priče pred škofijskim sodiščem, ki je nastal v času škofovanja Žiga Kristofa Herbersteina (1683–1701) in je zapisan v knjigi formularjev škofijske pisarne (Golia 1958, 135), in prisega priče pred istim sodiščem (1693), s katero ta priča obljublja, da bo govorila resnico. Zadnji sodni primer je zanimiv iz dveh razlogov: ker je sodišče odločalo o ločitvi od postelje in mize grofovskega para Trilleck in ker je bila ena od priležnic prešuštniškega grofa pokristjanajena muslimanka (»Turkinja«). (Žvanut 1996, 343–350)

Razen enega ostajajo doslej še neobjavljeni slovenski uradovni zapisi v ljubljanskih škofijskih protokolih.¹ Iz obravnavanega časovnega razpona do konca 17. stoletja je v protokolih najti tri slovenske prisege, vse v zvezi z obljubo poroke (1680 in 1684) (NŠAL 11, Škofijski protokoli, fasc. 6, knj. 9/1, protokoli 1680 – II. del, pag. 142; fasc. 8, knj. 13, protokoli 1684–1685, pag. 15–16), in tri primere obrazca ekskomunikacije zaradi fizičnega obračuna vernika z duhovnikom (1694 in 1698) (NŠAL 11, fasc. 10, knj. 18, protokoli 1694–1695, pag. 166–167; prav tam, pag. 200; fasc. 11, št. 19, protokoli 1696–1697, pag. 58–59). Ekskomunikacijski obrazci bi kot doslej komaj znana zvrst starejših slovenskih besedil zaslužili posebno obravnavo.

Prav tako še čaka na objavo ter vsebinsko in pravopisno analizo zanimivo pismo, »Memoria« neznanega kaplana v Štanjelu na Krasu, ki ga poznamo samo iz omemb v literaturi (Umek 1971, 11; Umek 1982, 44). Avtor ga je okoli leta 1680 naslovil na vernike, v njem pa se pritožuje predvsem nad svojimi gmotnimi težavami. (PAK, KP 352, Zbirka slovenski spisi, t. e. 1, Štanjel)

Poleg samostojnih slovenskih besedil, povečini prevodov iz latinščine, je znanih tudi več drobcev, ki so v cerkvenoupravne tekste prišli skozi stranska vrata. Ob že omenjenih slovenskih stavkih v pismih so takšni dobesedni citati pričevanj v latinskih uradnih poročilih, med njimi nekateri izrazno prav sočni. Najzgodnejše najdemo v zapisniku o preiskavi škofovske komisije proti vikarju Gregorju Bedalu v Sv. Petru pod Svetimi gorami (danes Bistrica ob Sotli) iz leta 1623 (Rupel 1958, 123–127). Sledijo citati v dopisu že omenjenega Filipa Terpina iz leta 1651, ko je še kot župnik v Braslovčah poročal generalnemu vikarju ljubljanske škofije o incidentu, ki ga je zagrešil po imenu neznani vikar v Trbovljah. (Koruza 1972/73, 253–254).

Zanimivo je, da je slovenščina že v začetku 17. stoletja našla pot tudi v eno najstarejših krstnih matičnih knjig na Slovenskem, na področje, kjer je do jožefinske dobe povsem dominirala latinščina, nato nemščina, slovenščina pa se je začela uveljavljati šele v drugi polovici 19. stoletja (Umek in Kos 1972, LXX). V najzgodnejši krstni matici župnije Mengeš najdemo namreč leta 1602 osamljen slovenski vpis krsta (Zdešar 1937/39, 292)². V 17. stoletju, leta 1686, srečamo tudi vpis po-

¹ Za podatke o najdbah se iskreno zahvaljujem dr. Ani Lavrič.

² Mengeški duhovniki so drugače med letoma 1594 in 1662 vrsto latinskih vpisov krstov pospremili s slovenskimi rimami, ponavadi z verzi hudomušne narave (Zdešar 1937/39, 288 sl.).

roke v prekmurščini z opaznimi kajkavskimi elementi, in to v poročni matični knjigi župnije Turnišče. (NŠAM, Matične knjige, Turnišče, R 1677–1725 in P 1685–1726, pag. 142)

V širšem smislu lahko med cerkvenoupravna besedila štejemo tista, ki jih je resda izdala svetna oblast, a so neposredno zadevala cerkvene osebe in ustanove, zato so duhovniki poskrbeli za njihov slovenski prevod in javno oznanilo. Iz 17. stoletja poznamo dva prevedena cesarska ukaza. Prvega, ukaz o imenovanju ljubljanskega škofa Scarlichija za vodja reformacijske komisije na Kranjskem, je leta 1638 izdal cesar Ferdinand II., škof pa ga je dal prevesti in ga s svojim podpisom razposlal duhovnikom po deželi (Koblar 1908, 116–117). Drugi je cesarski ukaz o razrešitvi spora med ptujskim minoritskim samostanom in njegovimi upornimi podložniki, preveden leta 1675 na Ptuj in poslan v razglasitev majšperškemu župniku (Štrekelj 1904, 22–51).

Cerkvenoupravne sfere se navsezadnje dotikajo redki slovenski dokumenti poslovne narave. Takšna sta zastavno pismo vodiškega župnika Matija Medveda za denar, ki so mu ga posodili ključarji Marijine cerkve na Šmarni gori, in prošnja istega župnika ključarjem za vnovično posojilo, oba iz leta 1620 in ohranjena v prepisu (Golec 2000, 141–144). Nasprotno se je v izvorniku ohranila tako imenovana martjanska pogodba, s katero so ključarji cerkve v Martjancih v Prekmurju in njihov evangeličanski pastor leta 1643 dali v zakup cerkveni vinograd. (Škafar 1972, 39–49; Novak 1976, 39; 107–108)

Končno sodijo na področje cerkvene uprave v najširšem smislu tudi dokumenti cerkvenih ustanov kot zemljiških gospod in sodne oblasti nad podložniki. Takšna sta dva najstarejša slovenska prisežna obrazca za priče. Prvi je nastal leta 1570 pri komendi nemškega viteškega reda v Veliki Nedelji (Slekovec 1908, 47), drugi pa v začetku 17. stoletja v cistercijanskem samostanu Vetrin na Koroškem (Sket 1885, 53–59). Iz sodne prakse patrimonialnih sodišč cerkvenih gospodstev poznamo daleč največ prisežnih besedil briksenskega gospodstva Bled (179 do leta 1785), šest jih je bilo zapisanih v 17. stoletju, med letoma 1648 in 1699 (Ribnikar 1976, 47–49). V tem kontekstu posebej izpostavimo prisege zvestobe briksenskih in freisinških podložnikov gospodstev Bled in Škofja Loka ob nastopu novega škofa, ki vse segajo v prvo polovico 17. stoletja. Prva freisinška prisega za loške podložnike je iz leta 1615 in je sestavljena iz dveh delov: iz nagovora podložnikov in iz njihove skupne prisege. Druga, nastala leta 1618 ali kmalu zatem, je koncipirana podobno (Kos 1941, 71–74), dvodelni pa sta tudi blejski briksenski prisegi iz let 1629 in 1642 (Kos 1941, 72–74; Ribnikar 1976, 91–93), iz leta 1642 pa poznamo še škofov razglas o imenovanju novega gosposočinskega upravitelja oziroma glavarja. (Ribnikar 1976, 92–93)

Nabor cerkvenoupravne slovenike do konca 17. stoletja je, gledano v celoti in zlasti če upoštevamo skromnost slovenskega pismenstva, dokaj pester, to pa se še posebej izrazi, ko ga primerjamo z naborom vseh znanih slovenskih uradovnih zapisov iz tega časa. Popolnega pregleda teh zapisov prav tako še nimamo. Ko ga dobimo, bo ena prvih nalog kritična umestitev cerkvenoupravne slovenike v starejše slovensko uradovno pismenstvo.

3. Umestitvi župnikov ljubljanske škofije na Štajerskem iz let 1677 in 1678

Doslej neznano zvrst med starejšimi cerkvenoupravnimi slovenskimi besedili pomenita dve umestitvi novega župnika oziroma župnijskega vikarja na Štajerskem. Nastali sta v ljubljanski škofijski pisarni v letih 1677 in 1678, ohranili pa sta se v prepisu v rokopisni knjigi raznih besedil uradovalne narave, ki se je uporabljala kot priročnik za sestavljanje podobnih besedil in jo hrani Škofijski arhiv Passau. (ABP, OA, B 41)³

Prepisani teksti v 258 strani obsegajočem foliantu brez naslova so delo različnih rok, iz mestoma sporočenih datumov pa je razvidno, da je glavnina besedilnih predlog nastala pred letom 1680. Vsebinska – mizni naslovi, prisežni obrazci, vzorčne predloge za umestitve duhovnikov, izpovedi prič in potrditve, licence, ustanovna pisma in drugo – zadeva povečini prostor Spodnje Avstrije, deloma sam Passau (npr. red za volitve prelatov) in deloma ljubljansko škofijo.⁴ Navedene okoliščine in zapisovanje imena dr. Franca Jožefa Garzarollija pričajo, da je bila knjiga njegova last, po vsem sodeč, Garzarollijev osebni priročnik, v katerem so se znašla besedila iz okolij, kjer je služboval. V Škofijski arhiv v Passau je knjiga očitno prišla iz zapuščine njenega lastnika, ki je bil med drugim passauski knezoškofijski vicekancler. (Mühlberger in Schuster 1993, 6)

Garzarolli je kot generalni vikar ljubljanske škofije tudi osebno umestil oba duhovnika, leta 1677 Matija Prešerna na Vrnskem in naslednje leto Volfganga Valvasorja v Sv. Vidu na Planini (ABP, OA, B 4, pag. 204; 212–214). Njegovo ime in naslov se v knjigi najmeta resda samo pri Valvasorjevi umestitvi, in to na koncu besedila v latinščini (ABP, OA, B 4, pag. 214). Da je bil Garzarolli tudi Prešernov umeščevalec, pa je razvidno iz ljubljanskih škofijskih protokolov. (NŠAL 11, Škofijski protokoli, fasc. 2, knj. 6, protokoli 1677 – I. del, pag. 286)

Slovenska uradovalna besedila v Garzarollijevi rokopisni knjigi sodijo v čas, ko je opravljal službo generalnega vikarja ljubljanske škofije, in so vsa nedatirana. Poleg obeh umestitev novega župnika (ABP, OA, B 4, pag. 204, 212–214) najdemo v knjigi še štiri tekste: prisežni obrazec za prisežnico, da ni obljubila stopiti v zakon (pag. 20), dva prisežna obrazca za priče, od katerih ima drugi daljši uvodni pouk o krivi prisegi (pag. 190; 228–229), in obrazec ekskomunikacije oseb, ki bi na novo sprejeto redovnico odtegnile njenim zaobljubam (pag. 238). Ista roka kakor besedila obeh umestitev je zapisala tudi prisežni obrazec za prisežnico in z veliko verjetnostjo krajšega od prisežnih obrazcev za priče, medtem ko sta daljši obrazec za priče in ekskomunikacijski obrazec delo dveh drugih zapisovalcev.⁵ Kdo je v knjigo prepisal obe besedili umestitve župnikov, ki ju je zapisala ista roka, ostaja za zdaj neznanka. Lahko je bil to sam Garzarolli ali pa kdo od njegovih pomočnikov.

³ Ti dve in še štiri druga slovenska besedila v isti knjigi je odkril nekdanji vodja arhiva dr. Herbert Wurster in nanje leta 2013 opozoril zgodovinarja dr. Jureta Volčjaka, ki mi je prijazno v uporabo odstopil skenirane strani.

⁴ Za izčrpne informacije o knjigi se iskreno zahvaljujem sedanjemu vodju arhiva g. Martinu Langu.

⁵ Za identifikacijo pisav se iskreno zahvaljujem grafologu Borutu S. Pogačniku.

Umestitvi obeh župnikov pripadata torej doslej neznanu vrstni zgodnjenovoveške cerkvenoupravne slovenike v slovenščini, vendar imata predhodnika v slabo desetletje starejši, že omenjeni poslanici župljanom župnije Mošnje pri Radovljici iz leta 1670, s katero ljubljansko škofijstvo med drugim postavlja duhovnega pomočnika tamkajšnjemu spornemu župniku. (Volc 1944, 61)

Preden se bomo posvetili besediloma umestitve obeh župnikov v letih 1677 in 1678, se ustavimo pri akterjih, pri umeščevalcu in obeh novoumeščenih duhovnikih.

Tako kakor ni veliko znanega o Garzarolljevi knjigi s slovenskimi besedili, vemo razmeroma malo o njenem lastniku, čeprav je na Slovenskem zasedal pomembno cerkveno funkcijo in bil pozneje celo rektor dunajske univerze. Franc Jožef Garzarolli s plemiškim predikatom pl. Garzarollshoff se je rodil 1. aprila 1632 v Trstu očetu Matiju Garzarollju in materi Lukreciji, ki je imela enak dekliški priimek. Izviral je iz rodbine senožeških Garzarolljev (Garzarolli 1951, 6; 18), to pa je eden od razlogov, da so ga na dunajski univerzi šteli za Kranjca (Wappler 1884, 396). Kakor kaže, na svet ni prišel že kot plemič, saj je bil njegov oče, cesarski vojni komisar Matija Garzarolli, povzdignjen v plemiški stan s predikatom »von Garzarollhof« šele leta 1647 (Frank 1970, 71). Franca Jožefa srečamo naslednje leto, leta 1648, ob vpisu na dunajsko univerzo (Gall in Paulhart 1974, 210), ni pa znano, kje je pridobil naslov doktorja teologije ter kdaj in kje mašniško posvečenje. V letih 1671–1676 je imel mesto passauskega viceoficiala in bil hkrati župnik v kraju Laa v Spodnji Avstriji (Wiedemann 1886, 550), nato pa se je približno eno desetletje mudil na Kranjskem, kjer je od leta 1676 do leta 1686 opravljal službo župnika v Kranju (Lavtžar 1898, 20) in hkrati v letih 1675–1683 funkcijo generalnega vikarja ljubljanske škofije (Gatz 1990, 502). Slovensko ozemlje je zapustil najpozneje leta 1686, ko je prenehal biti kranjski župnik, postal za eno leto dekan dunajske teološke fakultete in je prvi izpričan tudi kot rektor tamkajšnje cerkve Maria am Gestade (Wappler 1884, 480). Vrhunec njegove kariere je pomenil položaj rektorja dunajske univerze v študijskem letu 1690–1691, ko je bil po navedbah univerzitetne matrike hkrati tudi opat pri sv. Juriju v Csanadu na Ogrskem, vicekancler v Passauu, dekan v Stockerauu in rektor dunajske Marijine cerkve (Mühlberger in Schuster 1993, 6; 10). Umrl je julija 1699 kot dekan in župnik v spodnjeavstrijskem Stockerauu, star 67 let (Wiedemann 1886, 550)⁶. Vse do smrti je vsaj simbolično ostajal povezan s Kranjsko kot beneficiat sv. Mihaela na Vačah (Smole 1994, 328–329).

Novoumeščena župnika pritegneta pozornost s svojima zvenečima priimkoma, ki v njunem času resda še zdaleč nista imela tolikšne teže kakor pozneje in dandanašnji. Prvi se je namreč pisal Prešeren, drugi pa Valvasor. Medtem ko Prešeren ni bil v bližnjem sorodstvu z veliko mlajšim pesnikom, je bil Valvasor brat polihistorja Janeza Vajkarda.

O Matiju Prešernu je znano, da se je po danes izgubljeni krstni matici župnije Kranj rodil 22. februarja 1637 staršema Matiju in Heleni. Izpričan je kot gojenec duhovniškega kolegija ljubljanske škofije v Gornjem Gradu, leta 1658 je dosegel

⁶ Po mrliški matični knjigi župnije Stockerau v Spodnji Avstriji je bil pokopan 21. julija 1699 (Röm.-Kath. Pfarramt Stockerau, Sterbebuch 1687–1709, fol. 57).

bakalavreat iz filozofije in bil 2. aprila 1661 (v Ljubljani) posvečen v duhovnika (NŠAL 572, Zapuščina Franc Pokorn, šk. 377, Kranj, (št. 10), Duhovniki, rojeni v Kranju). Od leta 1662 do leta 1665 je služboval kot kaplan v Braslovčah, nato neznan kje do leta 1668, ko je postal župnijski vikar v Trbovljah in ostal tam do nastopa službe vranskega župnika leta 1677, to je bil do leta 1680. Dve leti pozneje je prevzel mesto župnika in komisarja v Braslovčah (Orožen 1881, 405; 1880, 46; 112), kjer je služboval do smrti 9. oktobra 1691, ko mu je bilo 54 let. (Duhovniška bratovščina sv. Mihaela 1893, 383)

Zanimivo je, da je skoraj hkrati s Prešernom zapustil ta svet tudi drugi umeščeni župnik Wolfgang Valvasor, krščen 30. septembra 1646 v Ljubljani kot Wolfgang Jernej, sin Jerneja pl. Valvasorja in Ane Marije, rojene pl. Rauber (Golec 2015, 480). Šolal se je na latinski šoli v Rušah, na ljubljanski jezuitski gimnaziji in na univerzi v Gradcu, kjer je leta 1666 pri 20 letih promoviral, ni pa znano, kdaj in kje je prejel kleriška posvečenja, vključno z mašniškim. Kot duhovnika ga prvič srečamo šele leta 1675, ko je v Marijini kapeli na domačem gradu Medija pod Trojanami upravljal beneficij, ki ga je ustanovil njegov oče Jernej. Od leta 1678 do leta 1680 je bil župnik v Sv. Vidu na Planini, nato dve leti vikar v Mozirju, zadnjih devet let, od leta 1682 do leta 1691, pa župnik in komisar v Žalcu. Wolfgang Jernej Valvasor je umrl v zadnjih mesecih leta 1691 kot žalski župnik, star komaj 45 let. (Golec 2015, 200–201)

Od besedil umestitve župnika je prvo približno leto dni starejše od drugega. Medtem ko iz škofijskih protokolov poznamo natančni datum umestitve vranskega župnika Matija Prešerna, 13. maj 1677 (NŠAL 11, Škofijski protokoli, fasc. 2, knj. 6, protokoli 1677 – I. del, pag. 286–287), tega podatka nimamo za umestitev župnika Wolfganga Valvasorja v Sv. Vidu na Planini, v dekretu o njegovem imenovanju izrecno označenega kot duhovnika ljubljanske škofije. Dekret je škof Jožef grof Rabatta izstavil 16. marca 1678. (NŠAL 11, Škofijski protokoli, fasc. 3, knj. 8, protokoli 1678 – I. del, pag. 212).

Umestitveni besedili se po obliki precej razlikujeta. Prešernova umestitev ima latinski naslov »Inftallatio Sclavonica ad Parochiam«, njena vsebina pa je nagovor duhovnika in župljanov, v katerem Garzarolli kot škofov odposlanec kratko povzame prisego, ki jo bo dal novi župnik pred samim dejanjem umestitve. Prešeren se je moral zavezati, da bo zvesto opravljal duhovniško službo, izkazoval pokorščino škofu, redno plačeval davek (»štibra«), vzdrževal župnijske stavbe in zemljišča (»farovške cimpra jenu grunte«) in ščitil pravice župnije (ABP, OA, B 41, pag. 204).

Besedilo umestitve Matija Prešerna
[pag. 204]

Inftallatio Sclavonica ad Parochiam

*Dokler ta zestiti huale vredni gospud Ignatius Lauriz ie to faro sue-
tiga Michäela na Vranskim gori dau, potreba ie, de se supet ti fari an
drugi uredni paftir ali faimoifter perprau. Sa tega uolle ie ta usoku*

uredni, gnadliuÿ firft ienu gospud, gospud Joseph, skoff Lublanki [sic!] koker en skerbni Duhouni otshe, inu paftir, letemu uprize staozimu, zesti urednimu Gospudu Mathiasu Preshernu, to vranska faro isrozou, ienu zes dau, tudi ie ta gnadliui gospud, ienu firft moi, mene lejsem poslau, ienu sapouedau, de ieft tega gospuda Matthiasa, ga imam leti fari na prei poftauit, tudi niega sa eniga faimoftra poterditi. Preden pak iest ta gnadliua uola moÿga usoku uredniga ienu gnadlouga Firsta doperneshem, inu dopolnam po treba ie de leta gospud Matthias po stari nauadi, soia persega ienu obluba stori, de otshe, suoÿe ouzhitzhe suestu, flisikh pafti, suetimi Sacramenti oskerbeti, firstaui gnadi vsho pokorshino skasatti, Stibra vsaku letu flisikh plazati, farauske zimpre ienu grundte stanouidnu dersatti, ienu ushe prauize lete Duhoune hishe uaruati.

Besedilo umestitve Volfganga Valvasorja za župnijskega vikarja v Sv. Vidu na Planini je več kakor enkrat daljše. Garzarollijev uvodni nagovor župljanov preide v vprašanja novemu župniku, na katera novi župnik odgovarja z »Obljubim«, nato umeščevalec sklene nagovor. Umeščeni duhovnik je potem pred ljudstvom in Bogom izpovedal vero, preden ga je generalni vikar tudi uradno umestil. (ABP, OA, B 41, pag. 212–214)

Besedilo umestitve Volfganga Jerneja pl. Valvasorja [pag. 212]

Lubi moÿ Farmani

Dekler ta perui uafh duhouni otzhe, inu faimaster ie skussi nasiga gnadliuiga Firsta, skoffa Lublanskiga, na ena druga fara preftaulen, potreba ie, de se supet leta fara oskerbi, se enim drugim vrednim Duhounam otzhetam, sa tega uola ta usoku zastiti, gnadliui first, gospud, gospud Joseph, skoff Lublanski, fo fsi isuolili, letega uprizhe stoiezhiga slahnu roÿeniga gospuda Wolffganga Valuasoria, inu fo eh lete fare naprei poftauili, tudi teÿsta iem zhefs dali, de bodeio oni uafs sboshio befsedo, inu islepim exemplem suoiga lebna, vzhili andohtliuu fhiueti, tudi s. suetim sacramenti flisig uafs oskerbeli. // Preden pak bodem ieft leto faro, inu quant kleti fari na mesti moÿga gnadliuiga Firsta niem zhefs dau, potreba de jem ÿest poprei saguishan, de hozheÿo ufe letu dopernesti, kar ie vsaketeri suest, inu flisig paftir dolfhan fturiti, inu dershati, fatega uola iest gospuda vprafham vprihzo leteh poftenih farmanau, ali oblubio, do ozheÿo

[pag. 213]

*flifsig usa boshia shlusba lete fare suetiga Vida op-
rauit, sdraue, inu bolne s. suetimi sacramenti oskerbeti*

Resp:[ondet] oblubim

*Oblubio, de hozheio sboshio befsedo sposhtenim lebnam
farmone kandohtliuimu lebnu vuzhiti, inu pelati?*

R.[espondet] oblubim

*Oblubio, de hozheio gnadliuimu najhimu Firstu, inu skoffi
Lublanskimu uselej pokorni biti?*

R[espondet] oblubim

*Oblubio de hozheio use letù, kar od lete fare vsaku letu
nich firftaue gnade Camri, se ýma dati, usaku letu flifsigk
plazhati?*

R[espondet] oblubim

*Oblubio, de ozheýo obene pravize, katere ie leta fara ad
ftariga iemela, saprauiti, semezh týste, katere so ke sa-
praulene, po suoý mogozhnasti nasai fadobiti*

R[espondet] oblubim

[pag. 214]

*Oblubio, de hozheýo leto duhouno hisho, inu pohishtuu
per dobri strehi, inu lepimu ziru, kokar se spo-
dobi dershati.*

R[espondet] oblubim

His promijsis

*De pak use letu, kai ie sedaj meni na mefti firftaue
gnade oblublenu, sdianýam bode dershanu, hozhem
de to ponauadna perfsega stre, de kar ie meni ob-
lublenu, tudi gospodi Bogu bode oblublenu.*

*Nunc faciat profefsionem fidei Je ad haec coram
populo Deo obligando.*

*Facta vero profefsione fidei proceditur ad installationem
sequenti modo*

*Ego itaque Franciscus Josephus Garzaroll à Garzarollhoffen
Sanctissimae Theologiae doctor, Celsijsimi, ad Reverendissimi Domini
Domini Josephi*

*Episcopi Labacensis, S: R: J: Principis, Comitum de Rabatta
per Dioecesim Labacensem officialis, et in spiritualibus*

Vicarius Generalis.

Na tem mestu želim opozoriti samo na nekatera opažanja o pravopisni in o jezikovni podobi besedil, o katerih bodo lahko več povedali jezikoslovci. Besedili je potrjeno prepisala ista roka, vendar ni rečeno, da imata istega avtorja tudi njuni predlogi. Oba teksta resda kažeta pretežno dolenske poteze, ki se izrazijo zlasti v naglašnem in nenaglašnem glasu [u], denimo v besedah: *dobru, zupet, vsoku, žlahtnu, gospud*. Pri obeh srečamo v tožilniku uporabo imenovalnika za ženski spol, vendar ne dosledno, pri vranski umestitvi na primer: *ta gnadliva vola, soja persega jenu obluba*, štibra in v nepopolni obliki *ta vranska faro*, pri šentviški pa: *na ena druga fara, teista, vsa božja služba*. V besedilu umestitve župnika Valvasorja je ob dajalniški končnici -u navzoča tudi končnica -i: *firštu inu škofi, na mesti*. Nekatere razlike med tekstoma najdemo še pri pisanju istih besed, na primer: *dokler* (Vransko) – *dekler* (Sv. Vid), *fajmošter/fajmojšter* (Vransko) – *fajmašter* (Sv. Vid), vendar je neenotnost zaznati tudi v istem besedilu: *fajmošter/fajmojšter* (Vransko), *farmani/farmoni* (Sv. Vid). V teh in drugih primerih lahko navsezadnje govorimo o prepisovalski redakciji oziroma preprosto o pomoti.

Pravopis je pri obeh besedilih zelo nedosleden, a to niti najmanj ne preseneča v času, ko slovenskih knjig skoraj ni bilo. Nedoslednost se še posebej izrazi pri zapisovanju sičnikov in šumevcev. Sičnik [s] se, denimo, najde v štirih oblikah, kot *s*, *ʃ*, *ʃs* in *sh*, [z] pa kot *s* in *ss*. Najbolj enotno je zapisovan [c] kot *z*; izjemi sta *t* v latinskem lastnem imenu (*Ignatius*) in *tzh* (*ozhitzhe*), obe v vranski umestitvi. Bohoričično dvočrkje *sh* je največkrat rabljeno za šumevca [š] in [ž], pri zapisovanju katerih srečamo redke izjeme: za [ž] črko *s* (*slahnu*), za [š] črki *ʃ* (*naʃiga, Faimoiʃter*) in *s* (*skoff*) in enkrat samkrat bohoričični *ʃh* za [š] (*uaʃh*). Najopaznejše razlike med besediloma so v zapisovanju šumevca [č]. Pri vranski umestitvi je največkrat zapisan kot *z*, a tudi kot *tsh* in samo enkrat z bohoričičnim dvočrkjem *zh* (*ouzhitzhe*), medtem ko je v besedilu umestitve župnika Valvasorja skoraj dosledno rabljen *zh* in se [č] najde le enkrat kot *z* in dvakrat kot *tzh*. Prav zelo različno zapisovanje glasu [č] povečuje verjetnost, da umestitvenih besedil ni sestavil isti avtor.

4. Sklep

Umestitvi župnikov iz let 1677 in 1678 nista le najstarejši, ampak doslej tudi edini znani tovrstni besedili v slovenskem jeziku iz zgodnjega novega veka. Pričata resda o splošni praksi – umestitev duhovnika je v župnijah s slovenskim prebivalstvom vedno vsaj deloma potekala v slovenščini –, vendar se takšni za enkratno uporabo nastali zapisi iz razumljivih razlogov niso ohranili. Obravnavana teksta, sestavljena v ljubljanski škofijski pisarni, sta se v prepisu znašla v knjigi generalnega vikarja Franca Jožefa Garzarollija kot vzorčna primera za poznejše umestitve. Iz istega razloga so v knjigi dobila mesto štiri druga slovenska besedila, namenjena priseganju ob različnih priložnostih. Po zaslugi duhovnikov ali njihovih laičkih pomočnikov, ki so besedila prepisali, je zgodnjenovoveška cerkvena slovenika bogatejša za skupaj šest uradovnih besedil in za doslej v slovenščini nedokumentirano besedilno zvrst.

Kratice

- ABP, OA** – Archiv des Bistums Passau, Ordinariatsarchiv.
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.
PAK KP – Pokrajinski arhiv Koper.

Reference

Arhivski viri

ABP, OA, B 41.

NŠAL 11, Škofijski protokoli, fasc. 2, 3, 6, 8, 10, 11.

NŠAL 572, Zapuščina Franc Pokorn, šk. 377.

NŠAM, Matične knjige, Turnišče, R 1677–1725 in P 1685–1726.

PAK KP 352, Zbirka slovenski spisi, t. e. 1.

Röm.-Kath. Pfarramt Stockerau, 1687–1709, fol. 57. <http://data.matricula-online.eu/de/oesterreich/wien/stockerau/01%252C2%252C3-05/?pg=866>.

Druge reference

Ahačič, Kozma. 2014. Veliki slovenski cerkveni red. V: Primož Trubar. *Cerkveni red (1564): Znanstvenokritična izdaja dela Cerkovna ordninga z notrajjezikovnim prevodom v sodobni slovenski knjižni jezik*, 501–533. Ur. Kozma Ahačič. Ljubljana: ZRC SAZU in Združenje Trubarjev forum.

Duhovniška bratovščina sv. Mihaela. 1893. *Zgodovinski zbornik: Priloga »Laibacher Dioecesanblatt-u«* 6, št. 24:377–384.

Frank, Karl Friedrich von. 1970. *Standeserhebung und Gnadenakte für das Deutsche Reich und die Österreichischen Erblände bis 1806 sowie kaiserlich österreichische bis 1823 mit einigen Nachträgen zum »Alt-Österreichischen Adels-Lexikon« 1823–1918*. Zv. 2. F–J. Schloss Senftenegg: Samozaložba.

Gall, Franz, in Hermine Paulhart, ur. 1974. *Die Matrikel der Universität Wien. Zv 4, 1579/II–1658/59*. Dunaj: Herman Böhlau Nachf. Verlag.

Garzarolli, Emilio de. 1951. *Memorie*. Trst: s.n.

Gatz, Erwin. 1990. *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803*. Berlin: Duncker & Humblot.

Golec, Boris. 2000. Iz zgodovine uradovalne slovenščine 17. stoletja. *Arhivi* 23, št. 2:141–154.

---. 2002. Starejša arhivska slovenica mesta Kranja. *Arhivi* 25, št. 1:67–76.

---. 2015. *Valvasorji. Med vzponom, slavo in zatonom*. Thesaurus memoriae: Dissertationes 11. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Golia, Modest. 1958. Slovenica I. *Slavistična revija* 11:130–141.

K.[oblar], A.[nton]. 1886. Slovenski drobci iz l. 1621. *Ljubljanski zvon* 6, št. 11:699–700.

Koblar, A.[nton]. 1899. Slovenica. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 9, št. 5:145–163.

---. 1908 Ukaz cesarja Ferdinanda iz l. 1638 v slovenskem jeziku. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 13, št. 3:116–117.

Kolar, Bogdan. 1997. Sinode škofa Hrena. V: Metod Benedik, ur. *Acta Ecclesiastica Sloveniae 19*, 441–478. Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti.

Koruza, Jože. 1972–73. O zapisanih primerih uradne slovenščine iz 16., 17. in 18. stoletja. *Jezik in slovstvo* 13, št. 7–8:244–254.

Kos, Milko. 1941. Slovenske prisege loških in blejskih kmetov iz prve polovice 17. stoletja. *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo* 12, št. 1–2:71–74.

Košir, Matevž. 1992. Prisege v slovenščini. *Arhivi* 15, št. 1–2:6–11.

Lavtižar, Josip. 1898. *Zgodovina župnij v dekaniji Kranj*. Zv. 1. Kranj. Ljubljana: samozaložba.

Lavrič, Ana. 1990. *Ljubljanska škofija v vizitacijah Rinalda Scarlichija 1631–1642*. Acta Ecclesiastica Sloveniae 12. Ljubljana: Teološka fakulteta v Ljubljani, Inštitut za zgodovino Cerkve.

Miklavčič, Maks. 1967. Sontner Adam. V: *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 10, 407–409. Ljubljana: SAZU.

Mrkun, Anton. 1914. Bratovščina sv. R. T. na Homcu iz l. 1661. *Carniola* NV 5:96–98.

Mühlberger, Karl, in Walter Schuster, ur. 1993. *Die Matrikel der Universität Wien. Zv. 6, 1689/90–1714/15*. Dunaj; Köln; Weimar: Böhlau.

Novak, Vilko. 1976. *Izbor prekmurskega slovstva*. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.

Ogris, Alfred. 1984. Matthias Perdon – ein Lebensbild aus der Zeit der Gegenreformation, zugleich ein Beitrag zu zwei Kärntner Ortsnamen. *Carinthia* 174:303–347.

- Orožen, Ignaz.** 1880. *Das Dekanat Fraßlau etc.: Das Bisthum und die Diözese Lavant.* Del 4. Cilli: Johann Rakusch.
- . 1881. *Das Dekanat Tüffer etc.: Das Bisthum und die Diözese Lavant.* Del 5. Graz: Samoza-ložba.
- . 1887. *Das Dekanat Drachenburg etc.: Das Bisthum und die Diözese Lavant.* Del 6. Marburg: Samozaložba.
- Pokorn, Fran.** 1932. Štiridest-urna pobožnost presv. R. T. v Kranju. *Kranjski zvon* 2:5–6.
- Ribnikar, Peter.** 1976. *Slovenske podložniške prisege patrimonialnega sodišča Bled.* Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Rupel, Mirko.** 1954. Prispevki k protireformacijski dobi. *Slavistična revija* 5–7:178–194.
- . 1958. Prispevki k protireformacijski dobi. *Slavistična revija* 11, št. 1–2:122–129.
- Sket, J.[akob].** 1885. Koroško-slovenska prisega od l. 1601. *Kres* 5, št. 1:53–59.
- Slekovec, M.[atej].** 1908. Doneski k zgodovini cerkvā in farā na Kranjskem. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 8, št. 2:41–47.
- Smole, Majda.** 1994. *Vicedomski urad za Kranjsko 13. stol. – 1747. 4. del: Cerkvene zadeve Lit. G.* Publikacije Arhiva SR Slovenije: Inventarji; Serija Arhivi državnih in samoupravnih organov in oblastev. Zv. 4. Ljubljana: Arhiv SR Slovenije.
- Steska, Viktor.** 1912. Tomaž Hren in gornjegrajska sinoda l. 1604. *Čas* 6, št. 1:49–57.
- . 1919–20. Slovenska pravila bratovščine Marijinega darovanja v Komendi na Kranjskem iz l. 1660. *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo* 1, št. 1–4:32–36.
- Škafer, Ivan.** 1972. Jožef Bagāri, Anton Trstenjak in martjanska pogodba iz leta 1643. *Kronika* 20, št. 1:39–49.
- Štrekelj, K.[arel].** 1904. Slovensko cesarsko odločilo iz l. 1675. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 1:22–51.
- Umek, Ema, et al., ur.** 1982. *Iz roda v rod. Pričevanja o slovenskem jeziku.* Publikacije Arhiva SR Slovenije, Katalogi. Zvezek 5. Ljubljana: Arhiv SR Slovenije.
- Umek, Ema, ur.** 1971. *Slovensčina v dokumentih skozi stoletja. Razstava ob 25-letnici samostojnega delovanja Arhiva Slovenije.* Ljubljana, 8. do 17. februarja 1971. Ljubljana: Arhiv SR Slovenije.
- Umek, Ema, in Janez Kos, ur.** 1972. *Vodnik po matičnih knjigah za območje SR Slovenije I.* Skupnost arhivov Slovenije: Vodniki. Ljubljana: Skupnost arhivov Slovenije.
- Volc, Jos.[ip].** 1944. Mošenjski župnik Andrej Novak obdolžen čarovništva. V: *Slovenčev koledar 1944*, 55–61. Ljubljana: Konzorcij Slovenca, Slovenskega doma in Domoljuba.
- Vrhovnik, I.[van].** 1923–24. Dva slovenska pastirska lista iz 17. stoletja. *Čas* 18:36–48.
- Wappler, Anton.** 1884. *Geschichte der Theologischen Facultät der K. K. Universität zu Wien: Festschrift zur Jubelfeier ihres fünfthundertjährigen Bestehens.* Dunaj: Wilhelm Braumüller.
- Wiedemann, Theodor.** 1886. *Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns.* Praga: F. Tempsky.
- Wiesthaller, Fr.[anc].** 1883. Prvi pastirski list slovenski. V: *Letopis Matice slovenske za leto 1882 in 1883*, 96–106. Ljubljana: Matica slovenska.
- Zdešar, Anton.** 1937–39. Nekaj drobcev stare slovenske besede iz mengeških krstnih knjig. *Etnolog* 10–11:288–300.
- Žnidaršič Golec, Lilijana.** 2009. Trubarjeva *Cerkovna ordnina* med zelenim in živetim. V: Sašo Jerše, ur. *Vera in hotenja: Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, 224–242. Ljubljana: Slovenska matica.
- Žvanut, Maja.** 1996. Ločitev zakona pred tristo leti. *Zgodovinski časopis* 50, št. 3:343–356.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 103—129

Besedilo prejeto/Received:12/2019; sprejeto/Accepted:04/2020

UDK/UDC: 322:272(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/01/Pacek



Dejan Pacek

Lex specialis: Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji¹

Lex Specialis: The Law of a Legal Status of Religious Communities

Povzetek: Članek je osredotočen na vsebino Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji iz leta 1976 in na posledice, ki jih je zakon imel za delovanje katoliške Cerkve v Sloveniji. Nastanku omenjenega zakona so botrovali prenos urejanja pravnega položaja verskih skupnosti z zvezni ravni na republike in na avtonomni pokrajini konec leta 1971 in sočasni poskusi krajevne Cerkve, da prevzame družbene naloge, ki so bile do tedaj monopol države. Zakon je povečini povzel določila poprejšnjega zveznega Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1953 oziroma 1965, vanj pa je bilo vnesenih tudi nekaj novosti. Od teh je bila najpomembnejša določba, da je v okviru verskih skupnosti prepovedano organizirati oziroma opravljati dejavnosti, ki jih je zakonodajalec opredelil kot dejavnost splošnega ali posebnega družbenega pomena, v prvi vrsti izobraževalno in karitativno dejavnost.

Ključne besede: katoliška Cerkev v Sloveniji, pravni položaj verskih skupnosti, jugoslovanska ustava, verska svoboda, slovenska verska komisija

Abstract: The article is focusing on The law of a legal status of religious communities in the Socialist Republic of Slovenia from the year 1976 and consequences that it had for the Catholic Church in Slovenia. The corresponding law came into existence due to transferring legal status of religious communities from a federal to a level of republic and autonomous regions at the end of 1971. At the same time the Catholic Church tried to take over some social agenda being under a state's monopoly until then. The law mostly contained regulations of a former federal Law of legal status of religious communities from the year 1953. The most important regulation prohibited organizing or carrying out activities defined as common or special in social importance, the two most important being the educational and charitable activities.

¹ Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Key words: Catholic Church in Slovenia, legal status of religious communities, Yugoslavian constitution, freedom of religion, Slovene Commission for Religious Affairs

1. Uvod

Pravni položaj katoliške Cerkve (v nadaljevanju: Cerkev) in drugih verskih skupnosti v socialistični Jugoslaviji je bil urejen v skladu z ustavami iz let 1946, 1963 in 1974, v skladu z Zakonom o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1953 (njegovo izvedbo so definirale republiške uredbe) in iz leta 1965, po letu 1971 pa z zakoni o pravnem položaju verskih skupnosti, ki so jih sprejele skupščine posameznih republik (na Slovenskem iz leta 1976) in avtonomnih pokrajin. V skladu z načelom *Pacta sunt servanda* je mednarodnopravno veljavnost imel beograjski protokol (izvirna oblika meddržavnega sporazuma), sklenjen med Socialistično federativno republiko Jugoslavijo in Svetim sedežem leta 1966, v katerem sta se sopolisniki strinjali, da jugoslovanska ustava in zakonodaja zagotavljata zadostno stopnjo svobode katoliške vere in Cerkve v Jugoslaviji. Ob tem je bila verska svoboda jugoslovanskih državljanov zakonsko omejena zgolj na človekovo notranje prepričanje in na bogoslužno dejavnost znotraj verskih stavb. Tako je bila v jugoslovanski ureditvi pravnega položaja verskih skupnosti izključena dimenzija javnosti kot eden od štirih bistvenih elementov verske svobode, ki je zasebna in javna, individualna in občestvena.²

2. Omejitev vere in Cerkve na »zakristijsko krščanstvo«

2.1 Ustava FLRJ iz leta 1946 in Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1953

Ustavodajna skupščina Federativne ljudske republike Jugoslavije je dne 31. januarja 1946 izglasovala prvo ustavo nove Jugoslavije. Po vzoru ustave Zveze sovjetskih socialističnih republik iz leta 1936 je uzakonila federativno državno ureditev, republikansko vladavino v obliki ljudske demokracije in diktaturo proletariata. Premogla je 136 členov, o verskih skupnostih in vernikih so posebej spregovorili trije člani, vsebina katerih se je ponovila v ustavah iz leta 1963 in 1974. Ustava je v 25. členu določila:

»Državljanom je zajamčena svoboda vesti in svoboda veroizpovedi. Cerkev je ločena od države. Verske skupnosti, katerih nauk ne nasprotuje ustavi, so svobodne v svojih verskih stvareh in v izvrševanju verskih obredov. Verske šole, ki pripravljajo duhovniški naraščaj, so svobodne, toda pod splo-

² Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah, ki ga je Generalna skupščina Organizacije združenih narodov sprejela dne 16. decembra 1966 in je po ratifikaciji leta 1971 postal tudi del jugoslovanskega pravnega reda, je glede svobode vesti in veroizpovedi v prvem odstavku 18. člena določil: »Vsakdo ima pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica vsebuje svobodo imeti ali sprejeti vero ali prepričanje, po svoji izbiri in svobodo izražati svojo vero ali prepričanje posamično ali v skupnosti z drugimi, javno ali zasebno, z bogoslužjem, izpolnjevanjem verskih in ritualnih obredov in poučevanjem.« (Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah)

šnim nadzorom države. Zloraba cerkve in vere v politične namene in politične organizacije na verski podlagi so prepovedane. Država 7lahko materialno pomaga verskim skupnostim.«

26. člen ustave je med drugim postavil zahtevo, da se mora poroka najprej skleniti pred pristojnimi državnimi organi in se šele nato sme opraviti poroka po verskih predpisih. S tem v zvezi je evidenca rojenih, poročenih in umrlih prešla v izključno pristojnost države. Z 38. členom je ustava sankcionirala poddržavljenje šolstva, ob tem pa dopustila ustanovitev zasebnih šol na podlagi posebnega zakona, njihovo delovanje pa je bilo postavljeno pod kontrolo države. Poleg tega je bila razglašena ločitev šole od verskih skupnosti (Ustava Federativne ljudske republike Jugoslavije 1946). »Upoštevaajoč te ustavne, kakor tudi kasnejše zakonske določbe, je bilo jasno, da je komunistična oblast sprejela neprijateljski tip »ločitve Cerkev od države«, kar je bilo posebej razvidno v praksi. Samo navidezno je obstajalo nasprotje med Ustavo in prakso, ker je komunistična pravna doktrina vse zakone tolmačila tako, da služijo zmagi revolucije,« ugotavlja dr. Ivan Jakulj (2015, 488). Temu podobna je ugotovitev Mešane krovne komisija rimskokatoliške Cerkev in Vlade Republike Slovenije iz leta 1996, da je načelo ločitve Cerkev in države, zapisano v ustavo leta 1946, bilo »razumljeno predvsem v negativnem smislu izločitve Cerkev iz javnega življenja« (Šturm, ur. 2000, 349). Ne preseneča, da je oblast ob sprejetju prve jugoslovanske ustave poudarila diametralno nasprotno misli:

»da ustava daje popolno svobodo cerkvi in njenemu verskemu delovanju in da lahko cerkev na tej podlagi uredi pozitivne in normalne odnose z državo. Kajti načelo ločitve cerkve od države ne pomeni kakega spora z cerkvijo, ampak pomeni, da mora cerkev priznati demokratična načela, ki so bila izbojevana med narodnoosvobodilnim bojem.« (*Delo*, 6. 8. 1961, 2)

V komunističnih državah je bila ločitev Cerkev od države povsem drugače motivirana kakor v demokratičnih državah; njen končni namen ni bila svoboda Cerkev od intervencij države, ampak propad Cerkev kot glavnega domačega ideološkega nasprotnika. Razsežnosti ločitve državnega in verskega, kakršne so uveljavili komunistični režimi, je pojasnil dr. Zdenko Roter v svoji temeljni študiji *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973* (1976, 252–253):

»Cerkev naj se ne vmešava v javno in družbeno življenje. /.../ Država, ločena od cerkve, ne želi v nikakršni obliki več deliti oblasti s cerkvijo. /.../ Država noče, da bi cerkev kakorkoli sodelovala na vseh bistvenih področjih državnega in družbenega življenja. Gospodarstvo, znanost, kultura, prosveta, morala in druga področja javnega življenja morajo »živeti« brez kakršnegakoli vpliva cerkve.«

Po enostranski prekinitvi diplomatskih odnosov s Svetim sedežem dne 17. decembra 1952 se je jugoslovanska oblast nemudoma lotila urejanja odnosov z verskimi skupnostmi, pri tem pa si je pripisovala pravico, da na podlagi ustavnih določb s posebnim zakonom uredi delovanje verskih skupnosti in vzpostavi *modus*

vivendi s Cerkvijo mimo Svetega sedeža – možnost, ki so jo jugoslovanski škofje v senci grožnje z ekskomunikacijo najodločneje zavrnilo (Casaroli 2001, 320). Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, sprejet v zvezni skupščini dne 27. maja 1953 (Službeni list FNRJ, št. 22/53), je v svojih 24 členih vsaj teoretično jamčil svobodo vesti in svobodo veroizpovedi, pri tem pa je bilo izpovedovanje vere dodatno opredeljeno kot človekova zasebna stvar.³ Pravno je izenačil vse verske skupnosti in od njih zahteval, da je njihova dejavnost v skladu z ustavo in zakoni. Verske skupnosti niso mogle uživati posebnih prednosti, privilegijev ali posebne zaščite države, pripadniki verskih skupnosti tudi niso bili oproščeni splošnih državljanskih, vojnih ali drugih dolžnosti, ki jih zakonodaja predpisuje državljanom. Verske skupnosti so bile po drugi strani svobodne v opravljanju verskih poslov in obredov ter so mogle izdajati in razširjati verski tisk. Država jim je tudi priznala status pravne osebe civilnega prava. Kar zadeva šolo, je bila ta strogo ločena od verskih skupnosti, verski pouk pa je bil dovoljen le v verskih objektih. Dopusčeno je bilo ustanavljanje verskih šol za formiranje verskih uslužbencev, ki so bile postavljene pod splošni nadzor države, vendar so bile ob pravico javnosti. Prepovedana je bila zloraba vere v politične namene in spodbujanje verskega sovraštva, nestrpnosti in razdora. Kot protiutež navedenim prepovedim je bilo prepovedano preprečevanje verskih shodov, pouka in obredov. Zagotovljeno je bilo tudi, da ne more biti nihče prisiljen, postati član verske skupnosti, in da se temu nasprotno nikomur ne sme preprečiti, da bi postal član verske skupnosti. Državljanji zaradi pripadnosti verski skupnosti niso smeli biti omejeni v svojih državljanskih pravicah. Posebej je bilo zagotovljeno, da imajo duhovniki pravico ustanavljati duhovniška združenja. Odločitve verskih skupnosti o zakonskih sporih niso imele učinka zunaj verskih skupnosti. Zagotovljeno je bilo tudi svobodno zbiranje darov v bogoslužnih in drugih za to določenih prostorih, medtem ko je bilo zunaj teh prostorov potrebno posebno dovoljenje ljudskega odbora kraja ali mesta. Krst mladoletnika se je mogel podeliti na zahtevo enega od roditeljev, mladoletnik, starejši od 10 let, pa je moral tudi sam dati soglasje za krst. Poroka v verski skupnosti se je mogla opraviti samo po sklenitvi zakona pred državnim matičarjem. Za obisk verskega pouka je bilo

³ »V času komunističnega totalitarizma je bilo na področju celotne tedanje Jugoslavije verovanje ustavno opredeljeno kot »človekova zasebna stvar«, kar je pomenilo, da je bilo izključeno iz celotnega področja javnega življenja in delovanja.« (Stres 2001, 21) V povojnem obdobju »načrtna ateizacije« so bili Cerkvi v Jugoslaviji izpodkopani temelji za vsakršno pomembno javno ali družbeni dejavnost. Poleg osebnega duhovnega poglobljanja so se smeli verniki udeleževati le v notranjem cerkvenem oziroma liturgičnem življenju, nikakršnih možnosti pa ni bilo, da bi se angažirani laiki povezali v katoliških organizacijah. (Kvaternik 2011, 446) Omejitve izpovedovanja vere in življenja po njej na zasebno sfero je bila v jugoslovansko ustavo vnesena leta 1963 in ponovno v ustavo iz leta 1974, ko je bilo v prvem odstavku 174. člena določeno, da je »izpovedovanje vere svobodno in človekova zasebna stvar«. (Uradni list SFRJ, št. 9/74) Ena od največjih posledic sistematičnega izrinjanja vere v zasebnost je bila, da so verniki desetletja po koncu druge svetovne vojne živeli tako imenovano zakristijsko krščanstvo (*Družina*, 12. 6. 1988, 6). Navedeni pojem osvetli misel dekana ljubljanske Teološke fakultete, dr. Rafka Valenčiča, ki je bila del njegovega prispevka o socialni dimenziji krščanstva na seji Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 23. aprila 1988: »Zaradi zgodovinskih in povojnih razlogov je naše krščanstvo postalo in je še zaznamovano z intimizmom, begom v privatno, subjektivno. Prav tako se verske skupnosti in gibanja niso osvobodila te izkušnje.« Z istega govornega pulta je o tem razmišljal trnovski župnik Janez Pogačnik, le da krivca za opisano stanje ni prepoznal edino v protiverskem taboru: »Zgolj izhod iz – nekoč vsiljenega, a danes skorajda mazohističnega – geta nas bo soočil z realnostjo življenja in s tem z realnostjo same Cerkve.« (*Glas koncila*, 22. 5. 1988, 7)

potrebno dovoljenje obeh roditeljev oziroma skrbnikov in pristanek mladoletnika.

Pozneje so bili izdani republiški dopolnilni predpisi za izvajanje zveznega zakona. Slovenija je Uredbo za izvrševanje Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti sprejela julija 196 (Uradni list LRS, št. 20/61). S tem je oblast, upoštevajoč posebnosti stanja odnosov med državo in Cerkvijo v Sloveniji in uspešnost režimske strategije do Cerkve, podrobneje pravno uredila vsa tista odprta vprašanja, ki jih je nakazala osemletna praksa izvajanja zakona, predvsem pa je v veliki meri opustila poseganje v notranjo organizacijo cerkvenih občestev. Vodilni slovenski komunistični funkcionar Mitja Ribičič je v informaciji o izvajanju obravnavane uredbe med drugim izjavil: »Uredba se izogiba vsemu nepotrebnemu administrativnemu poseganju in šikaniranju verskih skupnosti, če te delujejo v skladu z ustavo, v skladu z zakonom. Administrativni ukrepi morajo biti usmerjeni res samo na področje, kjer cerkev posega v politična vprašanja.« (AS 1211, šk. 145, Informacija, 1961, 4)⁴

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti je bil prvi povojni pravni predpis, ki je podrobneje razčlenil ustavna določila s področja odnosov med državo in verskimi skupnostmi, in kar je še pomembneje, uzakonil je principe, ki so ostali v veljavi vse do razpada Jugoslavije. Po prepričanju jugoslovanske oblasti je zakon »pomembno doprinesel pravilnemu reševanju mnogih vprašanj« glede urejanja navedenih odnosov, še večjega pomena za oblast pa je bilo, ker je omogočil verskim skupnostim, da »spoznajo svoje mesto in svoj položaj v odnosu do države, kar je dalo v osnovi pozitivne rezultate v smeri normalizacije in urejanja odnosa z verskimi skupnostmi« (AS 1211, šk. 145, Teze, 30. 10. 1959, 1). Obravnavni zakon resda ni prinesel poprave krivic ali preprečil novih in je v nekaterih primerih še zaostрил odnos režima do Cerkve (Griesser Pečar 2012, 135), je pa naredil konec dolgoletnemu brezpravju pri delovanju verskih skupnosti na eni strani in pri ukrepih režima na drugi strani, škofo je tudi priznal za zakonite predstavnike Cerkve v Jugoslaviji (Dolinar 1998, 227). S tem se je odprla pot do sporazumnega urejanja odnosov med državo in Cerkvijo v Jugoslaviji, pa tudi do podpisa beograjskega protokola 25. junija 1966 in do obnovitve polnih diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem 14. avgusta 1970 (Pacek 2016).

2.2 Predosnutek republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1968

Ocena delovanja Cerkve: ki jo je Komisija SR Slovenije za verska vprašanja objavila julija 1967, izraža nemoč slovenske oblasti, da bi na podlagi obstoječe zakonoda-

⁴ Nekateri člani republiškega vodstva so bili stališča, da govorimo tukaj o »koncesiji konfesiji«. Ribičič ni bil tega mnenja in je pritrdil politični oceni dosežene stopnje odnosov, »da smo pravzaprav to bitko z rimokatoliško cerkvijo, za njeno podreditev ustavi, da je potisnemo v cerkev, v cerkvene posle, pravzaprav zaključili z našo zmago. /.../ Kajti izgubila je na svoji politični udarnosti, na svoji organiziranosti, na svojem političnem vplivu toliko, da nas ne more več bistveno ogrožati.« (AS 1211, šk. 145, Informacija, 1961, 5–6) V sklepnem delu informacije je Ribičič povzel državno politiko do verskih skupnosti: »Naša država že 15 let vodi jasno, konstantno politiko teh odnosov in politiko koeksistence z različnimi verskimi skupnostmi tako, da upošteva po eni strani njihovo svobodo, da jim daje maksimalne možnosti za njihovo delovanje, na drugi strani pa jih vendarle omejuje v njihovem delovanju tam, kjer bi škodili naši nadaljnji socialistični izgradnji in socialističnim odnosom.« (6–7)

je preprečila dejavnosti največje in najbolj organizirane verske skupnosti pri nas na tako imenovanih necerkvenih področjih:

»Izredna povečana aktivnost RKC z modificiranimi sredstvi v vsem koncilskem in pokoncilskem obdobju je vse pogosteje spremljana s težnjami oz. celo zahtevami cerkvenih organov po razširitvi delovnega področja na vsa tista torišča, kjer kakorkoli prihaja v vprašanje formiranje fiziognomije človeka. Pri tem Cerkev vse bolj opušča frontalno nasprotovanje in prehaja na idejno konfrontacijo z mnogimi našimi družbeno političnimi koncepcijami. To ima za posledico, da sicer upada število primerov, kjer se Cerkev pri sicer dovoljeni cerkveni dejavnosti poslužuje nedovoljene prakse, pojavljajo pa se primeri prehajanja cerkvene dejavnosti na necerkvena področja.«

Tovrstno prehajanje naj bi se po sodbi oblasti dogajalo ob uporabi diapozitivov in ozkotračnih filmov z neversko vsebino pri verskem pouku, ob učni pomoči duhovnikov, zaradi organizacije športnih iger in urejanja športnih prostorov, pri delovanju krožkov (šahovskih, strelskih, moto itd.) in mladinskih klubov v župniščih, ob vzpostavitvi mladinskih klubov in organizaciji izletov, ki naj bi bili »le še po imenu romanja«. Presojo (ne)dovoljene cerkvene dejavnosti je oteževalo nerazčiščeno vprašanje, kako tolmačiti 311. člen Kazenskega zakona SFRJ glede prepovedi »zlorabe vere in cerkve v politične namene« (Uradni list SFRJ, št. 15/65). Komisija je bila v precepu, »ali je škodi za zlorabo samo nastop Cerkve proti našim družbeno političnim koncepcijam, ali vsak nastop v Cerkvi, ki je kakorkoli politično obarvan«. Oblasti je skrbi povzročala tudi z vatikanskim koncilom močno spodbujena »institucija laičnega apostolata, ki v naši republiki še ni dobila konkretnih aktivnih oblik«, pričakovano pa je bilo, da bo sprožila niz vprašanj, glede katerih oblik in vsebin laičnega apostolata bo še mogoče govoriti o dovoljeni cerkveni dejavnosti. Glede tega je bila pri oblasti navzoča bojazen, da bi mogle organizirane oblike laičnega apostolata »nositi v sebi tendence obnavljanja katoliške akcije, katere razumljivo v naši družbeni ureditvi ne bomo dopustili«. Obravnavani dokument vsebuje še pregled sodno in upravno kaznovanih duhovnikov v preteklih osmih letih, ki podkrepi oceno komisije, da se je v obravnavanem obdobju težišče težav s Cerkvijo od zakonsko dovoljenih dejavnosti (težave glede vsebine in kraja verouka, glede zbiranja denarnih sredstev ali v zvezi z »zlorabo prižnice«) premaknilo na dejavnosti, ki so bile pri oblasti razumljene kot nedovoljene, ob tem pa nedorečena zakonodaja ni dopuščala kazenskega sankcioniranja. Število sodno kaznovanih duhovnikov je tako strmoglavilo z 32 leta 1959 na vsega enega samega leta 1966. Tega leta je bilo 38 upravno kaznovanih duhovnikov (osem let poprej 62), vendar med njimi mnogi zaradi cestnoprometnih prekrškov, to pa še zniža število dejanskih »verskih« prekrškov. Predstavljeno statistiko dopolnjuje informacija, da tedaj v Sloveniji že nekaj let ni bil v zaporu noben duhovnik (medtem ko je bilo do leta 1961 v zaporih ali taboriščih 639 duhovnikov, redovnikov, redovnic in bogoslovcev), zgovorna pa je tudi informacija, da so člani Cirilmetodijskega društva le izjemoma nastopali kot storilci prekrškov. (AS 1211, šk. 145, Ocena, 5. 7. 1967; Ferjančič 1998, 29)

Nezadostna učinkovitost tedaj veljavne zakonske ureditve pri zadrževanju dejavnosti Cerkve v ozkih verskih okvirih naj bi po mnenju Komisije SR Slovenije za verska vprašanja imela vzrok v tem, da je bil ob usklajevanju zakonskih predpisov z ustavo iz leta 1963 Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti spremenjen zgolj v formal-noterminološkem pogledu. V postopku usklajevanja so se resda predvidevale tudi nekatere vsebinske spremembe omenjenega zakona, vendar je bil ta načrt opuščen tako zaradi pomanjkanja časa in nejasnih stališč do zahtev največjih treh verskih skupnosti v državi (katoliške, pravoslavne in muslimanske) kakor spričo bližajočega se podpisa bilateralnega sporazuma s Svetim sedežem (AS 1211, šk. 145, Predlog, 7. 12. 1964, 14). Nadalje je bila v noveliranem zakonu iz leta 1965 črtana določba, po kateri so mogli republiški izvršni sveti po potrebi izdajati natančnejše predpise za izvrševanje zakona, zato so prenehale veljati republiške uredbe za izvrševanje zakona. Iz naštetih razlogov je bil po sodbi Komisije SR Slovenije za verska vprašanja iz avgusta 1968 Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti tedaj že »nedvomno nepopoln in zastarek«, zaradi razveljavitve republiške uredbe za izvrševanje zakona pa je v odnosih med državo in verskimi skupnostmi obstajal »določen pravni vakuum«. Spričo nastale situacije je bila v Sloveniji sprejeta pragmatična odločitev, da se določbe omenjene uredbe upoštevajo tudi nadalje, čeprav za to ni bilo formal-nopravne podlage (AS 1211, šk. 145, Obrazložitev, 30. 8. 1968, 1).

Iskanje ustrezne rešitve za neurejeni pravni položaj verskih skupnosti v Sloveniji je bil namen posveta pri predsedniku Odbora Izvršnega sveta SR Slovenije za samoupravljanje in notranjo politiko, Jožku Štruklju, dne 15. aprila 1968 ob udeležbi predstavnikov Javnega tožilstva SR Slovenije, Republiškega sekretariata za notranje zadeve in Komisije SR Slovenije za verska vprašanja. Na posvetu je bil sprejet sklep, da se izdela predosnutek republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti (AS 1211, šk. 149, Zabeležka, 15. 4. 1968). Slovenska oblast se je za ta korak odločila kljub stališču zvezne vlade in vodstev preostalih jugoslovanskih republik, da ni potrebe po novem zakonu o pravnem položaju verskih skupnosti, in to predvsem zaradi notranje- in zunanjepolitičnih razsežnosti odnosa s katoliško in pravoslavno Cerkvijo. (AS 1211, šk. 145, Obrazložitev, 30. 8. 1968, 3)

Predosnutek »zakona o verskih skupnostih,« datiran z dnem 11. julij 1968, je v principu vseboval večino določb republiške Uredbe o izvrševanju Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti.⁵ Drugačnih rešitev njegovi snovalci (predstavniki Sekretariata Izvršnega sveta SR Slovenije za zakonodajo, Republiškega sekretariata za notranje zadeve in Komisije SR Slovenije za verska vprašanja) niti niso mogli izbrati, saj je bila po tedaj veljavni ustavni ureditvi republiška zakonodaja glede

⁵ Novost sta pomenila le 9. in 16. člen obravnavanega predosnutka. V prvem primeru je šlo za določbo, da sme tuj državljan, ki nima stalnega prebivališča v SFRJ, opravljati javne verske obrede oziroma posle na območju SR Slovenije le z dovoljenjem občinskega upravnega organa, pristojnega za notranje zadeve (besedilo je v obliki variante dopolnjeval predlog Republiškega sekretariata za notranje zadeve za dodatni drugi odstavek, ki bi dopustil, da v odločbi o prepovedi opravljanja »javnih verskih obredov oz. poslov« ni naveden razlog za tovrstno prepoved). V drugem primeru je bil govor o opredelitvi denarne kazni (200 dinarjev) ali zapora (30 dni) za prekršitev zakonskih določb. Simptomatično je, da so bile vse sankcije usmerjene proti verskim predstavnikom ali vernikom, nobena pa ne proti kršilcem svobode verskih skupnosti pri izvrševanju verskih opravil in obredov, ki jo je (deklarativno) jamčil 2. člen predosnutka zakona. (AS 1211, šk. 145, Zakon o verskih skupnosti (predosnutek), 11. 7. 1968)

urejanja pravnega položaja verskih skupnosti podrejena zvezni oziroma temeljni zakonodaji, republiške oblasti pa so smele avtonomno določiti le način izvedbe Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti. Spričo tovrstnih omejitev je mogel republiški zakonodajalec na nova vprašanja iz odnosov država – verske skupnosti ponuditi le stare odgovore. V sočasnem poročilu o obravnavanem predosnutku je komisija kritično opozorila, da ta predosnutek »v ničemer ne ureja odprtih vprašanj med Cerkvijo in državo, ki so nastala po letu 1953, predvsem pa podpisu Protokola in po II. vatikanskem koncilu«. Še več, izdelava predosnutka je povzročila nove dileme. Za oblast je postalo zlasti vprašljivo, »ali je sploh smotrno izdati tak republiški zakon, ki je sicer obvezen in potreben, toda nepopoln in nesodoben z ozirom na celotno problematiko«. Komisija je menila, da je potrebna odločitev republiškega izvršnega sveta, ali ni morda primernejše, da zvezna skupščina sprejme nov zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, ki bi zapolnil obstoječe pravne vrzeli v odnosih med državo in verskimi skupnostmi, na njegovi podlagi pa bi republike izdale ustrezne zakone. Glede nalog morebitne nove zakonodaje s področja verskih skupnosti je bila komisija nedvoumna: »Brezpogojno nujno je potrebno osvetliti znana načela ločitve Cerkve od države, svobode izvrševanja verskih opravil in verske svobode sploh in pojasniti, kaj je razumeti pod pojmi: spiritualna vprašanja, vprašanja cerkvenega in verskega značaja, verski namen in pod/obno/.« Poleg tega se je komisiji zdelo nujno, »normirati okvire in vsebino delovanja Cerkve nasploh«, še posebno na tistih področjih, ki so se v poprejšnjem času pokazale kot sporne, predvsem na področjih publicistike, sociale, kulture, razvedrila, rekreacije in športa. Dejavnost Cerkve na naštetih področjih je namreč po sodbi slovenske oblasti postajala »vse bolj izrazita in tudi povzročča neprestane konflikte v odnosih med družbo in Cerkvijo«. Konflikt je koreninil v diametralno različnem vrednotenju novih oblik pastorale Cerkve, ki niso več potekale izključno znotraj cerkvenih zidov. Medtem ko je Cerkev tisk in tehniko ter kulturno, karitativno in športno dejavnost razglašala za sredstva verske vzgoje in zadovoljevanja potreb vernikov, je oblast, nasprotno, sodila, da je »v socialistični družbi taka dejavnost družbena skrb in je zato nismo pripravljeni deliti s Cerkvijo«. Ker je delovanje (predvsem mlajših) duhovnikov prehajala okvire, ki so bili Cerkvi od države vsiljeni v prvih dveh desetletjih po drugi svetovni vojni, obenem pa je bila v tem obdobju vzpostavljena neka stopnja pravne varnosti, se je oblasti zdelo potrebno odgovoriti še na vprašanje, »kdaj in v kakšni obliki lahko nastopa pri nakazanih dejavnostih duhovnik kot državljan«, ki ima kot takšen vsaj načelno pravico do družbenega in političnega udejstvovanja. (AS 1211, šk. 145, Poročilo, 28. 6. 1968, 2–3)⁶

⁶ Roter (1990, 60–61) je na pragu leta 1991 v razmišljanju o preteklem in o porajajočem se odnosu med Cerkvijo in politiko v Sloveniji med drugim ugotavljal, da enopartijski sistem ni dovoljeval kakršnegakoli sklicevanja na religiozne motive in vrednote pri vključevanju v politično in družbeno življenje. Vernik je lahko tako deloval le kot abstraktni (krščanskih vrednot »izpraznjeni«) državljan in je moral v skladu z imperativom, da je vera njegova zasebna stvar, pred javnostjo skriti svoja verska prepričanja. Še pomembnejša omejitev je bila povezana z absolutnim političnim monopolom komunistične stranke. Celota vseh družbenopolitičnih organizacij, zvez in društev je namreč delovala zgolj kot prenosni mehanizem (transmisija) za uresničitev političnih ciljev komunistov, med drugim ateizacije družbe. Roter je v zvezi s tem priznal, da so verniki s vključitvijo v politično in družbeno življenje v zadnji posledici delovali proti svojim lastnim prepričanjem in interesom.

Na posvetu predstavnikov Komisije SR Slovenije za verska vprašanja in Republiškega sekretariata za notranje zadeve dne 11. julija 1968 glede predosnutka republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti so navzoči ugotovili »nujnost izdaje republiškega zakona, pa čeprav samo v obliki nadomestila določb uredbe«. Prav tako so poudarili »nujnost spremembe in dopolnitve zveznega zakona, čemur bi potem sledil še novi republiški zakon«. Že predtem so vzeli v pretres dokument s pripombami omenjenega sekretariata na predosnutek republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti. Podnje se je podpisal republiški sekretar Slavko Furlan, ki je uvodoma zapisal, da so se v letih po prenehanju veljavnosti republiške Uredbe za izvrševanje Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti »organi, pristojni za odločanje o teh zadevah znašli pred nerešljivimi problemi, predvsem kadar so odločali o verskih obredih zunaj cerkvenih prostorov ter o verskem delovanju duhovnikov – tujih državljanov na našem ozemlju«. Glede pripomb sekretariata je svetovalec komisije Roter v pisnem mnenju zavzel stališče, da sekretariat »s svojimi predlogi teži k administrativnemu reševanju problematike, ki pa je bilo že odklonjeno kot neprimerno«. Na obravnavanem posvetu se je vsekakor izkazalo, da Republiški sekretariat za notranje zadeve ni mogel samovoljno krojiti politiko oblasti do verskih skupnosti. Njegove pripombe so bile namreč dane na glasovanje in kot rezultat tega sta bili sprejeti zgolj dve (sklicevanje na interese javnega redu, miru in varnosti pri odvzemu možnosti za uporabo prostora, ki ga je verska skupnost določila za verske obrede, in odvzem prispevkov, ki so jih verske skupnosti zunaj svojih prostorov nabirale brez dovoljenja pristojnega državnega organa), zavrnjene pa vse preostale (absurdni predlog, da za javni prostor velja izključno zemljišče ob cerkvi, ki ga obdaja ograja, ali predlogi, ki so zaostrovali določbe Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, kakor na primer zahteva, da morata pristanek za obiskovanje verouka dati oba otrokova skrbnika). (AS 1211, šk. 145, Zabeležka, 11. 7. 1968)

V »zelo obširni in vsestranski razpravi« na seji Komisije SR Slovenije za verska vprašanja dne 11. septembra 1968 so razpravljalci (poleg članov komisije so bile navzoči tudi predstavniki republiških sekretariatov za zakonodajo in notranje zadeve) preučili razloge za in proti sprejetju republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti. Prednost tovrstnega zakona naj bi bila v tem, da bi se z njim zapolnila pravna praznina, ki je trajala že vse od razveljavitve republiške Uredbe o izvrševanju Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti. Nadalje bi bilo upravnim organom omogočeno »dosledno in zakonito« reševanje konkretnih vprašanj in »omejevanje samovolje« v nerešenih zadevah tako v Cerkvi kakor pri državnih organih. Cerkvi naj bi se tako tudi dokazalo, da država teži k pravni urejenosti tega področja, medtem ko je bila obstoječa situacija v očitnem nasprotju z deklarativnim načelom oblasti o »nujnosti brezpogojnega izvajanja stroge zakonitosti na vseh področjih«. Razlogi proti sprejetju zakona so bili ne samo številnejši, ampak so po soglasnem prepričanju članov komisije in obeh sekretariatov vsebinsko močno prevladovali nad razlogi za sprejetje zakona. Najtehtnejši razlog se je glasil, da novi republiški zakon pri tedanjih določbah zveznega zakona »ne bi mogel reševati nič bistvenega«. Republiška oblast se je tudi zavedala, da bi novo urejanje pravnega položaja verskih skupnosti v Sloveniji

»pomenilo odpreti javno razpravo o odnosih med državo in Cerkvijo, če mi to hočemo ali ne. Zagovorniki ostrejšje linije proti Cerkvi bi smatrali zakon kot dokaz reševanja drugorazrednih vprašanj in torej popuščanje cerkveni agresivnosti, medtem ko bi Cerkev, izkoriščajoč priliko – kot to dela vedno – vršila nove pritiske na naša odstopanja. Status quo ji ne daje te prilike«.

Pomenljivo je priznanje oblasti; »iluzorno« je misliti, da pravni predpisi lahko bistveno rešujejo probleme v odnosih s Cerkvijo, prav nasprotno, »pravna neurenjenost nekaterih vprašanj more biti celo koristna«. Liberalno obdobje jugoslovanske notranje politike se je izkazalo v stališču, da je veljavni Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti »preveč kazuističen in omejevalen« in bi bile temu ustrezajoče določbe republiškega zakona »nesprejemljive za sedanji čas«. Spremembo mišljenja pri oblastnikih je odsevala tudi ugotovitev, da »nova situacija na tem področju z ozirom na novi čas, koncilske zaključke in podpis Protokola narekujejo bistveno drugačne pristope za reševanje te problematike s predpisi, kar bo lahko izvedljivo le z izdajo novega ustreznega zveznega zakona«. Komisija je zastopala oceno, »da v trenutni politični situaciji ni primerno načenjati razprave o odnosih s Cerkvijo«, ki jo sprejetje zakona »nedvoumno zahteva« (to je najverjetneje veljalo za diametralno različne sodbe o primernosti dotedanje politike do verskih skupnosti, v prvi vrsti do Cerkve, med slovenskimi komunisti).⁷ Na podlagi predstavljenih dejstev in ocen so bili oblikovani naslednji sklepi:

1. sprejetje republiškega zakona naj se odloži do poprejšnjega sprejetja novega zveznega zakona;
2. Slovenija naj bo glede tega iniciator in naj tudi spodbudi znanstvenoteoretično obdelavo ključnih nerešenih vprašanj v odnosih med oblastjo in verskimi skupnosti, »kar je nujen predpogoj za možnost izdelave ustreznih določb v zveznem zakonu«;
3. pravna praznina naj se še nadalje zapolnjuje s »tiho uporabo« določb razveljavljene uredbe oziroma z »direktnimi »džentlemenskimi« dogovori« s Cerkvijo o posameznih vprašanjih. (AS 1211, šk. 145, Št.: 81/1968 –3, 13. 9. 1968)

⁷ Marjan Tavčar, sodelavec Centra za preučevanje religije in Cerkve na Visoki šoli za sociologijo, politične vede in novinarstvo v Ljubljani, je v raziskavi Družba in religija za leto 1969 ugotavljal, da je »opoziciionalna« reakcija dela članstva Zveze komunistov Slovenije na podpis beograjskega protokola pokazala, da je stopnja zavesti »o posebnem poslanstvu članov ZK do religioznih pojavov in cerkvenih organizacij zelo močna in razširjena«. Že analiza tozadevnih izjav slovenskih komunistov iz leta 1966 in dve anketi iz leta 1967 so pokazale veliko heterogenost stališč komunistov do religije in delovanja Cerkve v Sloveniji. Tavčar pa se je dokopal do še podrobnejših ugotovitev: 1. dotedanje programske odločbe in sporočila vodstva ZK Slovenije niso prepredila »zelo diferenciranih« stališč med člani; 2. obstajala so strpna in nestrpna stališča, pri tem pa so bili nosilci strpnega odnosa predvsem višje izobraženi člani in člani, sprejeti v minulih letih; 3. zelo so bili razširjeni »nediferencirani« pogledi, ki so istovetili religioznost, cerkvenost, religijo in Cerkev; 4. zelo močno je bilo razširjeno prepričanje, da je sodelovanje pri verskih obredih, zlasti množičnih, »istovetno s klerikalizmom«; 5. obstajalo je precejšnje nerazpoloženje do državne politike do Cerkve, ki je bila označena kot »popuščanje in odstopanje od poprejšnjih »pravih načel«; 6. glede odnosa do vernikov je prevladovalo prepričanje, da »so lahko dobri samoupravljalci kot drugi« (AS 1211, šk. 145, Program, 5. 1. 1969, 9).

3. Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji iz leta 1976

3.1 Priprava in sprejetje zakona

V prvi polovici leta 1970 je v vseh jugoslovanskih republikah in v zveznem vodstvu prevladalo stališče, da je nov zakon o pravnem položaju verskih skupnosti »potrben, ker je sedanji zastarel«, in da je »nujno dosedanjo zakonodajo spremeniti, dopolniti oz. nadomestiti z novimi predpisi«. Na vprašanje, zakaj in v čem je veljavni zakon zastarel, se je najpogosteje navajala trditev, da je »zakon zastarel, ker so se prilike iz obdobja pred letom 1953 /.../ močno spremenile«, tako glede ustroja in delovanja Cerkve kakor z ozirom na stopnjo jugoslovanskega in svetovnega družbenega razvoja, in ker »pokoncilaska Cerkev ni več antikomunistična in protisocialistična, temveč je Cerkev dialoga in ideoloških konfrontacij« (AS 1211, šk. 147, Obrazložitev, 13. 4. 1970, 1). Nadalje, da nove metode dela, s katerimi je nastopala pokoncilaska Cerkev, »nimajo kritja v zastareli zakonodaji«; da okvir dovoljenega delovanja verskih skupnosti ni »preciziran«; da osnovni pojmi (ločitev Cerkve od države, svoboda vesti ipd.) v zakonu niso dovolj jasno definirani; da mnoge zapovedi in prepovedi zakona niso sankcionirane »in s tem izgubljajo svoj praktični uporabni pomen«; da zakon ni upošteval »specifičnosti stanja in stopnje odnosov z verskimi skupnostmi v naši republiki« (AS 1211, šk. 145, Obrazložitev, 15. 5. 1972, 1–2).

K pisanju republiških zakonov o pravnem položaju verskih skupnosti je nič manj kakor spremembe v odnosih med državo in Cerkvijo v Jugoslaviji priganjala dejstvo, da so ustavni amandmaji iz leta 1971 urejanje odnosov z verskimi skupnostmi v celoti prenesli z jugoslovanske federacije na republike in avtonomni pokrajini, zato je (zvezni) Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti iz leta 1953 oziroma 1965 prenehal veljati dne 31. decembra 1971. Slovenski oblasti je bilo s tem omogočeno, da je pravni položaj verskih skupnosti uredila v skladu s strategijo, katere bistvo je bila »sistematična in dosledna politika uokvirjanja verskih skupnosti v z ustavo in zakoni določene okvire« kot sredstvo boja »proti poskusom oživljanja klerikalizma in neoklerikalizma v Sloveniji« (AS 1211, šk. 6, 1. seja Komisije SR Slovenije za verska vprašanja, 27. 2. 1974, 5), z drugimi besedami: poskusi izhoda Cerkve iz zakristij. Pri tem je bilo slovensko politično vodstvo soočeno s temeljno dilemo, kako realizirati ustavno zajamčene pravice in svoboščine verskih skupnosti in njenih članov v »pogojih razvitega samoupravljanja« (beri: trdne zasidranosti na oblasti) in hkrati preprečiti nadaljnje poskuse preseganja z ustavo in zakonodajo določenih ozkih okvirov delovanja verskih skupnosti. (*Delo*, 26. 4. 1974, 2).

Kot najprikladnejša se je ponujala rešitev, da bi republike Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti za nekaj časa prevzele kot republiški zakon, dokler ne bi bili sprejeti izvirni republiški zakoni. Proti temu je nastopila Komisija Izvršnega sveta za verska vprašanja Sabora SR Hrvaške, ki je na seji 20. oktobra 1971 sklenila republiškemu izvršnemu svetu predlagati, da se ne odloči ne za prvo ne za drugo možnost. V utemeljitvi sklepa je komisija najprej dala priznanje Zakonu o prav-

nem položaju verskih skupnosti, ki je »kot poseben zakon odigral veliko vlogo v urejanju odnosa med verskimi skupnostmi in državo pri nas«. Nadalje naj bi prispeval k razumevanju voditeljev verskih skupnosti in njihovih pripadnikov, »da se po ničemer ne morejo razlikovati niti izdvajati iz družbenih procesov pri nas«. Komisija je nato opozorila na dejstvo, da so bile že v obstoječi ureditvi pravnega položaja verskih skupnosti nekatere dejavnosti verskih skupnosti ali njihovih pripadnikov normirane v drugih veljavnih predpisih (v predpisih o tisku, o prometu z nepremičninami, o nacionalizaciji zgradb in zemljišč, o vzdrževanju kulturnih spomenikov itd.), to pa je vse »kazalo na uspešno prakso vgrajevanja te materije v druge veljavne predpise«. Tovrstna praksa naj bi bila sprejeta tudi pri verskih skupnostih in je vplivala na stališče komisije, da je treba tudi preostale norme s tega področja, ki jih ni v drugih pravnih predpisih, vanje vgraditi. Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti je imel po prepričanju komisije to slabost, da »s svojimi normami v osnovi institucionalizira cerkev in na določen način »potiska« njene pripadnike v okvire njenih institucij«. Že zato, ker je obstajal kot poseben zakon, naj bi vernike izdvajal iz družbe s tem, da jih je nečem privilegiral ali omejeval. »Nasprotno od tega razpršitev njegovih norm po drugih predpisih bolj poudarja in afirmira pripadnike cerkve kot državljane naše domovine in jih dela manj odvisne od cerkvenih struktur in jim olajša vklapljanje v našo samoupravno družbo.« Iz Zagreba je prišlo še pojasnilo, da z opustitvijo zakona o pravnem položaju verskih skupnosti to področje ne bo ostalo »nenormirano, ker se norme iz tega predpisa že nahajajo v drugih predpisih, z nekaj izjemami, ki se, če bo praksa to zahtevala kot nujnost, lahko vgradijo v druge predpise, ali, če to zaradi njihove specifičnosti ne bi bilo mogoče, bi predlagali sprejetje posebnega republiškega zakona, v katerega bi bile vključene samo one« (AS 1211, šk. 55, Informacija, 6. 11. 1971).

Sekretariat Komisije SR Slovenije za verska vprašanja je po preučitvi hrvaških izhodišč priznal:

»da določene trditve Komisije za verska vprašanja SR Hrvatske povsem drže, da pa večina zatrjevanih izhodišč le nima take teže in vsebine, kot je to v hrvatskih stališčih nakazano. Zato bo nujno to vprašanje v načelu in podrobnosti temeljito proučiti in se odločiti ali za pristop k izdaji novega republiškega zakona, ki bi bil bolj ali manj podroben, ali pa iskati rešitev v kaki drugi smeri, med drugim tudi po poti predloga iz Hrvatske. Načeloma pa v naši republiki prevladuje prepričanje, da bi bil poseben republiški zakon o verskih skupnostih (naslov tega zakona bi še precizirali) potreben in nujen in da bi celo pripomogel k nadaljnji utrditvi in izboljšanja stanja odnosov med verskimi skupnostmi in državo.« (AS 1211, šk. 145, Pravna problematika, 8. 11. 1971, 1–2)

Sekretariat je tudi ocenil, da je – drugače od hrvaškega zanikanja potrebe po obstoju posebnega zakona za verske skupnosti – pri nas vladalo prepričanje: na podlagi pozitivnega stanja odnosov med državo in verskimi skupnostmi je treba to stanje še nadalje pravno definirati, »torej mu dajati pravno preciznost ter na osnovi tega razvijati odnose verske skupnosti-država v skladu z ustavnimi načeli«

oziroma »čistiti konfliktne situacije« v navedenih odnosih. Slovenska oblast je bila prepričana, da je takšna pot »sprejemljivejša, pravno sigurnejša in tudi enostavnejša za državo in verske skupnosti«. Dejstvo, da je bil Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti »brez kakršnihkoli popravkov ali sprememb uporaben in priznan tudi s strani verskih skupnosti v Jugoslaviji«, ji je pomenilo dokaz, da je treba tudi v prihodnje urejati to problematiko s posebnimi pravnimi normami (2). Tako je tudi padla odločitev, da se v razmerah, ko je Komisija SR Slovenije za verska vprašanja šele začela izdelovati teze za republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, njegov zvezni predhodnik v skladu z ustavnim zakonom za izvedbo ustavnih amandmajev k Ustavi SR Slovenije začasno sprejme kot republiški zakon. (AS 1211, šk. 156, Obrazložitev, 29. 5. 1974, 1)

O predstavljeni dilemi se je izrekel tudi Odbor za družbenopolitični sistem in notranjo politiko Skupščine SR Slovenije. Njegov predsednik Martin Košir je v dopisu predsedniku republiške skupščine Sergeju Kraigherju z dne 28. marca 1972 opozoril na »dejstvo, da nam vse zakonske praznine ali neprecizne rešitve (do njih bi vsekakor prišlo, če bi to problematiko reševali v številnih predpisih) onemogočajo, ali vsaj otežujejo obdržati posvetno dejavnost cerkve v okvirih, ki so postavljeni z dokumentom Socialistične zveze delovnega ljudstva Slovenije o odnosih med samoupravno družbo in cerkvijo« iz leta 1968.⁸ Zavrnil je hrvaško stališče, da se lahko problematika pravnega položaja verskih skupnosti »parcialno ureja v posameznih zakonih«, in izpostavil še druge prednosti obstoja tovrstnega republiškega predpisa. Najpomembnejši iz vrste v dokumentu navedenih razlogov, ki so govorili v prid kompleksni ureditvi pravnega položaja verskih skupnosti v Sloveniji v enem zakonu, je bil razlog, da bi z njim »enkrat za vselej« rešili to področje, potem ko bi verske skupnosti in njihovi organi nanj dali svoja mnenja, predloge in pripombe.

»Če pa prepustimo ureditev te kompleksne materije vrsti zakonskih predpisov, bomo v položaju, da bodo verske skupnosti dajale mnenja in predloge na vsak zakonski predpis, ki bo tako ali drugače urejal odnos cerkve do problematike, ki jo bodo ti zakoni urejali. S takim načinom reševanje odnosov med državo in cerkvijo dajemo slednji možnost vsakokratnega in permanentnega vplivanja na potek družbenega dogajanja in normativnega urejanja.«

Tako je zatrdil Košir in nadaljeval:

»Hrvaško stališče po našem mnenju zanemarja vrsto pomembnih okoliščin. Verske skupnosti namreč niso društva niti nimajo značaja kake druge vrste organizacije, so torej združbe sui generis. Čeprav jih imenujemo »skupno-

⁸ Republiška konferenca Socialistične zveze delovnega ljudstva Slovenije je leta 1968 v posebni resoluciji, ki je »postavila temelje politike do cerkve in religije,« med drugim razglasila: »Nevarnost klerikalizma obstaja vse dotlej, dokler se v kakršnihkoli oblikah pojavljajo težnje po posebnem organiziranju vernikov za zadeve splošno družbenega pomena zunaj religioznega področja.« (AS 1211, šk. 23, Posvet, 4. 11. 1968, 2)

stik, jih ne moremo primerjati z interesnimi skupnostmi ali podobnimi združenji. /.../ Verske skupnosti in njihovi organi so pravne osebe civilnega prava, njihovo delovanje pa mora biti v skladu z ustavo, zakoni in drugimi predpisi. Le pripadništvo ali članstvo tej skupnosti je prostovoljno in zasebna stvar vsakega posameznika. Statusi in pogoji za delovanje verskih skupnosti in njihovih organov so tako specifični, da jih ni mogoče urediti drugače kot s posebnim zakonom, ki bi urejal samo to področje.⁹ Zato mora biti zakon o pravnem položaju verskih skupnosti kot *lex specialis* izven določb zakona o društvih in drugih zakonov, ki bodo urejali sorodno družbeno problematiko.«

Na istem mestu je bilo še poudarjeno, da Cerkev s težnjo po politizaciji njenega nauka in ravnanja vernikov »vse bolj« vzpostavlja karitativne, kulturne, družabne, športne in druge svojevrstne organizacijske oblike, zametke »vzporednih družbenih struktur«. Posledica tega je, da »predstavniki Cerkve povsem zanemarjajo vsako usmerjanje vernikov v priznane družbene organizacije in vse bolj težijo k javnemu nastopanju in tekmovanju svojih grupacij z ustreznimi družbenimi organizacijami« (AS 1211, šk. 145, Št. 08-2/72, 28. 3. 1972).¹⁰

Že pred skupščinskim Odborom za družbenopolitični sistem in notranjo politiko se je v prid sprejetja izvirnega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti izrekla Komisija SR Slovenije za verska vprašanja na seji 16. novembra 1970. »Poseben zakon, ki naj ureja pravni položaj verskih skupnosti v naši socialistični družbi, je potreben predvsem zaradi posebnosti življenja in delovanja teh skupnosti,« je predsednik komisije Pavle Bojc sporočil predsedniku Koordinacijskega odbora za urejanje odnosov med Cerkvijo in samoupravno družbo pri Republiški konferenci Socialistične zveze delovnega ljudstva Slovenije, Janezu Vipotniku. V sporočilu je bilo nadalje opredeljeno, da je v pripravi Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji treba izhajati iz treh temeljnih izhodišč odnosov med državo in verskimi skupnostmi: svoboda vesti in veroizpovedi, ločitev verskih skupnosti od države in pravica vsakega občana, da se v verskih zadeva, ki so njegova zasebna stvar, sam odloča. Komisija je zavzela stališče, da novi republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti ne bo ponavljal določil splošnih zakonov, ki urejajo posamezna vprašanja (gradnje, obdavčenje, informiranje idr.), ampak bo obsegal samo področje, ki je specifično in značilno za verske skupnosti

⁹ K specifičnim vprašanjem delovanja verskih skupnosti, ki naj jih ne bi bilo mogoče urejati tako kakor pri društvih, je Komisija SR Slovenije za verska vprašanja prištevala: lastnosti verskih skupnosti in njihovih organov, ustanavljanje verskih skupnosti, verske obrede, verske posle, verski tisk, verski pouk, opredelitev dovoljenih prostorov za opravljanje verske dejavnosti v skupinah, prostore za opravljanje verskega pouka, pogoje za opravljanje verskih obredov na prostem, materialna sredstva verskih skupnosti, načine pobiranja prispevkov za verske skupnosti. (AS 1211, šk. 156, Obrazložitev, 29. 5. 1974, 2)

¹⁰ Podobne sodbe je predložil Franc Šetinc, sekretar Sekretariata Centralnega komiteja ZK Slovenije, dne 15. julija 1973 v govoru ob proslavi 30. obletnice ustanovitve XIV. in XV. divizije in 30. obletnico prve partizanske motorizirane enote v Žužemberku: »Ne dovolimo, da bi v imenu Cerkve razvijali socialne, športne, kulturne in druge dejavnosti, ki poskušajo tekmovati s samoupravnimi ustanovami. V ozadju tega je namera, da bi verniki začeli verjeti, da v institucijah in organizacijah samoupravne družbe niso enakovredni. To pa ni res, saj se ZK in druge socialistične sile bore za uveljavljanje samoupravnih pravic vseh – vernikov in ateistov!« (*Dolenjski list*, 19. 7. 1973, 1)

(AS 1211, šk. 145, Informacija, 7. 6. 1971, 2). Zastavljen je bil tudi cilj, da zakon izhaja iz sistema socialistične samoupravne družbene ureditve in iz obstoječih pravnih struktur verskih skupnosti v Sloveniji. Pri oblasti je obstajalo zavedanje, da zakon »seveda ne bo mogel definirati in razrešiti vsega, kar prinaša življenje, kakor to ne dela noben še tako popoln zakon, pač pa naj bi bil podlaga za reševanje problemov in konfliktov ob različnih družbenih in cerkvenih stališčih«. Komisija je napovedala, da bo razprava o zakonu zajela vprašanja gradnje cerkva in izenačitev pravic obiskovalcev državnih in verskih šol. Glede prvega je bila mnenja, da ni treba več ničesar zakonsko urejati, ampak načelno razčistiti, »da pri gradnji novih kulturnih objektov ne bodo nastajale nepotrebne ovire, po drugi strani pa ne bo prihajalo do pretiranih in nesprejemljivih zahtev posameznih cerkvenih predstavnikov«. V zvezi z drugim je poudarila potrebo po ureditvi položaja obiskovalcev verskih šol, pri tem pa ne bi šli v izenačitev statusa verskih z državnimi šolami, ampak v izenačitev pravic šolajoče mladine (če so mladi obiskovali verske šole, so bili neenakopravno obravnavani pri služenju vojaškega roka, zdravstvenega zavarovanja in otroškega dodatka). Glede praznovanja nekaterih cerkvenih praznikov, ki niso državni prazniki, zlasti božiča, je komisija vnaprej opozorila, da bo kako drugačno rešitev, kakor je pravica vsakega občana do enega prostega dneva v letu in s tem do možnosti za vsakega vernika, da si zagotovi nemoteno praznovanje verskega praznika, »težko najti« (AS 1211, šk. 145, Št. 43/1971–3, 26. 11. 1971, 1).

Pričakovano je bilo, da se bodo pri snovanju Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji verjetno postavila »ideološko teoretična vprašanja, ki jim bo potrebno posvetiti vso pozornost«. Zakonodajalca je najbolj begalo vprašanje, kaj pomeni dejansko vsebino ustavnih določil o svobodi vesti, o svobodi veroizpovedi, o izpovedovanju vere kot zasebne stvari državljanov in o ločenosti verskih skupnosti od države. S stališča oblasti je definicijo svobode vesti oteževalo dejstvo, da ta »implicitno opredeljevanje po vesti, ki ni nujno usklajeno z družbenimi normami, torej z zakonom«. Načelo svobode vesti je pri oblasti porajalo dilemo, kaj je verska oziroma cerkvena dejavnost in kaj to ni, kje je meja te dejavnosti in ali jo je sploh možno postaviti. Zasebnost verovanja in opravljanje verskih dolžnosti sta zahtevala premislek o javni naravi Cerkve¹¹ in o javnosti njenega delovanja, pri tem pa je bilo za oblast temeljno vprašanje, ali je možna delitev na zasebno in javno, če je Cerkev (kakor tudi preostalim registriranim verskim skupnostim) priznan status javne institucije. Nadalje, ali ima Cerkev pravico razpravljati in zavzemati svoja stališča do necerkvenih javnih vprašanj; pokoncilska Cerkev se je namreč odrekla oblastnim aspiracijam, ne pa tudi pravici in dolžnosti do izrekanja stališč

¹¹ V gradivu, nastalem ob pripravah na sprejetje novega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, se na mestih, kamor bi bolj smiselno sodil izraz verske skupnosti, nemalokrat najde beseda Cerkev – razpoznavno znamenje, da je oblast vlagala napore v pravno opredelitev položaja verskih skupnosti predvsem z mislijo na katoliško Cerkev, ki ji je tudi s svojim delovanjem pomenila največji izziv. V Sloveniji (in na Hrvaškem) je namreč katoliška Cerkev zaradi svoje številčne in organizacijske premoči v primerjavi z preostalimi verskimi skupnostmi dajala odnosom med državo in verskimi skupnostmi poseben pečat. Oblast je sodila, da je za Cerkev značilna »tradicionalna dinamika,« izražena v težnji po vplivanju na skoraj vsa družbena področja. (AS 1211, šk. 145, Št. 08-2/72, 28. 3. 1972, 2)

o vseh javnih vprašanjih z moralnega vidika. V zvezi s tem je ostajalo nerazčističeno vprašanje, ali verski tisk z obravnavanjem necerkvenih vprašanj »ne prehaja meje dovoljenih pravic«. Za nameček je razvoj cerkvene pastorale porodil do tedaj neznana pravna vprašanja. Takšen primer je vprašanje pridobivanja lastnine, na katero je bilo vezano vprašanje, ali lahko verska skupnost pride do zakonite uporabe nepremičnin, s tem ko so njihovi kupci namesto verskih skupnosti oziroma cerkvenih organov posamezni pripadniki cerkvenih redov, svetni duhovniki oziroma sami verniki. Pri tem je bilo najpogosteje pomembno formiranje manjših redovnih skupnosti (»kvazi samostanov«). Konec koncev je na odgovor čakalo vprašanje, »ali je možno, da se ti problemi jasneje definirajo v zakonu, da bi se uspešneje izogibali konfliktom med državo in Cerkvijo, ki izhajajo iz svojstev obeh institucij, ki pa živita druga ob drugi vsaka s svojimi načeli, zakoni in pravili« (AS 1211, šk. 145, št. 43/1971–3, 26. 11. 1971, 2–3; AS 1211, šk. 145, Nakup, 9. 12. 1969).

Komisija SR Slovenije za verska vprašanja je osnutek Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, datiran z datumom 18. junija 1974, predložila republiškem izvršnemu svetu in skupščini. Osnutek zakona je Skupščina SR Slovenije sprejela 8. oktobra 1975. V nadaljevanju je komisija v sodelovanju drugimi republiški inštitucijami organizirala javno razpravo o osnutku zakona. Med drugim ga je s pozivom, naj pošljejo svoje pripombe, posredovala vsem desetim registriranim verskim skupnostim na območju Slovenije. Komisija je preučila vsa prejeta mnenja in predloge (med njimi je pri Cerkvi zaznala poskuse razširitve verskih svoboščin v obliki vnosa verskih vsebin v programe Radia in televizije Ljubljana ter drugih javnih sredstev informiranja) in nato izdelala predlog zakona. Ta zakon je upošteval stališče Družbenopolitičnega zbora Skupščine SR Slovenije, da je treba v zakonu:

»dosledno izpeljati načelo, da so verske skupnosti zasebno-pravne skupnosti in mora biti zato njihova dejavnost ločena od kakršnihkoli oblik družbenega, samoupravnega in javnega delovanja občanov oz. da dejavnosti verskih skupnosti ne opravljajo dejavnosti, ki jih ustava in zakon opredeljuje ta kot dejavnosti posebnega družbenega pomena«.

Od naštetega jih je treba še prav posebej ločiti od procesa vzgoje in izobraževanja (AS 1211, šk. 147, Sprejemanje Zakona, 27. 10. 1986). Izvršni svet Skupščine SR Slovenije je na seji 8. aprila 1976 tudi uradno določil predlog zakona in ga posredoval v obravnavo v hram samoupravnega demokratičnega sistema. Po temeljiti obravnavi v skupščinskih telesih je 26. maja 1976 Zbor občin Skupščine SR Slovenije z nekaterimi amandmaji sprejel Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji (Uradni list SRS, št. 15/76). Slovenija je to storila kot prva jugoslovanska republika, medtem ko so druge republike obravnavale šele prve osnutke.¹² Sprejemanje

¹² Sabor SR Hrvaške je nekaj let pozneje, natančneje: 24. marca 1978, sprejel republiški zakon o pravnem položaju verskih skupnosti. S 25 členi je bil nekoliko obširnejši od svojega predhodnika in je tudi zagotavljal nekaj več verske svobode, vendar je nosil »pečat totalitarnega komunističnega zakona, ki je zelo nenaklonjen Katoliški Cerkvi in ta nenaklonjenost se je posebno odražala pri njegovem izvajanju.« (Jakulj 2015, 491)

novih republiških zakonov o pravnem položaju verskih skupnosti je zbudilo veliko zanimanje ne samo domače, temveč tudi tuje javnosti. K sočasnim špekulacijam in dezinformacijam je oblast prištevala trditve, da zastruje odnos do vernikov in uveljavlja stalinistično politiko do Cerkve oziroma da republike odlašajo s sprejemanjem tovrstnih zakonov zaradi nejasnosti glede prihodnjega navezovanja Jugoslavije v zunanji politiki (AS 1211, šk. 31, Informacija, 7. 6. 1976, 3).

3.2 Vsebina zakona

Kljub poprejšnjim kritikam na rovaš Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti se je je izkazalo, da je slovensko oblast v njem našla zadovoljil odgovor na večino perečih vprašanja iz odnosov z verskimi skupnostmi. Nemalo njegovih določb je prešlo v Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji zgolj izrazno in tehnično izboljšanih in usklajenih z uveljavljenimi splošnimi pravnimi kategorijami, druge določbe, ki niso bile več družbeno pomembne, pa so bile opuščene. V zakon je bilo vnesenih tudi nekaj novosti, od katerih je bila za oblast najpomembnejša določba, da je v okviru verskih skupnosti ali njihovih organov prepovedano organizirati oziroma opravljati dejavnosti, ki jih ustava ali zakon opredelujeta kot dejavnost splošnega oziroma dejavnost posebnega družbenega pomena (organizacija osnovnega, srednjega in visokega šolstva ter izobraževanja na delovnem mestu, kulturne dejavnosti, zdravstveno in socialno varstvo, komunalne usluge in gospodarske dejavnosti), pa tudi podrobnejša opredelitev in razlikovanje stopenj družbene škodljivosti prekrškov zoper posamezne zakonske določbe. Vidnejšo novost v zakonu je pomenila določba, po kateri so bili gojenci šol za vzgojo duhovnikov glede ugodnosti zdravstvenega varstva, otroškega dodatka, socialnega varstva, pokojnin in ugodnosti v javnem prometu izenačeni z osebami, ki se redno šolajo. Pri vsem navedenem je treba upoštevati, da je zakon urejal samo odnose, ki so sodili v njegovo stvarno pristojnost, in da so bila mnoga področja delovanja verskih skupnosti prepuščena urejanju po črki drugih zakonov. (Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji 1976, 9)

Da bi zagotovili enotno tolmačenje oziroma razumevanje določb novega republiškega zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, je Komisija SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi za predsednike in sekretarje občinskih verskih komisij, zbranih na posvetu v Ljubljani pet dni po skupščinski potrditvi zakona, pripravila razlago večine od njegovih 23 členov:

k 1.,¹³ 2.,¹⁴ 3.¹⁵ in 4.¹⁶ členu (to je veljalo tudi za 17.,¹⁷ 18.,¹⁸ 19.¹⁹ in 20.²⁰ člen) je bilo zgolj rečeno, da njihove določbe izhajajo iz zvezne oziroma republiške ustave in da so enako veljale v Zakonu o pravnem položaju verskih skupnosti;

k 5.²¹ členu je bilo poudarjeno, da zajemajo njegove določbe tudi karitativno dejavnost, če bi bile zanjo ustanovljene posebne organizacijske oblike, z drugimi besedami, verskim skupnostim je bila dovoljena karitativna dejavnost v okviru nekega verskega občestva (npr. župnije) za potrebe njegovih članov, ni pa jim bilo dovoljeno organizirati verskih dobrodelnih organizacij, ki bi bile formirane kot samostojne pravne osebe (v smislu organizacije Karitas); v okviru zadnje razprave o

¹³ »V SR Sloveniji je zagotovljena svoboda izpovedovanja vere.

Izpovedovanje vere je človekova zasebna stvar.

V SR Sloveniji lahko vsakdo izpoveduje katerokoli vero, če s tem ne nasprotuje ustavni ureditvi in lahko pripada katerikoli verski skupnosti.«

¹⁴ »Občani lahko svobodno in v skladu s tem zakonom ustanavljajo verske skupnosti. Vse verske skupnosti imajo enak pravni položaj. Verske skupnosti so svobodne pri opravljanju verskih obredov in verskih zadev.«

¹⁵ »Verske skupnosti so ločene od države.

Verske skupnosti so ločene od šole in varstvenih zavodov.

Delovanje verskih skupnosti mora biti v skladu z ustavo, zakoni in drugimi predpisi.«

¹⁶ »Občanom se pravice, ki jim pripadajo po ustavi in zakonih, ne smejo omejiti zaradi njihovega verskega prepričanja, zaradi pripadnosti h kakšni verski skupnosti ali zaradi udeležbe pri verskih obredih ali drugem izražanju verskega prepričanja in verskih čustev.

Verske skupnosti, njihovi predstavniki in pripadniki ne morejo imeti posebnih prednosti, privilegijev ali posebnega varstva.

Pripadnost h kakšni verski skupnosti ali izpovedovanje kakšne vere nikogar ne oprošča splošnih državljskih, vojaških in drugih dolžnosti in odgovornosti, ki jih morajo državljani izpolnjevati po ustavi, zakonu in drugih predpisih.«

¹⁷ »Verske skupnosti se vzdržujejo iz dohodkov od lastnega premoženja, iz nagrad in prispevkov vernikov za izvršene verske obrede in opravila oziroma storitve, ki jih nudijo vernikov ter iz dediščin, daril in volil. Verske skupnosti samostojno razpolagajo s svojimi sredstvi.

Pobiranje prispevkov v verske namene je dovoljeno v obrednih in drugih prostorih verskih skupnosti. Zunaj teh prostorov se lahko pobirajo prispevki samo z dovoljenjem za notranje zadeve pristojnega občinskega upravnega organa.

Nikogar ni dovoljeno siliti ali ovirati, da bi dajal prispevke v verske namene.

Duhovniki smejo sprejemati nagrade v denarju ali v kakšni drugi obliki, ki je v navadi, za verske obrede, ki jih opravljajo na željo posameznikov.«

¹⁸ »Verske skupnosti smejo imeti v mejah, ki jih določajo ustava in zakonu, lastninsko pravico na zgradbah in drugih nepremičninah.«

¹⁹ »Zvonovi v cerkvah in hramih ter cerkvenih poslopih se smejo uporabljati tudi za zvonjenje ob splošni nevarnosti. Tisti, ki upravljajo cerkveno poslopje, v takem primeru ne smejo odreči uporabe zvonov.«

²⁰ »Družbena skupnost lahko daje verskim skupnostim gmotno podporo. Z aktom, s katerim se da podpora, se lahko tudi določi, za kakšen namen se sme uporabiti.

Verske skupnosti lahko same razpolagajo z dodeljenimi gmotnimi sredstvi. Če je bila dana podpora namensko, lahko organ, ki jo je dodelil, zahteva poročilo o njeni uporabi.«

²¹ »Prepovedana je zloraba vere, verskih pravil, verskega pouka, verskega tiska, verskih obredov ali verske dejavnosti v politične namene.

Prepovedano je vzbujati ali razpihovati versko nestrpnost, sovraštvo ali razdor.

Prepovedano je preprečevati verske zборе, verski pouk, verske obrede ali druga izražanja verskega prepričanja ali verskih čustev.

Prepovedano je v okviru verskih skupnosti oziroma njihovih organov organizirati ali opravljati dejavnosti, ki jih ustava in zakon opredeljujeta kot dejavnost splošnega oziroma dejavnost posebnega družbenega pomena ali ustanavljati organizme za takšne dejavnosti.«

zakonu v republiški skupščini je bilo razčiščeno, da romanja in skupinski izleti vernikov niso dejavnosti posebnega oziroma splošnega družbenega pomena in so kot takšni bili dovoljeni;

k 6.²² členu je bilo pojasnjeno, da je uzakonil dotedanjo prakso, ko so verske skupnosti svojo ustanovitev oziroma prenehanje delovanja prijavile republiški verski komisiji;

k 7.²³ členu je bilo pojasnjeno, da so na podlagi domače pravne prakse kot ustrezni organi verske skupnosti za pravne osebe po civilnem pravu priznane naslednje verske institucije: župnije, škofije, samostani, verski redovi oziroma njihova provincialna vodstva, šole za vzgojo duhovnikov in organi verskih listov; kaplanijam, nadarbinam, župnijskim svetom, različnim medškofijskim odborom, veroučnim skupinam in podobnim internim organom verskih skupnosti pa navedeni status ni bil priznan; opredeljeno je bilo tudi, da cerkveni pevski zbori niso društva (po zakonu o družtvih), ampak oblika sodelovanja vernikov pri obredih in kot takšni dovoljeni; določba, da akti verskih skupnosti nimajo javne veljave, naj bi se tolmačila v tem smislu, da verske skupnosti ne morejo izdajati javno oziroma pravnoveljavnih potrdil (npr. potrdil o šolanju), drugi akti, ki nastopajo v pravnih zadevah (npr. kupoprodajne pogodbe), pa so imeli veljajo v skladu z obstoječim pravnim redom;

k 8.²⁴ členu je bilo priloženo tolmačenje, kaj pomeni izraz »nekoga siliti«, s tem da morajo biti dani elementi realne fizične ali moralne grožnje, poudarjeno pa je bilo tudi dejstvo, da v skladu z določbami tega člena zakona ni dovoljeno prepovedovati občanom udeležbe pri verskih obredih in drugih oblik izražanja verskega prepričanja in čustev (pri tem je zakonodajalec upošteval zglede, kakor je nošnja znamenj verske pripadnosti, duhovniškega ali redovniškega oblačila itd.); posebej je bil opozorjeno, da internati in podobni zavodi ne morejo imeti predpisov, s katerimi bi se gojencem generalno preprečevalo obiskovanje verskih obredov ali verskega pouka, to je veljalo tudi za posebne šole oziroma za posebne vzgojne in varstvene ustanove;

k 9.²⁵ členu je bilo pojasnjeno, da uporablja ta določba izraz »tiskana stvar« v skladu s terminologijo iz republiškega zakona o javnem obveščanju, ki je opisno

²² »Ustanovitev in prenehanje delovanja verske skupnosti je treba prijaviti Komisiji SRS za odnose z verskimi skupnostmi.«

²³ »Verske skupnosti oziroma njihovi ustrezni organi so pravne osebe po civilnem pravu. Akti verskih skupnosti in njihovih organov nimajo javne veljave.«

²⁴ »Ni dovoljeno kogarkoli siliti, da postane pripadnik kakšne verske skupnosti, da ostane pripadnik verske skupnosti ali da iz nje izstopi.

Ni dovoljeno kogarkoli siliti, da se udeleži verskih obredov ali drugih izražanj verskega prepričanja ali verskih čustev.

Ni dovoljeno prepovedovati občanom udeleževati se verskih obredov in drugih izražanj verskega prepričanja in verskih čustev, kakor tudi ne prisiliti pripadnika verske skupnosti, da ne bi uporabil pravic in izpolnjeval dolžnosti, ki jih ima občan po ustavi in zakonu.«

²⁵ »Verske skupnosti in njihovi organi lahko izdajajo in razširjajo tiskane stvari za verski pouk, opravljanje verskih obredov ali poslov in za obravnavanje verskih in cerkvenih zadev.

Za izdajanje tiskanih stvari po prejšnjem odstavku se smiselno uporabljajo splošni predpisi, ki urejajo dejavnost javnega obveščanja.«

našteval, kaj je tiskana stvar; drugi odstavek je vseboval opredelitev, da se smiselno uporabljajo splošni predpisi, ki urejajo dejavnost javnega obveščanja, razlog: založniki verskega tiska niso imeli tako imenovanega družbenega organa (založniškega in izdajateljskega sveta);

k 10.²⁶ členu je bilo rečeno, da sodijo med šole za vzgojo duhovnikov in internate za dijake oziroma študente, ki se vzgajajo za duhovnike, v Sloveniji naslednje inštitucije: srednji verski šoli v Vipavi in v Želimljah, Teološka fakulteta v Ljubljani, z oddelkom v Mariboru, nadalje tudi noviciati v okviru posameznih redov in mala semenišča za dijake, ki so drugače obiskovali državne gimnazije; razne tečaje za organiste in katehistinje je bilo dovoljeno organizirati samo v okviru šol za vzgojo duhovnikov, ki niso mogle postati samostojne pravne osebe;

k 11.²⁷ členu je bilo dano pojasnilo, da so osebe, ki se vzgajajo za duhovnike, izenačene z ugodnostmi, kakršne uživajo osebe, ki se redno šolajo, razen kadar niso v pristojnosti republike (npr. služenje vojaškega roka);

k 12.²⁸ členu je bilo razjasnjeno, da je mogoče verske obrede definirati na podlagi tradicionalne prakse samih verskih skupnosti; ugotovljeno je bilo, da miklavževanje ni verski obred, zato je odpadla obveznost prijave verskega obreda zunaj cerkve; bilo je tudi zavzeto stališče, da raznih srečanj, ki nimajo obeležja verskega

²⁶ »Verske skupnosti smejo ustanavljati samo verske šole za vzgojo duhovnikov. Z njimi samostojno upravljajo ter jim določajo učni program in izbirajo učitelje.

Šole za vzgojo duhovnikov smejo obiskovati samo tisti, ki so izpolnili obvezno šolanje.

Verske šole za vzgojo duhovnikov lahko organizirajo občasne oblike ustreznega izobraževanja za osebe, ki pomagajo duhovnikom pri verskih obredih ali verskem pouku.

Za namestitvev in prehrano dijakov oziroma študentov, ki se vzgajajo za duhovnike, lahko verska skupnost ustanovi internat.

Šola za vzgojo duhovnikov ter internat za dijake oziroma študente, ki se vzgajajo za duhovnike, lahko začneta z delom, ko jih verska skupnost priglasí za šolstvo pristojnemu občinskemu upravnemu organu. Nadzor nad delom šol in internatov iz prejšnjega odstavka opravlja za šolstvo pristojen republiški upravni organ.

Za predavateljsko in drugo osebje šol in internatov iz petega odstavka tega člena lahko verska skupnost nastavlja samo jugoslovanske državljane. Tuji državljani lahko predavajo v omenjenih šolah in internatih samo z dovoljenjem občinskega upravnega organa za notranje zadeve, ki ga izda na zahtevo verske skupnosti.

Šole in internati za vzgojo duhovnikov so dolžni obvestiti za šolstvo pristojen republiški upravni organ o začetku in prenehanju z delom ter na njegovo zahtevo dati na razpolago tudi druge podatke, ki so potrebni za izvrševanje nadzora.«

²⁷ »Osebe, ki se redno šolajo v šolah za vzgojo duhovnikov, uživajo glede zdravstvenega varstva, otroškega dodatka, socialnega varstva, pokojnin in ugodnosti v javnem prometu enake pravice kot osebe, ki se šolajo.«

²⁸ »Verski obredi se lahko opravljajo v cerkvah, hramih, portah in javnih prostorih, ki sestavljajo celoto z zemljiščem, na kateri stoji cerkev, hram ali druga zgradba verske skupnosti. Verski obredi se lahko opravljajo tudi v poslopih ali prostorih v poslopju, ki so zaključene gradbene celote in jih je verska skupnost določila za opravljanje verskih obredov v kraju ali delu večjega mesta, kjer ni cerkve oziroma verskega hrama.

Verska skupnosti oziroma njen organ prijavi za notranje zadeve pristojnemu občinskemu upravnemu organu, katera poslopja oziroma kateri prostori v poslopju so določeni kot prostor za opravljanje verskih obredov.

Verski obredi ob pogrebih ali drugi obredi, ki se po običaju opravljajo na pokopališču, se lahko opravljajo v skladu s predpisi o pokopališčih in predpisom občinske skupščine o pogrebih.

Pristojni organ lahko v mejah splošnih ukrepov, izdanih za varstvo ljudskega zdravja in javnega reda, prepove verske obrede za čas, dokler trajajo okoliščine, zaradi katerih so bili izdani.«

obreda, pa tudi ne karakteristik javnega shoda (slovesna kosila novomašnikov, obdaritev veroučencev ipd.), ni treba prijaviti kot verski obred zunaj cerkve, kakor to ni potrebno za razne družinske in za kak krog povabljenec organizirane slovesnosti;

k 13.²⁹ členu je bilo glede prostorov, ki jih verska skupnosti prijavi za notranje zadeve pristojnemu občinskemu upravnemu organu, pojasnjeno, da je v tem primeru to samo prijava, ob kateri mora organ za notranje zadeve predvsem preveriti, ali ni v kraju ali delu mesta drugega bogoslužnega objekta te verske skupnosti; po potrebi naj bi preveril še, ali so za prijavljeni prostor izdani tudi drugi ustrezni dokumenti (soglasje o spremembi namembnosti prostora, izvid o sanitarno-tehničnih pogojih itd.); namen določb tretjega odstavka tega člena je bil, poleg zagotovil, da se lahko opravljajo verski obred brez dovoljenja na pokopališčih, tudi v tem, da zaveže občinske skupščine k sprejemu odloka o pogrebih (pri tem pa takrat, ko je del pogreba verski obred, ta obred ne bi smel biti časovno ali drugače omejevan); poudarjeno je bilo, da zakonodajalec ni imel namena, pooblastiti občine, naj izdajo predpise o verskih obredih pri pogrebih, temveč samo predpise o splošnih pogojih, pod katerimi se lahko opravlja verski obred pri pogrebu; razloženo je bilo tudi, da so roki, predvideni v četrtem in v petem odstavku tega člena, naravnani tako, da lahko predstavnik verske skupnosti pravočasno (osem dni pred obredom) najavi obred zunaj prostorov, predvidnih v 12. členu zakona; poudarjeno je bilo, da bo oblast od verskih skupnosti zahtevala, naj teh obredov javno ne najavljajo, če zanje niso prejeli dovoljenja oziroma če je potekel rok, do katerega velja, da so dovoljeni;

k 14.³⁰ členu je bilo dano pojasnilo, da predvideva dikcija njegovega drugega odstavka za obisk verskega pouka mladoletnika soglasje obeh staršev, in če tega soglasja ni, ima eden od njih možnost, da prepreči mladoletniku obisk verskega pouka;

k 15.³¹ členu je bilo rečeno, da ima sklenitev zakonske zveze civilnopravne posledice in ni v nobenem primeru dopustno, da bi se opravljal verski obred sklenitve poroke pred tem, ko je bil zakon sklenjen pred pristojnim državnim organom;

²⁹ »Verske obrede zunaj prostorov, ki so omenjeni v prvem odstavku 12. člena, lahko dovoli za notranje zadeve pristojni občinski upravni organ.

Brez posebnega dovoljenja se lahko opravi na zahtevo posameznika v ožjem krogu na domu obred, ki je povezan z pogrebom, družinskimi praznikom ali drugo versko potrebo.

Če opravlja verska skupnost obred krsta ob reki, stori to lahko v krajih, za katere da na prošnjo verske skupnosti dovoljenje za notranje zadeve pristojni občinski upravni organ.

Če ni s posebnim predpisom drugače določeno, vloži verska skupnost oziroma njen organ prošnjo po prvem odstavku tega člena za notranje zadeve pristojnemu občinskemu upravnemu organu najmanj 15 dni pred dnevom, ko naj bi se obred opravil.

Če organ, ki dobi vlogo po prejšnjem odstavku, ne izda odločbe najpozneje 8 dni pred dnevom, ko naj bi se verski obred opravil, se šteje, da je obred dovoljen.«

³⁰ »Verski pouk se lahko opravlja v prostorih, ki so določeni za opravljanje verskih obredov, in v drugih prostorih, kjer verska skupnost stalno opravlja versko dejavnost.

Za obisk verskega pouka mladoletnika je potrebno poleg njegove privolitve tudi soglasje staršev oziroma skrbnika.«

³¹ »Verski obred poroke se sme opraviti šele potem, ko je bila sklenjena zakonska zveza pred pristojnim državnim organom.«

upoštevano je bilo namreč tole dejstvo: zmeta občanov, da so stopili v zakonsko zvezo že s samim verskim obredom, ima lahko dalekosežne pravne posledice; takšne posledice pri krstu oziroma podelitvi imena z verskim obredom pred vpisom v matično knjigo rojstev pa bile označene za minimalne in jih ni bilo treba sankcionirati;

k 16.³² členu je bilo ugotovljeno, da njegov drugi odstavek nalaga bolnišnicam in drugim podobnim zavodom, če nimajo hišnih redov, da jih sprejmejo in v njih določijo pogoje, pod katerimi se lahko v zavodu opravljajo verski obredi; ne morejo pa, je bilo pojasnjeno, hišni redi prepovedati takšnih obredov; rečeno je bilo tudi, da ta določila zakona ne zadevajo vojaških ustanov;

k 21.³³ členu je bilo pojasnjeno, da je zakonodajalec razvrstil prekrške zoper določbe zakona v štiri kategorije glede na njihovo družbeno nevarnost in negativne posledice: v prvi kategoriji so bile tri vrste dejanj, pri katerih je bilo mogoče v vsakem konkretnem primeru presoditi, ali se kaznujejo kot prekršek ali kot kaznivo dejanje. (AS 1211, š.k. 31, Informacija, 7. 6. 1976, 4–7)

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji po zatrjevanju oblasti niti ni razširjal niti ožil ustavnih načel o »svoboščinah, pravicah in dolžnostih

³² »Osebe, ki so v bolnišnicah, domovih za ostarele in podobnih zavodih, ki iz zdravstvenih ali drugih razlogov ne morejo obiskovati verskih obredov izven omenjenih zavodov, lahko na njihovo željo oziroma na željo njihovih svojcev obišče duhovnikov in opravi obred v zavodu. Duhovnik, ki opravi obred po prejšnjem odstavku, stori to v skladu s hišnim redom tako, da ne moti oseb, ki obiska duhovnika in obreda niso zaprosile.«

³³ »Za prekršek se kaznuje
z zaporom do dveh mesecev:

1. Kdor zlorabi vero ali versko dejavnost v politične namene, z verskim delovanjem vzbuja ali razpihuje sovraštvo ali razdor, če pri tem ne stori kaznivega dejanja po kazenskem zakoniku.
2. Kdor ovira ali preprečuje versko dejavnost, ki je v skladu z zakonom, kdor komu omejuje pravico do svobodnega izpovedovanja vere ali prepričanja po prostem preudarku.
3. Kdor koga zaradi njegovega verskega prepričanja, zaradi pripadnosti h kakšni verski skupnosti ali zaradi udeležbe pri verskih obredih ali drugačnem izražanju verskih čustev omejuje v pravicah, ki mu gredo po ustavi in zakonu.

b) z denarno kaznijo do 10.000 dinarjev ali zaporom do 30 dni:

1. Kdor v okviru verske skupnosti organizira ali opravlja dejavnosti, ki jih ustava in zakon opredeljujeta kot dejavnost posebnega družbenega pomena ali ustanavlja organizme za takšne dejavnosti.
2. Kdor ne prijavi ustanovitve oziroma prenehanja delovanja verske skupnosti po določbah 6. člena tega zakona.

c) z denarno kaznijo do 10.000 dinarjev:

1. Kdor v okviru verske skupnosti izdaja ali razširja tiskane stvari, ki niso namenjene verskemu pouku, opravljanju verskih obredov ali poslov in za obravnavanje verskih in cerkvenih zadev.
2. Kdor v bolnišnicah, domovih za ostarele in podobnih zavodih, opravlja verske obrede brez zaprosila oziroma v nasprotju s hišnim redom teh zavodov.

č) z denarno kaznijo do 1000 dinarjev:

1. Kdor brez predhodne priglasitve za notranje zadeve pristojnemu občinskemu upravnemu organu opravi verski obred v zboru, zunaj prostorov omenjenih v prvem odstavku 12. člena tega zakona.
2. Kdor opravlja verski pouk zunaj prostorov, omenjenih v prvem odstavku 14. člena tega zakona.
3. Kdor sprejme k verskemu pouku mladoletno osebo brez soglasja staršev oziroma skrbnika in mladoletnikove privolitve.
4. Kdor brez dovoljenja za notranje zadeve pristojnega občinskega upravnega organa pobira prispevke za verske namene zunaj prostorov, ki so za to določeni; nabrani prispevki se zasežejo.
5. Kdor koga sili ali ovira, da bi dal prispevke v verske namene.«

človeka in občana«. Tudi v slovenski javnosti je prevladala ocena, na primer v poročilu o izvajanju zakona iz septembra 1978, da je z zapolnitvijo pravnih praznin in s preciziranjem zakonskih določb prispeval »k še bolj jasnemu in doslednemu razmejevanju med versko in neverško aktivnostjo – torej med tistim, kar je po naši ustavi svobodno in neomejeno, in tistim, kar bi v odnose vnašalo motnje, nezaupanje in morebiti celo konfliktno situacije«. Namen zakona naj tako ne bi bil v njegovih sankcijah (čeprav jih je vseboval mnogo več kakor njegov predhodnik), ampak je načelno urejal pravni položaj verskih skupnosti in vernikov v skladu z ustavnimi določili, v prvi vrsti z določilom o ločitvi Cerkev oziroma verskih skupnosti od države in od šole. Oblast je v zvezi s tem zatrjevala, da uveljavljene zakonske rešitve ne pomenijo ločevanja Cerkev in družbe, še manj pa ločitve občanov na verne in neverne. »Delovni ljudje in vsa naša javnost« naj bi tako načela, na katerih je temeljil zakon, »sprejeli kot obliko in način uresničevanja svojih lastnih, pa tudi širših družbenih interesov ter mu s svojim zadržanjem in praktičnim ravnanjem dali družbeno in politično potrditev«. Iz odsotnosti nesporedov pri izvajanju zakona, pa tudi iz tega, da ni bilo registriranih kršitev večjega števila njegovih kazenskih določb, je oblast sklepala, da ga je kot okvir za svojo dejavnost (hote ali nehote) sprejelo vseh deset registriranih verskih skupnosti v Sloveniji. (AS 1211, šk. 156, Poročilo, 4. 9. 1978, 4)

Zakonodajalec z Zakonom o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji, drugače od pričakovanja, ki je obstajalo v Cerkvi, ni nameraval ustvariti pravnega kodeksa o verskih svoboščinah oziroma natančneje opredeliti verske svoboščine, ki jih je priznavala jugoslovanska ustava, ampak urediti pravni položaj »verujočih na področju njihove pravice združevanja v verske skupnosti za zadovoljevanje verskih potreb« (Poročevalec Skupščine SR Slovenije in Skupščine SFR Jugoslavije za delegacije in delegate 1976, 10). Zakon v skladu s temeljnimi izhodišči njegovih tvorcev tudi ni uredil oziroma opredelil vseh vidikov odnosov med državo in verskimi skupnostmi. Tako v zakonu ni bil rešen problem, ki se je praviloma porajal pri zaprosilih za lokacije za gradnjo verskih objektov, bogoslužnih in pomožnih. Problem je bil predvsem v tem, da v urbanističnih dokumentih novih mestnih sosesk, ki so bili odločilni za izdajo lokacij, verski objekti niso bili izrecno predvideni. Zato je verska skupnost oziroma Cerkev lokacijo za novogradnjo pridobila le izjemoma, če so bila v urbanističnih dokumentih na voljno nerazporejena zemljišča ali – to je bilo še težavneje – s spremembo urbanističnih dokumentov (tako v prvem kakor v drugem primeru niso bili odločilni strokovni, marveč politični kriteriji). Oblast z zakonom ni ugriznila v to kislno jabolko in ni določila, kdaj je treba spričo zadostnega števila prebivalcev oziroma vernikov v urbanističnem načrtovanju predvideti tudi verski objekt. Ostalo je pri pozivu Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi (nov naziv republiške verske komisije, pridobljen leto pred sprejetjem zakona), da bodo občinski organi morali v prihodnje upravičene zahteve reševati »bolj ekspeditivno, sistematično in dolgoročno, neupravičene pa zavračati zgolj iz strokovnih vidikov«, vse zaradi prepričitve, da bi posamezni zahtevki verskih skupnosti za gradnje bogoslužnih objektov »dobili morebitne politične implikacije,« ki bi hkrati ogrožale dosežene odnose z verskimi skupnostmi.

Naslednji pomemben vidik odnosov med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji, ki ga je zakon zaobšel, so pomenili zahtevki Cerkve po odpravi opravljene zaplembe in razlastitve cerkvenih objektov (slovenski jezuiti in ljubljanski škofijski ordinariat so po vrsti prejeli negativne odgovore na prošnje za vrnitev cerkve sv. Jožefa v Ljubljani, nasprotno pa so prav tedaj stiški cistercijani dobili vrnjen del razlaščenega samostana). (AS 1211, šk. 156, Poročilo, 4. 9. 1978, 4–5)

Da je Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji pomenil največjo možno mero uresničitve ciljev politike oblasti do verskih skupnosti in še prav posebno do Cerkve (zakriti so bili z gesli o verski svobodi in o dialogu med državo in Cerkvijo), dokazuje zatiranje režimski medijev, da so po zaslugi zakona osnovna stališča o položaju verskih skupnosti v Sloveniji »popolnoma razčiščena« in da so z verskimi skupnostmi vzpostavljeni »urejeni odnosi« (*Delo*, 17. 11. 1978, 2). Dejstvo je, da je zakon v pretežni meri upošteval do tedaj znane pripombe in predloge Cerkve (najočitneje v izenačitvi socialnih pravic obiskovalcev verskih šol z dijaki in študenti), razen zahtev po pravici do izdajanja katoliškega političnega tiska, do svojih lastnih tiskarn, do zbiranja prostovoljnih prispevkov kjerkoli in brez obdavčitve in končno glede praznovanja božiča kot dela prostega praznika (AS 1211, šk. 145, *Obrazložitev*, 15. 5. 1972, 6). Glede organizirane karitativne dejavnosti, katere prve vidne oblike so bile eden od glavnih vzrokov vnosa prepovedi vzpostavljanja cerkvenih vzporednih struktur v zakon, so se slovenski škofje zadovoljili s pojasnilom, danim v dvorani republiške skupščine na dan sprejetja zakona, da je Cerkev po novem »dovoljena karitativna dejavnost v okviru nekega verskega občestva (npr. župnije) za njegove člane, ni pa dovoljeno organizirati cerkvene ali katoliške dobrotelne organizacije, ki bi bile formirane kot samostojne pravne osebe po zgledu Caritas zagrebške nadškofije (AS 1211, šk. 31, *Informacija*, 7. 6. 1976, 4). Rešitvam iz zakonu je javno pritrdil tudi ljubljanski nadškof metropolit dr. Jožef Pogačnik. Ob bližajoči se prvi obletnici zakona je v intervjuju za Sobotno prilogo *Dela* – razmerje med oblastjo in Cerkvijo v Sloveniji odslikava dejstvo, da je oblastnikom objava intervjuja z nadškofom v osrednjem republiškem časopisu pomenila »dokaz naše oblasti, moči in širine« (AS 1211, šk. 33, *Osnutek*, 5. 5. 1977, 1) – izjavil, da ustavna in zakonska določila zagotavljajo svobodno izpovedovanje vere, to pa pomeni ideal, katerega uresničitve v praksi pogosto preprečujejo »nižji forumi« (*Delo*, 12. 3. 1977, 22).

Več kakor desetletje pozneje in v bistveno drugačnih okoliščinah, spričo tega pa tudi mnogo bolj odkrito in kritično, je na cerkveni strani učinek zakonodaje na delovanje verskih skupnosti poskušal ovrednotiti dr. Janez Gril. V eni od razprav med pripravami na Pastoralni občni zbor ljubljanske nadškofije aprila in oktobra 1988 je glede koncilskega in pokoncilskega obdobja v Cerkev na Slovenskem ugotavljal, da je začetno koncilsko navdušenje z leti splahnelo, obenem pa je bilo slutiti prva jasna znamenja krize vernosti, še bolj pa cerkvenosti, ki je dosegla višek konec sedemdesetih let. Tako naj bi bil dosežen smoter ustavnih in zakonodajnih določb v zvezi z verskimi skupnostmi: zasebnost in intimnost vere (AS 1211, šk. 154, *Informacija*, 10. 2. 1988, 2). Predstavljeno razmišljanje je dopolnil referat dr. Antona Stresa. Tisti čas najprodornejši slovenski teolog (pa tudi neprekosljiv mar-

ksolog) je v njem poudaril, da je slovenska družba v izrazitem zgodovinskem, kulturnem in duhovnem prehodnem trenutku. Prehod se je začel že z revolucionarno preobrazbo meščanske, demokratične in »klerikalne« družbe v socialistično in veri nasprotno družbeno in politično ureditev, posledica katere so introvertirani, v zasebnost usmerjeni verniki. Drugi prehod iz tradicionalne v sodobno, industrijsko in porabniško družbo je potekal v danem trenutku. Slovenska družba se je tako po Stresu razkristjanjala na dva načina: politično kot posledica uzakonjene ateistične ideologije, družbeno pa kot posledica novega načina življenja v industrijski družbi, ki temelji na gospodarski dejavnosti in z njo povezanim porabništvom. (3)

4. Namesto sklepa

Eno od pomembnih odlik in eno od ključnih slabosti Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji je na Nikodemovih večerih leta 1995 izpostavil dr. Borut Košir (1996, 126–127):

»V Sloveniji je bil v maju 1976 sprejet zakon o pravnem položaju verskih skupnosti. Za tisti čas in za tiste razmere, katerih glavna razsežnost je bila odsotnost demokracije v politiki, je na določen način jamčil osnovne svobščine verskim skupnostim in s tem tudi katoliški Cerkvi. To je uvrščal med verske skupnosti, ne oziraje se na to, ali gre za vodilno versko skupnost, h kateri se prišteva več kot 3/4 vseh Slovencev, ali za versko skupnost, ki združuje le nekaj ljudi. Tudi tako je takratna država hotela minimalizirati pomen katoliške Cerkve za slovenski narod.«³⁴

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji je pravni položaj verskih skupnosti določal še vrsto let po osamosvojitvi Sloveniji, vse do sprejetja Zakona o verski svobodi 2. februarja 2007 (Uradni list RS, št. 14/07). V 32-letnem obdobju od sprejetja do prenehanja veljavnosti je bil spremenjen oziroma dopolnjen dvakrat. Prvič se je to zgodilo leta 1986, ko so bile družbenopolitičnim in gospodarskim razmeram prilagojene kazenske določbe z desetkratnim povečanjem zgornje meje denarnih kazni za prekrške zaradi galopirajoče inflacije in s hkratno prepolovitvijo zgornje meje prostostnih kazni spričo neproblematičnih odnosov z verskimi skupnostmi (Uradni list SRS, št. 42/86). Drugič so zakon spremenili leta 1991, ko je bil kot del preloma z nedemokratično povojno ureditvijo sprejet Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji. Ta zakon je odpravil prepoved organiziranja in opravljanja dejavnosti splošnega oziroma posebnega družbenega pomena, s tem pa je bila legalizirana leto predtem ustanovljena Slovenska karitas. Obenem je razveljavilo določilo, da

³⁴ Resničnost zadnje trditve potrjuje sklep Sekretariata Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi iz leta 1983, očitno zadevajoč v prvi vrsti evangeličansko Cerkev, da je treba je dati poudarek praznikom manjših verskih skupnosti in njihovi vlogi v slovenski zgodovini. (AS 1211, šk. 154, Zapisnik, 1. 9. 1983, 2) Podobno je dve leti pozneje imenovani sekretariat sprejel sklep o podpori manjšim verskim skupnostim, npr. pri lažji spremembi namembnosti prostorov za verski pouk, »da bi dosegli zaželeno versko pluralnost v naši republici« (AS 1211, šk. 154, Zapisnik, 22. 3. 1985, 3).

lahko verske skupnosti ustanovljajo zgolj šole za vzgojo duhovnikov brez javno veljavnega izobraževalnega programa (Uradni list RS, št. 22/91). Rok Mihelič (2015, 133) opozarja na osnovni paradoks, da smo v času veljavnosti zakona od leta 1976 do leta 2007 »v odnosih med državo in verskimi skupnostmi opustili mnogo ravnanj, ki jih je predvideval zakon, in storili številna dejanja, ki so preseгла njegova določila. Tako so na primer verske skupnosti našle svoje mesto v javnem življenju, čeprav je zakon izpovedovanje vere razglašal za človekovo zasebno stvar.«

Zakon o verski svobodi je odpravil neskladnosti Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji z Ustavo Republike Slovenije. Od svojega predhodnika je prevzel zgolj 20. člen o možnosti družbene skupnosti, da daje verskim skupnostim splošno ali namensko gmotno podporo. V skladu s tem členom Republika Slovenija tako kakor njena socialistična predhodnica podeljuje namensko državno finančno pomoč, ki zadeva delno plačilo prispevkov za socialno varnost verskih uslužbencev. (Urad za verske skupnosti)

Kratice

- AS – Arhiv Republike Slovenije.
- FLRJ – Federativna ljudska republika Jugoslavija.
- FNRJ – Federativna narodna republika Jugoslavija.
- LR – Ljudska republika.
- RKC – Rimskokatoliška Cerkev.
- LRS – Ljudska republika Slovenija
- RS – Republika Slovenija.
- SFRJ – Socialistična federativna republika Jugoslavija.
- SRS – Socialistična republika Slovenija.
- ZK – Zveza komunistov.

Reference

Arhivski vir

AS 1211, Komisija Republike Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, šk. 6, 23, 31, 33, 55, 145, 147, 149, 154, 156.

Časopisni in tiskani viri

- Delo*. 6. 8. 1961. K pravnemu položaju verskih skupnosti.
- 26. 4. 1974. Država in cerkev.
- 12. 3. 1977. Verni ljudje nočemo biti nergači.
- 17. 11. 1978. Urejeni odnosi.
- Dolenjski list*. 19. 7. 1973. Zatreti zlo, ki sili iz mišnic.
- Družina*. 12. 6. 1988. Cerkev in Partija.

Glas koncila. 22. 5. 1988. Otvoreno sučeljanje sa stvarnošču (3).

Poročevalec Skupščine SR Slovenije in Skupščine SFR Jugoslavije za delegacije in delegate. 1976. Št. 10.

Službeni list FNRJ. 1953. Št. 22.

Uradni list LRS. 1961. Št. 20.

Uradni list RS. 1991. Št. 22.

– 2007. Št. 14.

Uradni list SFRJ. 1965. Št. 15.

– 1974. Št. 9.

Uradni list SRS. 1976. Št. 15.

– 1986. Št. 42.

Ustava Federativne ljudske republike Jugoslavije. 1946. Beograd: Uradni list FLRJ.

Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji. 1976. Ljubljana: Slovensko duhovniško društvo.

Spletna vira

Mednarodni pakt o državljskih in političnih pravicah. 1966. <http://www.varuh-rs.si/pravni-temelji-cp/ozn-organizacija-zdruzenih-narodov/mednarodni-pakt-o-drzavljskih-in-politichnih-pravicah/> (pridobljeno 10. 9. 2019).

Zakon o verski svobodi. 2007. V: Uradni list RS, št. 14/07, 16.02. 2007. <http://www.pisrs.si/Pisweb/pregledPredpisa?id=ZAKO4008> (pridobljeno 10. 9. 2019).

Druge reference

Casaroli, Agostino. 2001. *Mučeništvo strpljivosti: Sveta Stolica i komunističke zemlje (1963.–1989.)*. Zagreb: Krščanska sadašnjost.

Dolinar, France M. 1998. Katoliška Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V: Drago Jančar, ur. *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990*, 222–233. Ljubljana: Nova revija.

Ferjančič, Roman. 1998. *Brezpravje: slovensko pravosodje po letu 1945*. Ljubljana: Nova revija.

Griesser Pečar, Tamara. 2012. Katoliška cerkev v komunistični Sloveniji: »sovražnik številka ena«. V: Mateja Čoh Kladnik in Neža Strajnar, ur. *Represivne metode totalitarnih režimov: zbornik prispevkov z mednarodnega znanstvenega posveta*, 131–145. Ljubljana: Študijski center za narodno spravo.

Jakulj, Ivan. 2015. Pravni položaj Katoličke crkve u Republici Hrvatskoj: od totalitarizma do demokracije. *Crkva u svijetu* 50, št. 3:478–513.

Košir, Borut. 1996. Meje samozavesti države. V: Milan Knep, ur. *Strpnost iz ljubezni: zbornik predavanj*, 121–143. Ljubljana: Skupnost katoliške mladine.

Kvaternik, Peter. 2011. Pastoralno prenavljanje Cerkve. Škofijska sinoda v pozabi. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 3:439–456

Mihelič, Rok. 2015. Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 1:129–142.

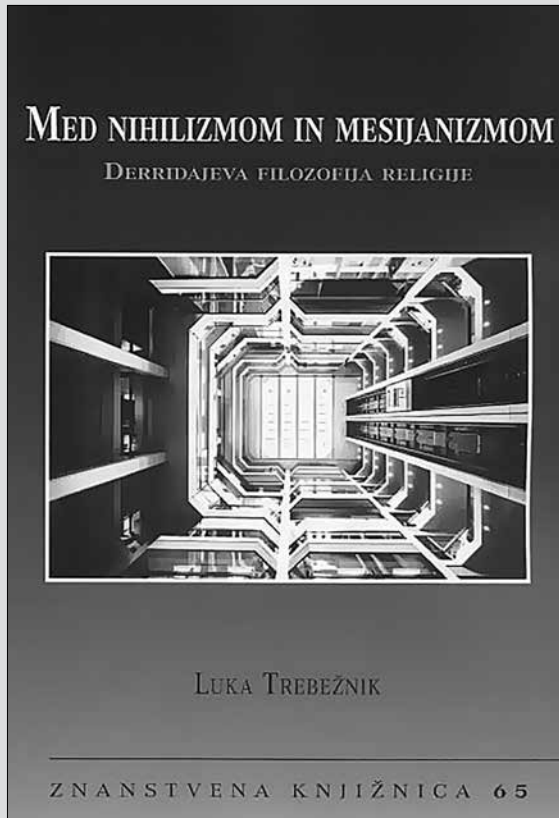
Pacek, Dejan. 2016. Nekateri bistveni vidiki odnosa med Svetim sedežem in Jugoslavijo v obdobju 1953–1970. V: Bogdan Kolar, ur. *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 38, 361–383. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Roter, Zdenko. 1976. Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973: sociološki teoretični vidiki in raziskovalni model. Ljubljana: Cankarjeva založba.

— — —. 1990. Cerkev in politika. V: Milan Filipič et al., ur. *Prešernov koledar 1991*, 58–65. Ljubljana: Prešernova družba.

Stres, Anton. 2001. Svoboda veroizpovedi kot temeljna človekova pravica v slovenski tranziciji. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 1:15–21.

Šturm, Lovro, ur. 2000. *Cerkve in država: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo*. Ljubljana: Nova revija.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstem nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 131—144

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 27-725(497.4):272(497.5)

DOI: 10.34291/BV2020/01/Riman



Barbara Riman

Slovenski duhovniki in njihovo delovanje v slovenskih društvih na Hrvaškem v prvi polovici 20. stoletja

Slovene Priests and Their Service in Slovene Associations in Croatia during the First Half of the 20th Century

Povzetek: O zgodovini slovenstva na Hrvaškem se raziskuje in piše relativno malo, predvsem pa je zanemarjena zgodovina delovanja slovenskih duhovnikov na Hrvaškem, ki so bili s svojim delovanjem (poleg duhovne oskrbe in vpliva na moralne vrednote) vključeni v slovenska društva na Hrvaškem in so vplivali na ohranjanje slovenskega jezika, kulture ter narodne identitete. Njihova vloga je izjemno pomembna predvsem v prvi polovici 20. stoletja, nato pa se začne zaradi političnega sistema v nekdanji Jugoslaviji zmanjševati. Pomen duhovnikov je velik tako za slovenske skupnosti v sosednjih državah kot tudi za slovenske skupnosti v izseljenstvu. V prispevku sta prikazana delovanje slovenskih duhovnikov med Slovenci na Hrvaškem, in sicer predvsem v slovenskih društvih, ter njihov trud za ohranjanje slovenskega jezika in kulture na neslovenskem področju skupne države v obdobju do začetka druge svetovne vojne. Prispevek temelji na obstoječi znanstveni literaturi ter podatkih iz slovenskih in hrvaških zgodovinskih časopisov.

Gljučne besede: Slovenci na Hrvaškem, slovenski duhovniki na Hrvaškem, slovenska društva na Hrvaškem

Abstract: The history of Slovenianhood in Croatia is relatively little researched and written about, but especially neglected is working history of Slovene priests in Croatia, who, apart from providing spiritual care and impact upon moral values, participated in Slovene associations, thus having exerted great influence upon preservation of Slovene language, culture and ethnic identity. Their role was especially important in the first half of the 20th century, later it fell into decline due to the political system of the former Yugoslavia. Priests are significant for the Slovene communities in the neighbouring states, as for Slovene communities in emigration. The article presents the activities of the Slovene priests amongst Slovenes in Croatia and especially in the Slovene associations, as well as their efforts for preservation of the Slovene language and culture in

the non-Slovene territory of the common states till the beginning of WWII. The article is based on scientific literature and data from Slovene and Croatian historical periodicals.

Keywords: Slovenes, Croatia, Slovene priests, Slovene associations

1. Slovenci na Hrvaškem

Plati slovenstva na Hrvaškem so različne. Tematika ne vzbuja prevelikega zanimanja niti med slovenskimi niti med hrvaškimi znanstveniki, je pa pomembna tako za boljše razumevanje življenja kot tudi za kulturno in družbeno zgodovino Slovenije in Slovencev nasploh ter za Slovence in slovenstvo na Hrvaškem.¹

O tematikah, ki spadajo v zgodovino slovenstva na Hrvaškem, se piše relativno malo. Čeprav so Slovenci na Hrvaškem dosegli pomembne uspehe in pustili opazne sledi, se zdi, da so tako Slovenci kot slovenstvo na Hrvaškem v slovenski znanosti še vedno sekundarnega pomena. Znanstvena dela, ki obstajajo, so pogosto parcialna, necelovita – ne obstaja kontinuiran prikaz slovenskega življenja in zgodovine slovenstva na Hrvaškem.

Življenje Slovencev na Hrvaškem je močno zaznamovalo politično-zgodovinsko dejstvo, da sta ta dva naroda več kot stoletje živela v istih državnih tvorbah (Avstro-Ogrska, Kraljevina Jugoslavija, Socialistična federativna republika Jugoslavija). Prav zato Slovenci na Hrvaškem pogosto niso bili (in tudi še danes niso) prepoznavni kot skupnost, ki ji je treba pomagati, da bi njeni pripadniki ohranili kulturo, ki so jo prinesli s seboj ali podedovali.

Pomembno vlogo v tem procesu (samo)organizacije skrbi za Slovence na Hrvaškem so poleg intelektualcev imeli tudi slovenski duhovniki, ki so bili pogosto pozabljeni oziroma njihovo delovanje, tako kot delovanje številnih javnih oseb, ni ustrezno ovrednoteno. O njih se najdejo le skope informacije, obstoječa znanstvena in strokovna dela pa so mozaik njihovega življenja med Slovenci na Hrvaškem šele začela graditi.

Do zdaj so slovenski in hrvaški raziskovalci analizirali le delovanje bolj znanih slovenskih duhovnikov na Hrvaškem, pa še ti so se pogosto omenjali spotoma in v drugih kontekstih. Vsekakor je treba naštet vsaj nekatere, ki so v hrvaški kulturni in politični zgodovini pustili močan pečat. V hrvaški in slovenski zgodovini so poznani Anton Mahnič, Josip Srebrnič, Karel Jamnik (Valenčič 2009, 389–402), Jakov Volčič,² Janko Barle.³ Nekoliko manj znani so pomembni frančiškani, ki so

¹ Do zdaj edini celovitejši pregled je naredila Vera Kržišnik-Bukić (2006).

² Jakob Volčič (Andrej nad Zmincem, 1815; Zarečje, HR, 1888), duhovnik, jezikoslovec, narodopisec in narodni preroditelj. Kot duhovnik je več kot 40 let preživel v Pazinu, Veprincu, Brseču, Voloskem, Kastavu, Cerovlju, Zarečju. (Kržišnik-Bukić 2006, 428)

³ Janko Barle (Budanje, 1869; Zagreb, 1941), stolni kanonik, narodopisni zgodovinar in glasbeni pisec ter etnobotanik. Po končanem 5. in 6. razredu gimnazije v Karlovcu je leta 1886 stopil v semenišče v Zagrebu, kjer je 1892 končal študij bogoslovja. Leta 1892 bil imenovan za kaplana v Garešnici, od leta 1893

imeli velik vpliv na duhovno življenje tako na Trsatu (Reka) kakor tudi v drugih krajih: Karlovcu, Jasterbarskem, Samoboru in Klanjcu, ki so bili nekdanji sestavni del Hrvaško-kranjske province sv. Križa (Riman 2014, 217). Na Trsatu, ki je romarsko središče še danes in ima poseben položaj tudi med slovenskimi verniki, so imeli pomembno vlogo Vendelin Vošnjak, Romuald Jereb, Filip Oštir in Mihael Troha (2014).

Duhovniki so imeli pomembno vlogo tudi v hrvaški Istri; poleg že omenjenega Jakova Volčiča je treba omeniti še Andreja Benigarja, Štefana Ceka, Natala Silvana, Franca Stegla, Franca Šibenika, Jožefa Vidaua in Avgusta Želeta (Riman 2010, 85–93). Vloga duhovnikov je bila v Istri zgodovinsko zelo pomembna, predvsem pri ohranjanju slovenskega in hrvaškega jezika na prostoru Julijske krajine v času med obema vojnama. Širili so namreč slovenski jezik in bili izjemno aktivni pri ustanavljanju (podtalnih) društev, kot je Zbor duhovnikov sv. Pavla (Pelikan 2003, 50); nekateri duhovniki so se v tem času zaradi svojega delovanja znašli težkih okoliščinah. O izzivih, s katerimi se je soočal, je Leopold Jurca⁴ napisal knjigo *Moja leta v Istri pod fašizmom: spomini*, ki pa v hrvaščino ni prevedena. Josip Grašič je medtem pristal na spisku za Kraljevino Italijo nevarnih oseb, kjer je zanj med drugim navedeno:

»Grašič don Josip,/.../ Slavenski iredentistički organizator potiče na bunu pisanjem, kojega se primjerci čuvaju u spisima. Član je posebne hrvatske sekcije Udruženje sv. Jeronima, koje, protivno onome što je službeno utvrđeno, još uvijek djeluje. Iz izjava seljaka proizlazi također da je on savjetovao Hrvate u Tinjanu, da traže vršenje vjerskih obreda na njihovu jeziku...« (Klen, 1955, 17–18; 36).

Slovenske duhovnike in njihovo poslanstvo zasledimo tudi v drugih delih Hrvaške; tako lahko omenimo še nekatere pomembne posameznike. V okolici Reke so delovali Alojz Kristan, Jože Kocjan, Milan Anton Grlj (Riman 2010, 2015–2016), Janko Dolenc, Anton Koruza, Pavel Mršnik (Valenčič 2010, 14) in številni drugi. V Gorskem kotarju so svoj pečat pustili: Anton Hreščak, Jakov Amstadt, Julij Kessler, Anton Perkan, Karlo Požun, Franc Rihtarič in Janko Weingerl (Kovač 1993, 366).

Slovenske duhovnike pa najdemo tudi v hrvaškem Zagorju, Medžimurju, v Slavoniji ter Dalmaciji.⁵

Slovenski duhovniki (kot tudi slovenski učitelji in intelektualci) so na Hrvaškem prisotni ves čas in neprekinjeno; z njimi povezana problematika je tako zelo široka. Njihove pobude in interesi za delovanje pa so bili dokaj različni, zato vseh ni mogoče podrobneje predstaviti na enem mestu.

je bil katehet v Zagrebu, od 1913 pa tajnik zagrebške nadškofije. Bil je član Društva hrvaških pisateljev, član Hrvaškega arheološkega društva in od leta 1921 član JAZU v Zagrebu. (Kržišnik-Bukić 2006, 428)

⁴ Leopold Jurca (Branik, 1905; Koper, 1988), duhovnik. V letih 1929–1945 upravitelj več župnij v hrvaški Istri, v letih 1945–1950 ravnatelj Malega semenišča v Pazinu, 1950–1962 župnik in prošt v Pazinu (Kržišnik-Bukić 2006, 428).

⁵ Kako intenzivne in včasih nepričakovane so bile te povezave, kaže tudi primer duhovnika Franca Zvera, ki je bil leta 1906 rojen v Brezovici (Prekmurje) in je leta 1934 odšel za župnika v župnijo Kolan na Pagu. V Kolanu je deloval do smrti leta 1976. Na otoku Pagu je tudi pokopan. (Balabanić 2013, 66)

Prav tako ni mogoče vseh duhovnikov, ki so delovali na Hrvaškem in so bili evidentirani kot posamezniki slovenskih korenin, neposredno povezovati s slovensko skupnostjo na Hrvaškem – a vendarle obstaja določeno število posameznikov, ki so v svojem splošnem delovanju delovali tudi v smeri ohranjanja slovenskega jezika in kulture.

Za nekatere duhovnike (čeprav so bili v slovenski skupnosti pomembni) najdemo le malo podatkov – za posamezne celo osnovnih, kot bi bilo mesto rojstva ali smrti, ne.

Prav zato je namen tega prispevka prikazati en segment delovanja slovenskih duhovnikov med Slovenci (zamejci ali izseljenci, kakor jih danes prepoznava slovenska država) ter njihov trud za ohranjanje slovenskega jezika in kulture na neslovenskem območju skupne države v prvi polovici 20. stoletja. Prikazati želimo delovanje slovenskih duhovnikov v večjih urbanih središčih, kjer so obstajala slovenska društva, pri katerih so bili ti duhovniki pobudniki za ustanovitev oz. so bili v njih izrazito dejavni. Tu izstopa predvsem Zagreb, kjer je bilo število slovenskih izseljencev večje, njihova aktivnost pa opazna. Številni slovenski duhovniki so težave, s katerim so se Slovenci na Hrvaškem srečevali, poznali, in so lahko nudili konkretno pomoč.⁶ Tudi če na Hrvaško pogosto niso bili poslani uradno in so tam delovali iz drugih razlogov (šolanje ali delovanje v drugi hrvaški (nad)škofiji), so se nekateri v smeri pomoči Slovincem na Hrvaškem vseeno trudili delovati.

Iz proučevanja njihovega dela izhaja, da so bili dejavni v smeri pastoralnega dela in skrbi za ustvarjanje skupnosti (Kolar 1995, 123–124). Predvsem pa je bila pomembna njihova vloga organizatorjev in pobudnikov, ki so podpirali nastajanje slovenskih društev (Drnovšek 2012, 284).

Vloga duhovnikov, ki niso bili neposredno vključeni v slovenska društva na Hrvaškem, je tudi pomembna, vendar pa do sedaj za raziskave njihove dejavnosti (ki so zahtevne zaradi njihove geografske razpršenosti in širokega področja delovanja) ni bil izkazan večji interes – razen za vidnejše posameznike.

Naš prispevek sicer temelji na znanstvenih prispevkih, analizirali pa smo tudi nekaj člankov iz slovenskih in hrvaških zgodovinskih časopisov med obema vojnoma.

2. Cerkev in slovenska skupnost zunaj Slovenije

Raziskovalci analizirajo različne vidike življenja in delovanja manjšinskih skupnosti v tujini. Eden od vidikov je tudi versko življenje. To ni presenetljivo, saj sta vera in verska podpora v različnih obdobjih imeli in še vedno imata močan vpliv na življenje velikega števila ljudi. V ohranjanju jezika in kulture manjšinske skupnosti pa imajo poseben položaj prav etnične župnije; vpliv duhovnikov na vernike je bil pozitiven v smislu, da so se bolj zavedali svojih korenin (Martha 2007, 150). Obstaja torej posebna vez med delovanjem Cerkve in narodno identiteto: pri ohranjanju manjšinske

⁶ Slovenska društva na Hrvaškem nastajajo od leta 1886 pa vse do danes. Glede na čas nastanka in obdobje delovanja so imela različne temelje. Veliko jih je bilo (ustanovljenih) tudi na krščanskih načelih in v teh so imeli duhovniki pomembno vlogo (več o tem Riman 2019).

identitete so duhovniki skupaj z migranti manjšinsko skupnost v določeni državi ustvarjali na svojstven način, saj so delili skupno usodo, kulturo, jezik in izkušnje (Cercel 2011; Zucchi 1983). Izkušnje formiranja in vključevanja v etnične župnije, kjer se je manjšinski jezik uporabljal vsakodnevno, so pozitivno vplivale na migrante, da so lažje sprejemali svojo nacionalno identiteto in jo ohranjali (Zucchi 1983). Poleg tega (je) Cerkev vpliva(la) tudi na kulturno in politično življenje. (Martha 2007, 150)

Slovenska Cerkev se je zavedala dejstva, da ljudje odhajajo in da je treba ukrepati, če naj se med pripadniki izseljenskih skupnosti slovenski jezik ohrani. Tako so slovenski misijonarji, denimo, pozitivno vplivali na migrante, ki so odhajali v Združene države Amerike. V primeru slovenskih izseljencev je tako mogoče trditi, da se je Cerkev odločila, da bo na določen način migrantom »sledila«. Prav zato je tudi bilo ustanovljeno Društvo sv. Rafaela – društvo za podporo in srečevanje izseljencev v novih državah. Cerkev je izseljencem pomagala tudi s podpiranjem ustanavljanja slovenskih društev v državah, kamor so se posamezniki odselili (Martha 2007, 150) – skrbi za ohranjanje vere se je pogosto pridružila še skrb za ohranjanje narodnosti.

Zanimanje cerkvenih struktur v Sloveniji za Slovence, ki so odšli v različne ne-slovenske kraje skupne jugoslovanske države, je konkretno obliko začelo dobivati šele na začetku tridesetih let dvajsetega stoletja. Vključilo se je v že uveljavljene oblike dela za slovenske izseljence (Kolar 1995, 116). Tovrstno delovanje je po svoji uveljavitvi potekalo kar konkretno in z veliko iniciative. Tako se je na začetku tridesetih letih dvajsetega stoletja pojavila zamisel, da bi za Slovence zunaj Dravske banovine začeli skrbeti slovenski duhovniki. Do takrat so namreč zanje skrbeli duhovniki, ki so delovali med katoličani sredi pravoslavne večine, in vojaški kurati v posameznih garnizionih – najbolj v Srbiji in Makedoniji. Ker je bila Hrvaška pretežno rimskokatoliška dežela, so bili po mnenju Cerkve Slovenci na Hrvaškem v manjši nevarnosti, zato zanje prej niso skrbeli. Novice o razmerah med Slovenci na Hrvaškem in večanje njihovega števila naj bi zahtevali tudi večjo zavzetost cerkvenih ustanov v Sloveniji (118). Skrb za Slovence pa so, kot je razvidno, prevzeli duhovniki, ki so na Hrvaškem delovali (tudi) iz drugih razlogov.

Dejstvo je, da je bila prav Cerkev ena izmed prvih institucij, ki je prepoznala pomembnost nevarnosti, s katerimi se srečujejo izseljenci in tisti, ki so bili pravzaprav »notranja diaspora« (Drnovšek 2012, 89). Duhovniki, ki so delovali med izseljenci, so bili poleg intelektualcev in narodnih buditeljev tisti, ki so imeli pri ohranjanju slovenske identitete v hrvaških deželah med izseljenci pomembno vlogo. Ob proučitvi vloge slovenskih duhovnikov, ki so bili aktivni znotraj slovenskih društev na Hrvaškem, je razvidno, da so poleg kulturne spodbude ter močnega vpliva na ohranjanje slovenskega jezika in kulture pozitivno vplivali tudi na versko in moralno življenje pripadnikov slovenske skupnosti.

Pomen delovanja duhovnikov je viden tudi v sosednjih državah – ta tematika je sicer precej kompleksna, saj so duhovniki v teh državah delovali v odvisnosti od politično-zgodovinske situacije. Dejstvo je tudi, da so bili slovenski duhovniki v tujini marsikdaj prepuščeni volji okolja in lokalnih cerkvenih oblasti, ki so bile njihovi dejavnosti naklonjene zelo različno. (Drnovšek 2002, 127)

Vseeno pa je treba poudariti, da je bil pomen Katoliške Cerkve in še posebej duhovščine za razvoj nacionalne, politične in kulturne zavesti med Slovenci v sosednjih državah izjemno velik (Filipič 2002; Smej 2002; Rupnik 2002). Kar se tiče npr. slovenstva v Avstriji, Italiji in na Madžarskem, je mogoče ugotoviti, da so bili najvidnejši slovenski kulturniki in politiki skorajda sami duhovniki. Na avstrijskem Koroškem so duhovniki denimo izrazito pozitivno vplivali na ustanavljanje društev. (Filipič 2002, 85)

Duhovščina je imela velik pomen tudi v Porabju, kjer so k širjenju in poznavanju slovenskega jezika prispevale Mohorjeve knjige, ki so od konca devetnajstega stoletja prihajale v porabske župnije. Slovenski duhovniki v Porabju so imeli torej v preteklosti zelo pomembno vlogo pri ohranjanju slovenskega/porabskega jezika in tako pri ohranjanju slovenske narodne identitete. (Munda Hirnök in Medvešek 2017, 719; 726)

Ovisno od situacije v vsaki posamezni državi so imeli slovenski duhovniki različne možnosti delovanja, hkrati pa so se soočali tudi z različnimi težavami. Pomembno vlogo so odigrali tudi med Slovenci na Hrvaškem.

3. Slovenski duhovniki med Slovenci na Hrvaškem

Slovenci na Hrvaškem so bili predvsem urbana populacija (Kržišnik-Bukić 2006b, 50) in so se priseljevali v večja hrvaška mesta, kot so Zagreb, Reka in Karlovec, v nekaj manjšem obsegu pa tudi v dalmatinska mesta. Število prebivalcev na Hrvaškem, ki so se opredelili za slovensko narodno pripadnost, je prikazano v Tabeli 1.

Leto popisa	Število
1869	16.997
1880	30.791
1910	49.516
1921	24.038
1931	36.920
1948	38.734
1953	43.010
1961	39.101
1971	32.497
1981	25.436
1991	23.802
2001	13.173
2011	10.517

Tabela 1: Število prebivalcev na Hrvaškem, ki so se ob popisih prebivalstva opredelili za slovensko narodno pripadnost.⁷ (Kržišnik-Bukić 2006b, 23)

⁷ Prikazano je število prebivalcev na Hrvaškem, ki so se ob popisih prebivalstva opredelili za slovensko narodno pripadnost. To število je pridobljeno iz uradnih popisov prebivalstva za ilustracijo števila izseljencev v analiziranem obdobju.

Kot je razvidno iz tabele, je njihovo število naraslo na 49.516 (leta 1910), nato pa je v 90. letih 20. stoletja začelo strmo upadati – vse do 10.517 (leta 2011). (Križnik-Bukić 2006b, 23)

Posamezni duhovniki so problematiko izseljevanja v neslovenske kraje skupne države prepoznali relativno zgodaj, tako da so Slovence v Sloveniji na to opozarjali že od začetka dvajsetega stoletja ter jih redno obveščali o življenju in dogajanjih med Slovenci na Hrvaškem (in v drugih neslovenskih krajih skupne države). Na tem mestu je pomembno omeniti velik prispevek Janeza Kalana,⁸ duhovnika, ki je imel vpliv ne samo na Slovence na Hrvaškem, temveč tudi drugod po svetu. Leta 1922 je tako napisal prispevek »Slovenci med Hrvati in katoličani v Belgradu«, v katerem ponuja podrobno sliko o razmerah med Slovenci tako v Srbiji kot tudi na območju Hrvaške. Poleg situacije v Zagrebu, kjer so vrsto let delovala slovenska deklinška društva, je opisal tudi situacijo v Varaždinu, Slavonskem Brodu (Brod na Savi), Đakovu, Osijeku in Vinkovcih. Prispevek prikazuje versko situacijo in ponuja določene rešitve znotraj Cerkve kot skupnosti. Za Đakovo je zapisal, da Slovenci tam so, vendar pa ne potrebujejo posebne organizacije, saj so »poženjeni z domačinkami« (Kalan 1922, 273). Kot težji je zaznal položaj Slovencev v Vinkovcih, kjer je bilo po njegovi oceni veliko število železničarskih družin, ki so živele v relativno slabih pogojih. Organiziral je srečanje z njimi in pojasnil, da želja po organizaciji slovenskega društva obstaja, vendar so prisotne tudi številne težave. Med drugim je omenjal, da je Cerkev v Vinkovcih zelo slabo urejena in da na odhod vernikov (tudi v Vinkovcih živečih Slovencev) iz cerkve vplivajo tudi sejmi, ki so ob nedeljah. (274)

Slovenske družine je Kalan našel tudi v Brodu, kjer jih je skušal združiti v društvu Slovenska lipica. Kot eno izmed večjih težav, zakaj mu to ni uspelo, je navedel, da ne obstaja slovenski duhovnik, ki bi jih vodil (Kalan 1922, 272–273). Tudi v Osijeku so bili Slovenci, za katere so skrbeli kapucini. Kalan je naštel tri, tako da je v prispevku sklepal, da »vsaj za spoved nimajo Slovenci izgovora, da je ne morejo opraviti« (273). Za Vinkovce pa je zapisal, da je »prišel v Ljubljano glas: Ne pozabite tudi na nas! Še na Nemško so hodili slovenski duhovniki rojake obiskovat, mi smo pa tukaj popolnoma pozabljeni« (273). To nakazuje na včasih tudi slabo situacijo med izseljenci.

Pomembno mesto je bil Varaždin, kamor so na delo odhajale »Štajerke«, in obstaja podatek, da so se leta 1922 zbirale v frančiškanskem samostanu. Vodil jih

⁸ Janez Kalan (Suha pri Škofji Loki, 1868; Ljubljana, 1945), duhovnik, urednik in pisatelj. Obiskoval je ljudsko šolo v Škofji Loki, gimnazijo je obiskoval v letih 1879–1887, bogoslovje v Ljubljani 1887–1891. Kot kaplan je v letih 1891–1893 služil v Dolu pri Ljubljani, od 1893 do 1900 pa v Kamniku. Stolni vikar v Ljubljani je bil od leta 1900 do 1904 in potem od 1904 do 1908 župnik v Zapogah. Da bi se lahko popolnoma posvetil delu za verski dvig ljudstva po Marijinih družbah, ki jim je bil od 1903 do 1924 tudi škofjski voditelj, ter boju proti alkoholizmu in surovosti, se je 1908 odpovedal župniji. Leta 1903 je ustanovil nabožni mesečnik Bogoljub in ga urejal do konca 1924, ko je odšel med slovenske delavce na Vestfalskem in v Porenju; 1923 je misijonaril med slovenskimi izseljenci v južni Srbiji. Leta 1903 je ustanovil protialkoholno zvezo Sveta vojska in njene namene širil v revijah Zlata doba (1910–1920) in Prerod (od 1922). Leta 1916 je z A. Mrkunom ustanovil karitativno zvezo Dobrodelnost. Leta 1913 je začel izdajati duhovniški stanovski list Vzajemnost in ga urejal do 1924. Razen v časopisih, ki jim je bil urednik, je mnogo pisal v Slovenca in Domoljuba. (Pirih 2013)

je Benvenut Habjan,⁹ ki je bil gvardijan samostana (Kalan 1922, 271–272). Kalan (272) navaja, da je bil »rojen Slovenec iz seliške fare«. Žal drugih podatkov o aktivnostih teh deklet oziroma o drugih slovenskih frančiškanih v Varaždinu ni.

Za leto 1922 je Kalan je podal samo krajši pregled situacije v Zagrebu in Slavoniji, kar je prav tako pomembno, saj so podatki o delovanju slovenskih duhovnikov in organizaciji Slovencev na Hrvaškem v povezavi s Cerkvijo dokaj pičli. Dejstvo je, da so bili izseljenci na Hrvaškem relativno osamljeni in da so, če so hoteli sodelovati v združenjih, ta morali organizirati samostojno. Pogosto je pobuda prihajala od intelektualcev, pomembno vlogo pa so imeli tudi duhovniki. Razvidno je, da so bili duhovniki v Zagrebu izjemno aktivni.

Vpliv slovenskih duhovnikov na življenje slovenskega in hrvaškega prebivalstva ilustrativno prikazuje tudi podatek, da je bilo leta 1928 v Štrigovi ustanovljeno Slovensko pevsko društvo. Ustanovil ga je cerkveni pevec. Društvo je imelo slovenska pravila in člani društva so peli slovenske pesmi. (Narodno jedinstvo 1928, 2–3)

Kot smo že večkrat poudarili, so se težave, se katerimi so se srečevali pripadniki »diaspore«,¹⁰ pojavljale tudi pred prvo svetovno vojno, na kar so opozarjali tudi duhovniki. Nekateri so se zavedali, da je prav duhovnik tisti, ki lahko vpliva na manjšinsko skupnost.

Tako je na tem mestu treba prikazati primer dogajanja med Slovenci na Reki v času pred prvo svetovno vojno. Pozitiven primer je namreč povezan s slovenskimi duhovniki, kapucini na Reki. Vinko Škafar je v svojem prispevku opozoril, da je obstajala posebna povezava med kapucini v Varaždinu in na Reki. Prav oni so prepoznali težko situacijo med dekleti na Reki in so že leta 1862 ustanovili Društvo Marijinih hčera. Društvo je bilo ustanovljeno na pobudo Augusta Velca¹¹ in se je zgledevalo po društvih, ki so že obstajala v Ljubljanski, Lavantinski in Tržaški škofiji. Društvo sicer ni bilo samo slovensko, je pa bilo nekaj časa odvisno od Dekliškega društva v Slovenskih Konjicah. Po podatkih je društvo delovalo vse do leta 1910, ko je obsegalo več kot 300 članic. (Škafar 2001, 154–155)

Ta omemba je pomembna, ker se je tradicija pomoči pri ustanavljanju (dekliških) društev nadaljevala tudi v dvajsetem stoletju. V kapucinskem samostanu na Reki je tako bilo leta 1912 ustanovljeno Slovensko izobraževalno katoliško društvo Liburnija, ki je imelo na začetku 60 članov. Na otvoritveni skupščini je govoril že omenjeni Janez Kalan. Člani so se zbirali v kapucinskem samostanu, kjer so bili

⁹ Benvenut Habjan (Selca, 1871; Bjelovar, 1947), frančiškan. Deloval je v Samoboru med letoma 1904 in 1903, od 1907 do 1912 je bil gvardijan v Klanjcu. Od leta 1917 do 1924 je bil gvardijan v Varaždinu, med 1924 in 1925 je deloval v Virovitici; v času druge svetovne vojne je bil v Jaski. (Riman 2014, 135–136)

¹⁰ S terminološkim razlikovanjem se je namreč začelo takoj, ko so se začele aktivnosti tudi za Slovence, ki so živeli v neslovenskih krajih skupne države. Tisti, ki niso odšli čez državno mejo, so bili označeni kot »diaspora«. Drugi pa so bili »izseljenci« (Kolar 1995, 116). Marjan Drnovšek (2012, 89) medtem piše celo o »notranji diaspori«.

¹¹ Augustin Velec (Sv. Marija na Vurberku pri Ptujju, 1830; Reka, 1902), kapucin. Pet mandatov je bil provincial Hrvaške kapucinske province. Šolal se je na Ptujju, gimnazijo je obiskoval v Varaždinu. Leta 1850 je vstopil v noviciat Hrvaške kapucinske province. Deloval je na Reki in v Varaždinu. (Škafar 2001, 150–159)

prostori odprti vsak dan. Društvo je organiziralo tudi čitalnico in knjižnico, prav tako je v okviru društva delovala zadruga Čebelica. Društvo je močno podpiralo tudi uredništvo *Bogoljuba* (Riman 2019, 65), kjer so objavljali prispevke o vseh svojih aktivnostih.

Vodja društva je bil pater Ciril.¹² Dejavnosti so bile organizirane tako, da so se lahko vanje vključevala predvsem dekleta in ženske, ki so delale na Reki. Poleg verskih poudarkov so bili s slovenskim jezikom povezani tudi številni drugi elementi. »Tukaj še pripomnim, da tudi me Slovenke v družbi bodimo malo bolj zavedne svojega jezika /.../ Nekatero se sramujejo med seboj govoriti slovensko /.../. To je zelo napačno. Čislajmo svoj jezik in ljubimo svojo domovino!« (Bogoljub 1912, 208).

Očitno se je v nekem trenutku pojavil problem, kako poslati slovenski skupnosti duhovnika, ki bi imel mašo v slovenščini, zato so ga člani društva iskali. Nekaj časa so celo zahtevali, »naj pride na Reko vlč. Müller, kaplan v Senju. On je rodom Slovenec in govori lepo slovensko ter bi nam v vsakem pogledu neizmerno mnogo koristil. Naša dekleta pa prav pridno plešejo na Kantridi in Zametu. Potrebna je slovenska Marijina družba« (Domoljub, 1913a, 145). To je bilo urejeno leta 1913, ko je v kapucinsko cerkev, danes cerkev Gospe Lurdske na Reki, prišel vojaški duhovnik. Žal je bilo društvo istega leta ukinjeno. (1913b, 629)

Izjemno pomembno vlogo so imeli duhovniki in redovnice v Zagrebu, kjer je bilo število Slovencev veliko večje. V tej dejavnosti je imela v času med obema vojnama posebno mesto cerkev sv. Roka, kjer je potekala maša v slovenščini; tu so se lahko zbirali člani različnih slovenskih društev. Ko gre za slovenska društva v Zagrebu, je treba poudariti, da je bilo prav medvojno obdobje »zlato obdobje slovenskega organiziranja« (Kržišnik-Bukić 2006a, 421). Obstajalo je mnogo slovenskih društev, ki so delovala v Zagrebu in ki so svoje delovanje utemeljevala na krščanskih načelih: Jugoslovansko katoliško akademsko društvo »Danica«, Slovensko prosvetno društvo Zagreb, Marijina družba, Dekliško zavetišče »Naš dom Zagreb«, Dekliško društvo »Ognjišče«, Slomškovo prosvetno društvo v Zagrebu in pa Vincencijeva konferenca sv. Cirila za slovenske akademike v Zagrebu.

Tudi ta društva bi delovala nekoliko težje, če med Slovenci v Zagrebu ne bi bilo duhovnikov, ki so prepoznali težave, s katerimi se soočajo pripadniki slovenske skupnosti, in ki so na tak ali drugačen način vplivali na ohranjanje slovenskega jezika, kulture in občutka pripadnosti slovenskemu narodu. Poleg tega je pomembno poudariti, da so bili pobudniki teh društev pogosto prav duhovniki ali pa so bili trajno prisotni v njihovem vodstvu. Duhovnik Ivan Bešter je bil leta 1924 eden izmed ustanoviteljev Slovenskega prosvetnega društva »Zagreb«. Bil je tudi eden od pobudnikov ustanavljanja Marijine družbe v Zagrebu. (Slovenec 1925, 4)

Treba je še poudariti, da čeprav so se člani slovenske Cerkve zavedali težav, s katerimi so se soočali Slovenci na Hrvaškem, slovenski duhovniki pa so prepoznali potrebo, da bi se na Hrvaško namensko pošiljali slovenski duhovniki, je to bilo težko doseči. Duhovniki, ki jih omenjamo v tem prispevku, so namreč med Slo-

¹² Možno je trditi, da je bil pater Ciril, ki ga omenjajo v *Bogoljubu*, pravzaprav Ćiril Juzbašić (1874–1924), ki je bil leta 1919 z Reke premeščen v Varaždin in je tam ustanovil Društvo Marijinih hčera.

venci na Hrvaškem delovali predvsem zato, ker so se v Zagrebu (ali drugih hrvaških krajih) znašli zaradi drugih opravkov. Tudi Janez Hladnik, ki je v Zagrebu deloval vrsto let, je potrdil, da je bilo do sredine tridesetih let dvajsetega stoletja duhovnika slovenski skupnosti nemogoče poslati uradno – tudi zato, ker zagrebške cerkvene oblasti temu niso bile naklonjene. (Kolar 1995, 122)

Kdo so torej bili duhovniki, ki so se aktivno zavzemali za Slovence v Zagrebu?

Že konec dvajsetih let dvajsetega stoletja sta med Slovence v Zagrebu pogosto zahajala Janez Kalan in tudi ravnatelj nadškofijskega konvikta v Zagrebu dr. Franc Knific.

Janez Kalan in njegovo delovanje se povezujeta z vsemi tremi dekliškimi društvi, ki so delovala v Zagrebu: Marijina družba, Dekliško zavetišče »Naš dom Zagreb« in Dekliško društvo »Ognjišče« (Riman 2019, 201). Kalan je na povabilo Slovenk v Zagrebu ustanovil Marijino družbo (Kolar 1995, 127). To je bilo v tistem času prvo tovrstno slovensko dekliško društvo, ki je Slovenkam, ki so v Zagrebu iskale službo, pomagalo, da so se v negotovih časih lažje znašle. Zdi se, da je bil Kalan pogosto eden izmed pobudnikov tovrstnih društev, ker je imel bogate izkušnje. O tem priča dejstvo, da smo ga v podobni funkciji videli tudi na Reki še v času pred prvo svetovno vojno. Poleg teh društev je vplival na ustanovitev Jugoslovanskega katoliškega akademskega društva »Danica« (Riman 2019, 133). Treba je sicer poudariti, da je imel kot dolgoletni urednik Bogoljuba zelo dober vpogled v situacijo med Slovenci tako v Zagrebu kot drugje na Hrvaškem – tudi zato se je za organizacijo družbenega življenja med Slovenci na Hrvaškem lahko tako močno zavzemal.

Pomemben je bil tudi pater Gabrijel Cevc, minorit, ki je v Zagreb odšel na začetku tridesetih let dvajsetega stoletja in je pri sv. Roku opravljal misijonarsko delo. Izbran je bil za prvega predsednika Slomškovega društva, pozneje pa je bil njegov častni član. Med Slovenci v Zagrebu je deloval do julija 1933, ko se je vrnil na Ptuj. Imel je pomemben položaj v Marijini družbi v Zagrebu in bil tudi njen prvi predsednik, kasneje pa častni član. Njegovo delo so nadaljevali Anton Prešeren, Janez Kozelj in Rudolf Pate (Kolar 1995, 127–128).

Rudolf Pate je bil duhovni skrbnik v društvu Vincencijeva konferenca sv. Cirila za slovenske akademike v Zagrebu (Riman 2019, 195), medtem ko je bil Janez Kozelj¹³ aktiven v društvu Dekliško zavetišče »Naš dom Zagreb« (Riman 2019, 145).

Nekateri duhovniki, kot npr. večkrat omenjeni Janez Kalan, so bili zelo aktivni je zato o njih na voljo več podatkov. Pomembno vlogo je imel tudi Janez Hladnik,¹⁴ prvi duhovnik, ki je bil leta 1933 med Slovence v Zagreb poslan namensko. Njegovo delo je obsegalo organiziranje liturgičnih srečanj skupaj z običajnimi oblikami pastoralnega dela, pa tudi duhovno vodstvo slovenskih društev (Kolar 1995, 120).

¹³ Janez Kozelj (Olševsek pri Kranju, 1896; Zagreb, 1982), duhovnik. Gimnazijo je končal v Travniku; fakulteto je vpisal v Innsbrucku, a jo je zaradi prve svetovne vojne končal šele v Sarajevu leta 1920. Bil je učitelj na gimnaziji v Travniku. Od leta 1922 do 1926 je bil na bogoslovnem Collegium Maximum v Lovainu. Leta 1935 je bil posvečen. Nekaj časa je bil na Irskem, leta 1927 pa je bil premeščen v Zagreb, kjer je deloval v uredništvu časopisa Život in bil aktiven v Marijini kongregaciji. V Zagrebu je deloval do smrti. (Bajsić 1982, 440–442)

¹⁴ Janez Hladnik (Petkovec, 1902; Buenos Aires, 1965), duhovnik. V letih 1930–1936 je v Zagrebu opravljal bogoslužje izključno med Slovenci. Leta 1936 se je izselil v Argentino. (Kržišnik-Bukić 2006, 428)

Iz dokumentov je razvidno, da je Hladnikovo delo brez napetosti trajalo eno leto, zatem so se začele pojavljati nevšečnosti. Verjetno je na to vplivalo dejstvo, da se je v tem času slovenska skupnost v Zagrebu »začela krepiti in pojavljati v javnosti. /.../ Preprostim ljudem se je vse to zdelo popolnoma naravno, ne pa hrvaškemu vodstvu, kajti to je menilo, da Slovenec, ki pride v Zagreb, je s tem že prevzel tudi dolžnost, da bo za naprej Hrvat« (121).

Ko je bil Janez Hladnik odpoklican, je na njegovo mesto prišel Jože Gregorič,¹⁵ ki je za delo med Slovenci v Zagrebu pridobil dovoljenje zagrebškega nadškofa, težav potem ni bilo več. V Zagrebu je deloval v dveh obdobjih: v času študija od leta 1934 do leta 1939 in nato v času druge svetovne vojne do leta 1945. V tem času je nadaljeval delo, ki ga je začel Janez Hladnik. Tudi v njegovem delu je možno videti različne smeri delovanja: skrb za pastoralno delo med Slovenci, največ v cerkvi sv. Roka; skrb, da bi slovenska skupnost, ki se je zbirala pri sv. Roku, ostala povezana s cerkvenim dogajanjem na Hrvaškem in v Sloveniji. Poudariti je treba, da je menil, da je Cerkev »še vedno najvažnejše središče in osišče tudi društvenega, prosvetnega in kulturnega dela« (124).

Drugo zelo pomembno področje njegovega delovanja je bila skrb za ustvarjanje skupnosti in nudenje domačnosti. Prizadeval si je tudi za organiziranje različnih dogodkov, predvsem v priljubljeni Jeronimski dvorani in drugje v Zagrebu. Aktiven je bil v Slomškovem društvu, kjer je bil pogosto pobudnik številnih dogajanj. (Riman 2019, 178; Kolar 1995, 122–126)

V času, ko se Gregorič vrnil nazaj v Slovenijo, je njegovo delo prevzel Marko Mihelič, ki je bil med Slovenci dejaven predvsem na področju pastoralnega dela. Pomagal mu je Franc Rigler, salezijanec, ki je v času Miheličeve odsotnosti skrbel tudi za bogoslužna srečanja pri sv. Roku. Iz njegove skupnosti so med Slovenci pastoralno delovali še Janko Valjavec, Andrej Farkaš in France Oražem; od jezuitov lahko omenimo Edmunda Bohma in Albina Škrinjarja. (Kolar 1995, 126–127)

Situacija med Slovenci na Hrvaškem se je v času druge svetovne vojne in po njej zelo hitro spreminjala – in slabšala. Predvsem je bilo prepovedano organiziranje društev (na območju Neodvisne države Hrvaške je bilo denimo dovoljeno delovanje samo enega društva), tako da so ostanki slovenskih društev iz predvojnega časa delovali v tajnosti. V času druge svetovne vojne se je povečalo število slovenskih duhovnikov, ki velike možnosti delovati pravzaprav niso imeli. Skupaj z intelektualci so namreč doživeli izgon iz Slovenije. (Armanda 2018, 6–20; Karakaš Obradov 2012, 139–174; Ferenc 1968, 152–363, Rybář 1978, 44–102)

Situacija je zaradi nove politike na območju nekdanje Jugoslavije postala neugodna takoj po koncu druge svetovne vojne; Slomškovo prosvetno društvo, ki je v času druge svetovne vojne delovalo v tajnosti, je bilo leta 1945 prepovedano in takrat so bile ukinjene tudi slovenske maše pri sv. Roku. Vse do osemdesetih let dvajsetega stoletja je bila katoliško usmerjena struja med Slovenci v Zagrebu odrinjena (Kržišnik-Bukić 1995, 159). Na Reki je v času po vojni maša v slovenščini v

¹⁵ Jože Gregorič, (Delač, 1908; Stična, 1989). Naslednik Janeza Hladnika v Zagrebu, od 1934 do 1939 in med drugo svetovno vojno je opravljal bogoslužje izključno med Slovenci. (Kržišnik-Bukić 2006, 429)

cerkvi Uznesenja Blažene Djevice Marije potekala zgolj zaradi navdušenja slovenskega duhovnika Danila Perkana,¹⁶ in sicer do petdesetih let dvajsetega stoletja – pri tej maši je redno nastopal tudi cerkveni zbor s slovenskimi pesmimi. Žal se je z njegovim odhodom z Reke ta praksa končala. (Riman 2014b, 550)

Trenutno na Hrvaškem slovenskih duhovnikov, ki bi bili aktivni med pripadniki slovenske skupnosti, ni. V Kulturno-prosvetnem društvu »Slovenski dom« v Zagrebu deluje Duhovna sekcija A. M. Slomšek, ki na svojevrsten način pomeni nadaljevanje delovanja Slomškovega prosvetnega društva iz medvojnega časa, sveta maša v slovenščini pa je dvakrat mesečno.

4. Sklep

Vloga slovenskih duhovnikov med Slovenci v sosednjih državah in med Slovenci, ki so se izselili v oddaljene kraje, je izjemno pomembna, saj so s svojim delovanjem in spodbujanjem med pripadniki slovenske skupnosti utrjevali slovenski jezik in kulturo. S svojimi aktivnostmi so spodbujali ustanavljanje slovenskih društev, pomagali pri ohranjanju narodne identitete in bili v podporo posameznikom, ki so se znašli v težkem položaju. Poleg tega sta tako njihova prisotnost kot delovanje izrazito pozitivno vplivala na ohranjanje verskih in moralnih vrednot izseljenih Slovencev. Njihova vloga je bila tudi duhovna oskrba vernikov, pri kateri so se pogosto srečevali tudi z bolj ranljivimi skupinami (nekvalificirani delavci, služkinje itn.), ki so se po pomoč zatekali k duhovnikom in redovnicam.

To se kaže tudi pri Slovencih na Hrvaškem, je pa tematika relativno neraziskana, zato bi bilo vsekakor treba poiskati dodatne podatke – predvsem za čas med obema vojnoma, ko je bila tudi politika države Cerkvi naklonjena. V času druge svetovne vojne in takoj po njej je bilo medtem vključevanje v cerkveno in versko življenje precej nezaželeno, zato je bila tudi Cerkev med Slovenci na neslovenskih območjih nekdanje Jugoslavije pogosto nemočna. Za razliko od slovenskih skupnosti v sosednjih državah na Hrvaškem kontinuiteta delovanja slovenskih duhovnikov ni prisotna, prav tako ne obstajajo župnije, ki bi jih lahko opisali kot slovenske (tj. manjšinske).

Slovenski duhovniki so imeli na Hrvaškem največjo vlogo prav na začetku dvajsetega stoletja in nato do začetka druge svetovne vojne. Iz kratkega prikaza je razvidno, da so bili aktivni tako v pastoralnem življenju kot v skrbi za ranljive sku-

¹⁶ Danilo Perkan, duhovnik (Trnovo, 21. avgust 1914; Reka, 18. junij 1979). Osnovno šolo je obiskoval doma, srednjo pa v semenišču na Reki in v Benetkah. Iz semenišča so ga zaradi narodne zavednosti izključili. Maturiral je potem na državni gimnaziji na Reki. Ker je želel postati duhovnik, je odšel v Ljubljano, kjer je dokončal teologijo, dosegel licenciat iz biblične teologije in bil leta 1941 posvečen v duhovnika. Iz Ljubljane je nato odšel k svojemu bratu Viktorju, župniku in dekanu v Jelšanah. Do leta 1947 je vodil župnijo Jelšane, nato je odšel na Reko za kancelarja. Na Reki je opravljal vrsto odgovornih služb: bil je predavatelj bibličnih ved na teološki visoki šoli, ravnatelj škofijske pisarne, dekan reške dekanije, rektor reške stolnice Sv. Vida, prošt stolnega kapitlja, prosinodalni izpraševalec, generalni vikar reško-senjske nadškofije. Leta 1947 je za slovensko skupnost na Reki vpeljal mašo v slovenščini. Užival je velik ugled in spoštovanje pri vseh, ki so ga poznali. (Bogović, 2000, 272, 274, 276, 284, 313)

pine (dekleta in žene) ter da so na različne načine spodbujali organiziranje in delovanje slovenskih društev na Hrvaškem. S tem so pomembno prispevali k ohranjanju slovenskega jezika, kulture in narodne identitete, seveda pa tudi vere med slovenskimi zamejci in tudi izseljenci na Hrvaškem.

Reference

- Armanda, Ivan.** 2018. Nadbiskup Alojzije Stepinac i zbrinjavanje prognanih slovenskih konventualaca u Drugom svjetskom ratu. *Razprave in gradivo: revija za narodnostna vprašanja* 80:6–20.
- Bajsić, Vjekoslav.** 1982. Umro o. Ivan Kozelj. *Bogoslovska smotra* 52:440–442.
- Balabanić, Josip, ur.** 2013. *Kolan: prošlost i sadašnjost; popularno-znanstvena monografija; o desetoj obljetnici utemeljenja Općine Kolana*. Kolan: Općina.
- Benedik, Metod, Janez Juhant in Bogdan Kolar, ur.** 2002. *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*. Ljubljana: Družina.
- Bogoljub.** 1912. Št. 6, 208, Reka (Hrvaška).
- Bogović, Mile, ur.** 2000. *Visoko školstvo na području riječko-senjske metropolije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Cercel, Cristian.** 2011. The relationship between religious and national identity in the case of Transylvanian Saxons (1933–1944). *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 39:161–180.
- Domoljub.** 1913a. 27. 2., 145, Reka.
- . 1913b. 25. 9., 629, Društvo »Liburnia«, Reka.
- Drnovšek, Marjan.** 2002. Slovenski izseljenci in katoliška Cerkev. V: Benedik, Juhant in Kolar 2002, 127–146.
- . 2012. *Slovenski izseljenci in zahodna Evropa v obdobju prve Jugoslavije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Ferenc, Tone.** 1979. *Nacistička politika denacionalizacije u Sloveniji u godinama od 1941 do 1945*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Filipič, Hanzl.** 2002. Cerkev in koroški Slovenci. V: Benedik, Juhant in Kolar 2002, 85–95.
- Kalan, Janez.** 1922. Slovenci med Hrvatit in katoličani v Belgradu. *Bogoljub* 20, št. 12:271–274.
- Karakaš Obradov, Marica.** 2012. Migracije Slovencev na hrvaško območje v drugi svetovni vojni (izseljevanje in izgnanstvo). *Prispevki za novejšo zgodovino* 52:139–174.
- Kolar, Bogdan.** 1995. Delo slovenskih duhovnikov med Slovenci v Zagrebu med obema vojnama. V: Vera Kržišnik-Bukić, ur. *Slovinci v Hrvaški*, 115–131. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Kovač, Marijan, in Dominik Dinko.** 1993. *Stare slave djedovina žarišta vjere i crkvenosti u goranske kraju*. Hanau: Hrvatska katolička misija
- Kržišnik-Bukić, Vera.** 1995. O narodnostnem in kulturnem samoorganiziranju Slovencev na Hrvaškem v 20. stoletju. V: Vera Kržišnik-Bukić, ur. *Slovinci v Hrvaški*, 133–188. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- . 2006a. Znameniti Slovenci na Hrvaškem skozi zgodovino. *Migracijske i etničke teme* 4:421–445.
- . 2006b. O Slovincih in slovenstvu na Hrvaškem od nekdanj do danes. V: Katalin Munda Hirnök in Mojca Ravnik, ur. *Slovinci na Hrvaškem: dediščina in sedanost: Zbornik referatov s posveta »Etnološka dediščina in kulturna podoba Slovencev na Hrvaškem«*, 15–87. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.
- Martha, Lea.** 2007. The importance of the Church and religious congregations for Slovenian and Norwegian emigrants to the United States of America: A comparative aspect. *Dve domovini* 26:143–165.
- Munda Hirnök, Katalin, in Mojca Medvešek.** 2017. Vloga Katoliške cerkve pri ohranjanju slovenskega jezika v Porabju v preteklosti in danes. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:717–728.
- Narodno jedinstvo (Varaždin).** 1928. 12. 4., 2–3, Sloveniziranje Medjimurja.
- Pelikan, Egon.** 2003. Slovenci v Julijski krajini in cerkvena oblast v času med obema vojnama. *Acta Histriae* 2:41–56.
- Riman, Barbara.** 2014a. Slovenski franjevci u Hrvatskoj provinciji sv. Ćirila i Metoda s posebnim naglaskom na samostan i svetište na Trsatu. *Zgodovinski časopis* 68, št. 1–2:126–149.
- . 2014b. Slovenska zajednica u Rijeci od 1945. do 1991. godine. *Časopis za suvremenu povijest* 3:535–554.
- . 2019. *Slovenska društva u Hrvatskoj: od 1886. do 1991. godine*. Reka: Vijeće slovenske nacionalne manjine Primorsko-goranske županije.
- Rupnik, Franc.** 2002. Cerkev med beneškimi Slovenci. V: Benedik, Juhant in Kolar 2002, 109–126.

- Rybář, Miloš.** 1978. Nacistični ukrepi zoper duhovščino lavantinske škofije 1941–1945. V: Anton Ožinger, ur. *Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije: 1228–1978*, 33–102. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.
- Slovenec.** 1925. 8. 3., 4, Ustanovitveni občni zbor slovenskega prosvetnega društva.
- Smej, Jožef.** 2002. Cerkev v Porabju. V: Benedik, Juhant in Kolar 2002, 97–108.
- Škafar, Vinko.** 2001. Kapucini Slovenci u Hrvatskoj kapucinskoj kustodiji i provinciji. *Radovi Zavoda za znanstveni rad Varaždin* 12–13:147–163.
- Pirih, Vladimir.** 2013. Kalan, Janez (1868–1945). V: Slovenska biografija. ZRC-SAZU. <https://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi1013470/> (prijeto 19. 11. 2019).
- Valenčič, Rafko.** 2009. Karel Jamnik (1891.–1949.): apostolski administrator Riječke biskupije (1947.–1949.). *Riječki teološki časopis* 17:389–412.
- — —. 2010. Prispevek slovenskih duhovnikov Reški škofiji v letih 1924 – 1951. *Bistriški zapisi* 7:7–18.
- Zucchi, John.** 1983. Church and Clergy, and the Religious Life of Toronto's Italian Immigrants, 1900–1940. *CCHA Study Sessions* 50:533–548.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 145—159

Besedilo prejeto/Received:11/2019; sprejeto/Accepted:04/2020

UDK/UDC: 322:272

DOI: 10.34291/BV2020/01/Udovic



Boštjan Udovič

»Mass for the Homeland«: (Just) a Religious Ceremony or a Religious, Diplomatic and Statehood-Strengthening Activity?¹

»Maša za domovino«: (zgolj) verski obred ali versko, diplomatsko in državotvorno dejanje?

Abstract: In this article, the author analyses the overlap between the religious and the diplomatic/political aspects in the practice of celebrating masses for the homeland. The purpose of this article is to establish to what extent the diplomatic and political component is present in this practice, and how the homeland mass practice is understood in the Slovenian political context. For this purpose, the author analyses two aspects: the structure of masses for the homeland and the presence of diplomatic and political elements in the ceremony, and the attitude of young people towards the practice. The latter is relevant particularly because young people will become political decision makers in a few years. Their current views will then be reflected in the positions of their political parties.

Key words: mass for the homeland, politics, diplomacy, music, cooperation between Church and state

Povzetek: V članku avtor analiza presek med versko in diplomatsko-politično razsežnostjo maše za domovino. Namen članka je, ugotoviti, kako navzoča je pri mašah za domovino diplomatsko-politična razsežnost oziroma kako so maše za domovino razumljene v slovenskem političnem kontekstu. Avtor zato analizira dvoje: najprej strukturo maš za domovino in navzočnost diplomatsko-političnih prvin, ki se najdejo v okviru teh maš, nato pa tudi odnos mladih do maše za domovino. Ta odnos mladih je pomemben predvsem zato, ker bodo mladi v nekaj letih postali politični odločevalci. Njihova sedanja stališča se bodo pretopila tudi v stališča političnih strank, katerih člani bodo.

Ključne besede: maša za domovino, politika, diplomacija, glasba, sodelovanje med Cerkvijo in državo

¹ Prispevek je rezultat Raziskovalnega programa P5-0177: »Slovenija in njeni akterji v mednarodnih odnosih in evropskih integracijah«.

1. Introduction

The relationship between the Slovenian Catholic Church and state² has been highly turbulent ever since the consolidation of consciousness regarding the existence of the modern Slovene nation in the late 19th century.³ Historians usually point out the formal break-up between »religion« and »nation« to the time and work of Bishop Anton Mahnič, whom poet Simon Gregorčič wittily named »the storm from Kras« (Pirc 1990, 109–126). But there are more examples from recent history. One that often goes overlooked is the establishment of the Slovenian Society of St Cecilia (1876), which strived for higher quality of church music. The society was modelled on the German one, which argued for a realignment of church music with the framework set by the Council of Trent, particularly the part on removing from the church anything lascivious and impure that had been mixed in the organ music or singing. This meant encouraging a reintroduction of Gregorian chant and singing modelled on Palestrina's *Missa Papae Marcelli*. While this initiative may have been welcomed in other parts of Europe, it ignited in the Slovene lands a discussion on whether introducing Cecilian-style singing went against the political emancipation of the emerging Slovene nation and undermined its national character. Part of the blame can be attributed to Anton Foerster, *regens chori* of the Ljubljana Cathedral and representative of the Society of St Cecilia in Ljubljana, who partly due to a poor decision and partly due to his stubbornness performed almost all of the sung parts of the 1879 Midnight Mass in the Cathedral in Latin.⁴ An indication that the genie was out of the bottle and outside church walls was the heated argument between Cecilian sympathisers and advocates of old practices in the papers *Slovenski narod*, *Slovenec*, *Novice* and *Brencelj*, which was the most aggressively anti-Cecilian. Liturgical singing had turned into a national issue. In fact, as portrayed in the media of the time, it was no longer about liturgical singing, but rather a struggle between Slovenehood and Germanhood (Alešovec 1879, n. p.). This was also a result of the Cecilians claiming it was not related to the national issue, and arguing that a return to Tridentine roots was indicated by Franz Xavier Witt himself, »on whom Pius IX hath bestowed the title of the doctor for his great merit in church music« (Aljaž 1880, n. p.). However, this argumentation only produced the opposite effect, shifting the debate even more into the realm of nationality and nationhood.⁵ The Cecilian dispute lasted four full

² Two interesting articles between the state and Church were published in 2019 in *Bogoslovni vestnik*. See: Nguyen et al. (2019); Vaupot (2019).

³ We must stress here the consolidation of this national consciousness, since one should note that, on the other hand, it was the Catholic Church with its activities and support to mass gatherings and reading societies that contributed greatly to faster development of the modern Slovene nation in its initial phase.

⁴ According to Kajfež (1998, 42), the argument spread so much that even costermongers in the market would yell »Layson, layson!« after Foerster (in reference to *Kyrie Eleison*).

⁵ A noteworthy view in this respect is that of friar Stanislav Škrabec, an important linguist, who wrote in the periodical *Cvetje z vertov svetega Frančiška* that it would be wise to consider requesting from the pope to allow Slovene as a liturgical language. This would not only enable celebrating mass in Slovene but would also make the whole debate about having to sing in the liturgical language irrelevant.

years, with after-tremors returning occasionally all the way until the symbolic (Arbeiter 2019) surrender of the Cecilians, embodied in the publishing of the song collection *Rihar renatus* by Franc Kimovec in 1908.

Regardless of the initial tensions, the Slovene nation remained in a tight grip of (political and religious) Catholicism until the Second World War. The occupation and partition of Slovenia, as well as divergent positions within the Catholic Church,⁶ only strengthened the division, while the final break came with two events: when the Catholic Church failed to oppose the creation of anti-resistance militias and the Slovenian Home Guard, on the one hand (Mlakar 2003),⁷ and when the Communist Party took over the fight against the occupying forces, on the other (Mozetič 2012; Hančič 2015). At that point, it became clear that nothing in Slovenia would be as before.

The post-war order with the Communist Party at the helm of the state was not favourable to the Catholic Church. The breaking of relations between Yugoslavia and the Vatican (Ambrožič 2006), the exclusion of the Faculty of Theology from the University of Ljubljana (Gabrič 2003; Petkovšek 2019b, 482), the burning of Archbishop Anton Vovk and other events were only signs that the authorities wanted to twist the arm of the Church into cooperation under their terms – the Catholic Church in Slovenia was to be subject to the state and work in line with its dictates (Griesser-Pečar 2015). Because the Church refused to yield, the relationship encountered many ups and downs (Lampret and Rožič 2017; Griesser-Pečar 2017; Pacek 2017; 2018; 2019). The thawing of relations in the late 1960s, which came in the wake of the Second Vatican Council and closer ties between Yugoslavia and the Holy See (Ramšak 2019), gave a temporary impression that the relations between the Slovenian Catholic Church and the state would start improving. But the feeling was short-lived. After the crackdown on the Yugoslav Spring in the 1970s, the relations between the state and the Catholic Church cooled down again, and the atmosphere only started improving again in the mid-1980s. In 1986, Jože Smole, the head of the Slovenian branch of the Socialist Alliance of Working People of Yugoslavia (SZDL), wished all believers a Merry Christmas,⁸ followed the same evening by the Archbishop of Ljubljana, Alojzij Šuštar. Three years later, in 1989, Christmas was reintroduced as a bank holiday in Slovenia.⁹

The democratic elections held on Palm Sunday, 8 April 1990 indicated that the culture war would finally come to an end, and that maybe the Church and state/

⁶ This refers to the differing reactions of the heads of the Catholic Church on the territories under Italian and German occupation, although we must acknowledge that the approaches of the two occupiers were also different, and the conditions cannot be considered completely the same.

⁷ Here, the heads of the Ljubljana Archdiocese followed the encyclical *Quadragesimo anno* of Pope Pius XI, which stressed that Communism was incompatible with Catholic teachings (and had to be fought).

⁸ Christmas was no longer an official holiday after 1952, and the Christmas message earned Smole the nickname Father Christmas.

⁹ Smole is also said to have worked for making Reformation Day, celebrated on 31 October, a bank holiday, which was achieved in 1991 with the Public Holidays and Work-off Days in the Republic of Slovenia Act.

nation would finally find a common language. A similar atmosphere prevailed regarding the reconciliation ceremony held on 23 July 1990 at Kočevski rog, a site of post-war mass killings by Communist authorities. However, things took a different turn when Slovenia declared independence in 1991 and directly afterwards. The first incident occurred already at the time of declaring independence, when the sound system did not work when Archbishop Metropolitan Šuštar was blessing a linden tree, a national symbol.¹⁰ But the relationship between the Church and state became increasingly tense again when the new Constitution of the Republic of Slovenia was being drafted. Here, the Catholic Church took issue with two articles, in particular Article 7 (separation of Church and state) and 55 (freedom of choice in childbearing). While the Catholic Church had to oppose the latter by definition, as it runs contrary to its fundamental principles (Catechism of the Catholic Church, nn. 2273 and 2323), the Catholic Church saw the Article 7¹¹ as a continuation of the relationship between the Church and state under Communism, since it could be interpreted in a negative rather than positive sense – as a »positive separation of religious communities and state« (*laïcité positive/libérale*) – which »does not allow responsible cooperation and communication when it comes to commonly and unanimously identified issues in the interest of general wellbeing« (Roter 1996, 80).

An attempt of turning the tide, from negative to positive *laïcité*, was also envisaged in the Agreement between the Republic of Slovenia and the Holy See on Legal Issues (2004). This concordat set the framework for cooperation and lay the ground for more specific subordinate agreements covering different social issues. But nothing has happened in this area to date (Mihelič 2015; Macuh and Raspor 2018; Strahovnik 2017).

What has changed, though, is the attitude towards the Catholic Church, which is becoming increasingly complex.¹² Of course, the deteriorating relationship between the state/nation and religion also affects their daily coexistence, as well as highlighting what separates the two spheres rather than what connects them.¹³ In

¹⁰ As is common in Slovenia, many theories developed around this, including conspiracy theories. The official explanation is that it is unclear what happened to the microphone. (Vrtovec 2016, 128) However, the archbishop's secretary of the time, Dr Anton Jamnik (now auxiliary bishop of Ljubljana), wrote in an interview for the public broadcaster RTVSLO: »When the bishop stepped to the microphone for an address and prayer, the microphone, which had been working perfectly just seconds ago, was turned off. The archbishop's address and prayer were thus muted.« (Jamnik 2011)

¹¹ Article 7 of the Constitution should be read in conjunction with Article 41, which states: »Religious and other beliefs may be freely professed in private and public life. No one shall be obliged to declare his religious or other beliefs.«

¹² Among the possible reasons often quoted by the public are issues such as denationalisation, educational activities of the Catholic Church, a low level of trust between the state and the Catholic Church, the failure to reach subordinate agreements envisaged by the concordat, limited cooperation between the state and the Catholic Church in other areas, lack of acknowledgment for the past role of the Catholic Church in the development of the Slovene nation and state, as well as media coverage. For more information on the role of education in the Catholic Church: Petkovšek (2019a)

¹³ An interesting example, painting a somewhat different, more positive picture of cooperation between the state and the Catholic Church, is the answer to a question by MP Jože Tanko adopted at the 30th regular government session on 9 May 2019.

this sense, the recent years have brought numerous writings, analyses and views that move away from the positive understanding of *laïcité* and towards an intersection of models 3 (the state rejects religion in general) and 4 (the state is indifferent towards religion and churches) according to Roter's classification (1996, 76).¹⁴ This can lead to frequent ideological clashes, intensified culture war and unwillingness to cooperate between different institutions that should be working for the benefit of the citizens and the state (Strahovnik 2017; Martinjak Ratej 2016).

This extended and (somewhat) polemical introduction was needed because of the topic analysed in this article: the intersection of diplomatic/political/national and religious aspects in the practice of celebrating masses for the homeland. Masses for the homeland are a religious ceremony performed »for the benefit of the state«. ¹⁵ At these masses, believers pray to God for the homeland/state, to protect it, give it wise leaders, ensure the wellbeing of the population, etc. (Krajnc 2014). In Slovenia, homeland masses have been »celebrated as a public religious service since the Republic of Slovenia became independent« (Urad za stike z javnostjo SŠK, No. 1079/13),¹⁶ and the first president in office to attend one was Dr Janez Drnovšek in 2003 (Petrič 2019).

Since these masses are attended by a notable share of the political and diplomatic stage,¹⁷ we can say that we are dealing with an intersection of statehood-building and religious aspects. This intersection is reflected in three parts: the formulas prescribed in the Roman Missal for praying for the nation/state, the sermon, and the choice of music used in such a service to support the homeland/state and religious aspects. This article aims to analyse two issues. First, we will look for specific features of masses for the homeland (from structure, to musical programme, etc.). Second, we will use primary research to determine the attitude of the younger generation to the practice of masses for the homeland, and whether the youth understand it as a potential source for building and strengthening statehood.

For this purpose, we will attempt to answer the following two research questions:

R1: What is the structure of masses for the homeland? (Or more specifically: How do religious and state-related elements, e.g. the national anthem, occur during masses for the homeland, and is this in line with the rules on music in the Catholic Church?)

R2: Can masses for the homeland serve as a source for building and strengthening statehood, and can the practice in Slovenia be understood inclusively (as a religious and state-related matter) or exclusively (as a strictly religious matter)?

¹⁴ On religion as a »basis« for the state: Svetlič (2016).

¹⁵ The purpose of the state should lie in ensuring order and realising the common good (Catechism of the Catholic Church, nn. 1897–1902; 1918–1920).

¹⁶ This, of course, does not mean that the practice started then, but rather that the masses became a public event. Before that time, any expression of religious beliefs was strictly confined to the private life of each individual.

¹⁷ According to the Slovenian Bishops' Conference and the Archdiocese of Ljubljana, masses for the homeland at the Ljubljana Cathedral are usually attended by at least ten foreign diplomatic representatives (Petrič 2019; Kraner 2019).

The research combines quantitative and qualitative methods. Part of the analysis will employ historical analysis, another part the method of in-depth semi-structured interviews with people preparing homeland masses, while yet another part will use the empirical method of a survey conducted among students.

2. The theoretical framework of masses for the homeland

The 1992 Slovenian version of the Roman Missal (still in use) offers formulas for state- or nation-related opportunities for which a special mass can be celebrated. Under Masses and Prayers for Various Needs and Intentions, section II (For Civil Needs), we can find formulas for the following needs and intentions: For the Nation or State (17), For those in Public Office (18), For a Governing Assembly (19), For the Head of State or Ruler (20), For the Progress of Peoples (21), For Peace and Justice (22 A, B), For Reconciliation (22.a) and In Time of War or Civil Disturbance (23). The formulas differ in content, some include an Entrance Antiphon, a Collect, a Prayer over the Offerings, a Communion Antiphon and a Prayer after Communion, while others only include a Collect (see Table 1 for details).

INTENTION	Entrance Antiphon	Collect	Prayer over the Offerings	Communion Antiphon	Prayer after Communion
For the Nation or State	YES	YES	YES	YES	YES
For those in Public Office	NO	YES	NO	NO	NO
For a Governing Assembly	NO	YES	NO	NO	NO
For the Head of State or Ruler	NO	YES	NO	NO	NO
For the Progress of Peoples	YES	YES	YES	YES	YES
For Peace and Justice	YES	YES	YES	YES	YES
For Reconciliation	YES	YES	YES	YES	YES
In Time of War or Civil Disturbance	YES	YES	YES	YES	YES

Table 1: *Structure of content according to intention of mass (civil needs). Source: Own analysis based on the Roman Missal (Rimski misal 1992, 792–799).*

The table shows that the Roman Missal in use in Slovenia features full specific liturgical formulas for the masses for the nation or state and masses referring to the development of peoples and the future of a nation/state, while it only has a specific Collect when it comes to masses for state leaders or political assemblies, that is for personalised masses (referring to a specific person or group).

However, when it comes to masses for the homeland, we must also look at the intersection of the secular and religious elements, like performing the national anthem, flying the national flag in church, collaboration with protocol officials, etc. All these are state-related or political elements that merge with the religious in a mass for the homeland.

When it comes to music, masses for the homeland are still a religious ceremony, so the religious aspect prevails over the political one. Consequently, masses for the homeland must observe canon 1210 of the Code of Canon Law that »only those things which serve the exercise or promotion of worship, piety, or religion are permitted in a sacred place; anything not consonant with the holiness of the place is forbidden«. This canon also underlies all ordinances on church music issued in the last century, as well as all instructions derived from this ordinance. A ground-breaking document in the area of church music was *Tra le Sollecitudini*, a Motu Proprio promulgated by Pope Pius X in 1903. Under General Principles on church music, he wrote (1903):

»Sacred music should consequently possess, in the highest degree, the qualities proper to the liturgy, and in particular sanctity and goodness of form, which will spontaneously produce the final quality of universality. It must be holy, and must, therefore, exclude all profanity not only in itself, but in the manner in which it is presented by those who execute it.«

A similar view on the role of church music is reflected in the encyclical *Musicae sacrae disciplina* by Pope Pius XII (1955), where paragraph 31 states:

»The dignity and lofty purpose of sacred music consist in the fact that its lovely melodies and splendor beautify and embellish the voices of the priest who offers Mass and of the Christian people who praise the Sovereign God. Its special power and excellence should lift up to God the minds of the faithful who are present. It should make the liturgical prayers of the Christian community more alive and fervent so that everyone can praise and beseech the Triune God more powerfully, more intently and more effectively.«

The connection between church music and liturgy can further be found in many other analyses and sources. Current Pope Emeritus Benedict XVI wrote in a 1980 treatise (Ratzinger 2005, 166), when he was still the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, that music may only be part of liturgy if it is sacred. This means that in church only such activities should be performed that are related to services, and music should only be performed in the context of its purity and sanctity.

3. Masses for the homeland in Slovenia

A mass for the homeland is celebrated in the Ljubljana Cathedral, the informal *Mater et Caput* of church life in Slovenia, twice a year.¹⁸ Ahead of Statehood Day,

¹⁸ Masses for the homeland are also celebrated in other churches, but for our analysis the one in the Cathedral of St Nicholas in Ljubljana is the most important because it is attended by political figures and members of the diplomatic corps.

celebrated on 25 June, the mass is organised by the Slovenian Bishops' Conference, and the one marking Independence and Unity Day (26 December) is prepared by the Archdiocese of Ljubljana. The main celebrant is usually the president of the Slovenian Bishop's Conference, but it can also be another diocesan bishop or the apostolic nuncio.¹⁹ Representatives of the social and political life and members of the diplomatic corps are invited to attend the mass, high state officials, members of the European and Slovenian parliaments, representatives of the Slovenian Armed Forces and the Slovenian Police, court presidents and representatives of other religious communities in Slovenia (Orthodox, Evangelical and Muslim). The invited guests are seated in accordance with the rules of protocol, although this may be much more difficult than with the usual meeting halls due to the specifics of the liturgical setting (Petrič 2019; Kraner 2019).

In terms of structure, the mass for the homeland is divided into two parts: the pre-mass part and the mass part. The pre-mass part normally starts with an *Entrata Festiva*, usually performed on the organ, and a ceremonial procession to the altar. When the main celebrant reaches the altar, the *Entrata festiva* closes. This is followed by Slovenian and European anthems performed by the Brass Quintet of the Slovenian Armed Forces, after which the main celebrant kisses the altar and the mass itself begins with the entrance chant.

The first part of the mass, the Liturgy of the Word, is prepared by the main celebrant (who chooses the reading, usually the one regularly foreseen for that particular day)²⁰ and the members of the Military Vicariate.²¹ The latter prepare the Universal Prayer, incorporating the following intentions: (1) for the needs of the Church, (2) for public authorities and the salvation of the whole world, (3) for those burdened by any kind of difficulty, (4) for the local community or the homeland, and (5) for all the departed who contributed to independent Slovenia (Kraner 2019; Petrič 2019). The Liturgy of the Eucharist follows the prescriptions of the Roman Missal, and the only variation is in terms of music, where at least one hymn is to be sung by the assembled during this part of the mass.

Turning more closely to the music performed at masses for the homeland, we can see that the aspect of the state in music can be identified in the performance of both anthems (the Slovenian and the European one), while the music in the liturgical part is mainly religious, and only rarely bears any reference to the state/nation.²² This can be confirmed by analysing the musical programmes of (June) masses for the homeland, performed by the Slovenian Philharmonic Choir since

¹⁹ In 2019, marking the centenary of the reunification of Prekmurje with the rest of Slovene ethnic territory, it was celebrated by Dr Peter Štumpf, the Bishop of Murska Sobota.

²⁰ Normally there is only one reading.

²¹ Interviews with the people involved have confirmed there have never been any problems in the cooperation with members of the Slovenian Armed Forces, the Slovenian Police, the Protocol of the Republic of Slovenia, etc.

²² The choice of music is prepared by the conductor of the choir singing at the mass but needs to be approved by the Slovenian Bishops' Conference (for the mass in June) or the archbishop's secretary (for the mass in December).

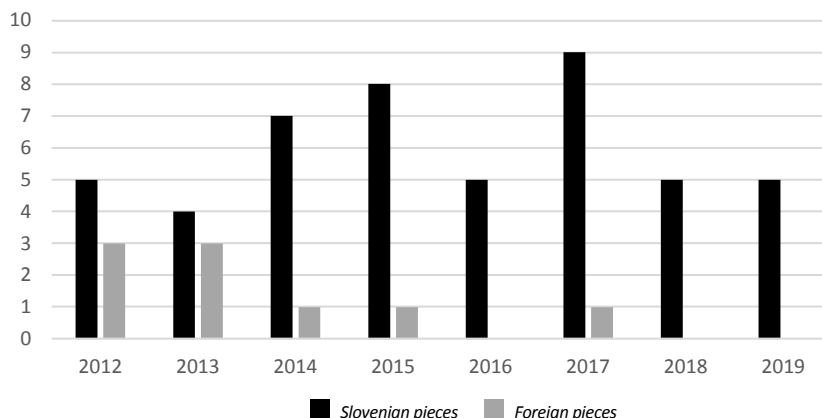


Figure 1: Performed musical pieces by origin. Source: Analysis based on programmes of *Zbor Slovenske filharmonije* (2019).

2012. This analysis shows that:

- the choir performed mostly works by Slovenian composers, while the foreign composers performed in this period were Rachmaninov, Bach, Elgar, Mendelssohn Bartholdy and Mozart (Figure 1);
- the programme changed every year, so the musical pieces did not repeat (with the exception of Alojzij Mav's *Bodi nam pozdravljena* and Hugolin Sattner's *Marija, če gledam tvoj mili obraz*);
- the choir also performed works by contemporary authors, including Damijan Močnik, Andrej Makor, Ivan Florjanc and Andrej Misson.

As for the masses the Slovenian Philharmonic Choir performed, in 2012 *Missa canonica* by Iacobus Gallus, in 2013 *Slovenska maša v čast sv. Cirilu in Metodu* by Matija Tomc, in 2014 *Slovenska maša v B-duru* by Ubald Vrabec, in 2015 *Missa brevis et simplicita* by Damijan Močnik, in 2016 *Tisoč let je že minilo* also by Močnik, in 2017 Mozart's *Orgelsolo messe*, in 2018 Močnik's *Maša v čast sv. Martinu Tourskemu*,²³ and in 2019 *Missa III. In honorem Sacratissimi Corporis Christi* by Stanko Premrl (Table 1).

	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Latin	YES	NO	NO	NO	YES	YES	YES	YES
Slovene	NO	YES	YES	YES	NO	NO	NO	NO

Table 2: Language of the sung mass Source: Analysis based on programmes of the Slovenian Philharmonic Choir (2019).

²³ This mass won a Slovenian competition marking 1700 years of birth of St Martin of Tours.

Table 2 above shows that in the analysed period 37.5 % of the masses were sung in the Slovene language and 62.5 % in Latin. When it comes to hymns and other songs, we can observe a reverse trend, as more than 90 % of them are sung in Slovene. But it is also important to consider whether these songs are in any way related to Slovenhood, the state or nation, or whether they are merely religious. Based on the programmes of the Slovenian Philharmonic Choir, we can see that they are mostly religious. Of all the hymns and songs that have been performed, three could be ascribed a partly mixed religious and state/nation-related character: Premrl's *Pozdravljena, Mati dobrega sveta* and *Poglej na nas z višave*, and *Marija skozi življenje* by Ignacij Hladnik. The latter has a national aspect because it has gained the status of an »unofficial national religious anthem« among Slovene Catholics rather than due to its text. Here, conductors could be bolder in including more songs that include a national/state-related aspect along with the religious one, such as Mav's *V tvojo hvalo, Priprošnjica, Kako te proslavljajo naše planine* by Mav or Ciril Vremšak, *Odprta so sveta nebesa* by Franc Kimovec, *Ovenčana je naša Kraljica* by Anton Jobst and *Slovenska zemlja* by Jakob Aljaž.

4. Do we need masses for the homeland at all?: a survey among social sciences and humanities students

4.1 Introduction and methods

The survey on the practice of holding masses for the homeland,²⁴ consisting of two parts (one with closed-ended and one with open-ended questions),²⁵ was created in the online survey system 1ka on 30 November 2018, and after a testing period was open to students between 30 December 2018 and 31 March 2019. The total number of respondents was 412 (N=412), of which 36 % were men and 64 % were women. The average age of the respondents was 24 years ($\sigma=7.47$). According to the field of study, the largest group were students of economics and business (48 %), followed by theology (20 %), translation and interpreting (9 %), political science (8 %) and musicology (5 %). As for the areas where the respondents come from, 19 % of them live in Ljubljana, 33 % live in other urban areas, 16 % in the suburbs and 33 % in rural areas. Since parts of the survey were related to the worldview, we asked the respondents to position themselves on the political scale between left and right, where the methodological scale was adapted to the characteristics of the Slovenian political system (i.e. which political parties or values they represent do respondents identify with). The average value was 49.2 ($\sigma=24.10$), which puts the average respondent in the political centre. This is similar to the results of Slovenian pollsters Modus and Mediana, which are exactly at 50.²⁶

²⁴ The content of this survey was close to one conducted by David Kraner, although he focused on the social representation of the Catholic Church. For more: Kraner (2018).

²⁵ The survey included a total of 31 questions, dealing mostly with respondents' view on the music performed at state ceremonies, masses for the homeland and party meetings.

²⁶ A statistical data analysis also showed that this was an almost perfect normal generational distribution.

On this basis, we also wanted to analyse the worldview tendencies according to the field of study. The structure of the respondents does not indicate great differences that could be symptomatic for the Slovenian political space. On the left-right scale, students of political sciences and those at the Faculty of Arts tend to be more to the left and theology students more to the right, while students of economics and business are in the centre (Table 3).

Field of study	Arithmetic mean	N	Standard deviation
International relations/European studies	34.93	28	23.382
Translation and interpreting	35.71	31	21.715
Political science	36.67	6	12.111
Musicology	41.05	21	29.867
Other	46.78	23	21.067
Economics and business	52.04	142	23.163
Theology	60.88	60	20.497

Table 3: *Political position according to faculty/field of study (0=extreme left, 100=extreme right). Source: Own calculations.*

4.2 Review of empirical results

In Q27 and Q28, the respondents were asked whether they think masses for the homeland are needed and make sense. For 47 % of the respondents, the answer was affirmative, and 53 % said no. As expected, the practice of celebrating masses for the homeland was widely supported by theology students (83.6 % said yes), while they had the least support among translation and interpreting students at the Faculty of Arts (78.1 % said no). The practice is also mostly seen as unnecessary by students of economics and business, as well as international relations and European studies, but it is supported by a majority of musicology students. There was also a roughly even split in support by gender. Male respondents were split quite closely along the middle (49.6 % yes, 50.4 % no), but a slightly larger share of female respondents saw masses for the homeland as unnecessary (45.2 % yes, 54.8 % no). As expected, masses for the homeland have more support among the respondents from rural areas, and less among those who come from Ljubljana and other urban areas, with Ljubljana showing the lowest support (Figure 2).

In general, we can establish that students do not oppose the practice of masses for the homeland, but they do not see them as a potential source of statehood-building. In this respect, most of the respondents see masses for the homeland as a merely religious ceremony that is in the domain of the Catholic or Evangelical Churches and has no effect on the work of the state or its functions of political statehood-building. Those who do oppose the practice, mostly do so because of personal reasons/views or based on their interpretation of Article 7 of the Constitution of the Republic of Slovenia (»I see no reason for mixing the Church in state business.« »In Slovenia we have a separation of the religious and secular.« »A modern state is a secular one.« »The Church should be separated from the state and state ceremonies.«).

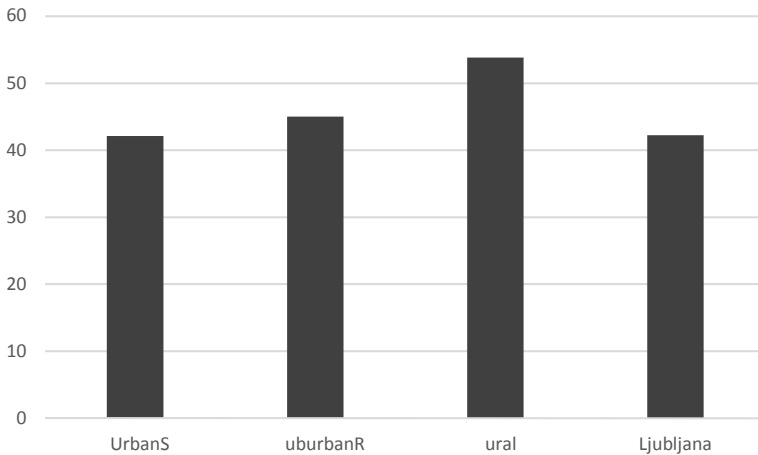


Figure 2: Support for masses for the homeland according to area of residence (in %). Source: Own depiction.

Some did not even know masses for the homeland exist («I'm not religious, and I didn't know this exists.»), while some are indifferent to the practice («Let them pray if they want to.» «Praying never hurts.» «Why not? If people are convinced it helps and it's not hurting anyone?»). But on the other side, the supporters of this practice also base their support on their personal views («I'm religious, so I want to pray for my homeland.» «Everyone has the right to support their country and homeland in their own way, and religious people also do this through prayer and worship services.» «Such things [the homeland] should be laid before God too.»). The answers to the open-ended questions that are interesting from the perspective of statehood and its strengthening include those highlighting that masses for the homeland are not necessarily understood as a merely religious ceremony, but can also serve as an element of national cohesion, of building and reinforcing statehood or a common identity, and a source of internal and external soft power. This shone through particularly in the statements that made a connection between masses for the homeland and the nation/state («Religion is also part of the Slovene culture, and this is part of the Slovene nation.» «Even though I'm not religious myself and stand firmly behind the secular concept, I believe masses for the homeland make sense for those who believe in God.» «Catholics and Lutherans make up a large portion of the Slovene nation (and culture), so we also need to respect this way of fostering Slovenehood.» «Patriotism is a binding element among believers too.» «[Masses for the homeland] encourage a sense of connection. Everyone can contribute to a good atmosphere in the country in their own way. Believers do it with prayer.» «They are important to the community of people who belong to a particular Church, so they should also be respected by those of us who don't attend them.»). However, some of the respondents are also of the opinion that masses for the homeland are harmful for the state and statehood, since «the Church shouldn't be bolstering nationalistic sentiments in

the country,« »masses for the homeland divide citizens, believers and non-believers,« »the Church is manipulating with masses for the homeland,« »I don't relate nationality with religion, that's why they are harmful.« Nevertheless, there were many more respondents who actively or passively support the practice of masses for the homeland than those who actively oppose it.

5. Conclusion

At the beginning of this discussion, we set two research questions, which we attempted to answer with this research. The first research question focused especially on the presence of religious and state/statehood-related elements in masses for the homeland. We have established that the structure of masses for the homeland separates completely the secular and the religious parts. The secular takes place before the main celebrant kisses the altar (the main celebrant waits at the altar until both anthems are finished), and the religious part starts with the kissing of the altar and the entrance chant. Although the two spheres are separated, a partial mix of state-building and religious aspects can be observed in the sermon, the Universal Prayer (prepared by the Military Vicariate) and in the choice of music performed during the mass. For the most part, the music is mainly religious, but occasionally the conductor also chooses hymns/songs that include a particular nation-related topic. In general, we can conclude that masses for the homeland do not diverge in any way from the prescriptions on the use of music in the Catholic Church, or from the instructions on liturgy.

The second research question referred to the statehood-building aspect of masses for the homeland. Here, we should point out that masses for the homeland are a combination of religious and state-related elements, despite being mainly a worship service. This notwithstanding, the prayers are dedicated to an organisation (the state) that is outside the jurisdiction of the Church, which by definition makes masses for the homeland a mix of state-linked and religious aspects. This is also evident from the list of invited attendants, which includes not only the highest political decision makers but also members of the diplomatic corps, who report on this event back to their own capitals. Masses for the homeland are thus an activity that strengthens the state's political statehood externally. Finally, the fact that masses are not merely a matter of religion is confirmed by the answers from the survey presented here. The respondents largely see masses for the homeland as related to the state, although their value judgements on this relationship depend on their worldview and attitude to the Church.

All this leads to the conclusion that masses for the homeland have the potential to foster statehood if they were developed and directed in coordination between the state and the Catholic Church. However, this can hardly be expected, at least in the near future. In the heated political atmosphere that has not been tempered for years, the state and the Catholic Church are growing further and further apart. The state does not deal with masses for the homeland, or simply

takes a passive stance towards them, while the Catholic Church places them too little in the sphere of statehood-building and keeps them in the sphere of religion. Therefore, this is a missed opportunity for fostering statehood, both internally and externally, which would have been beneficial for both actors.

References

- Agreement between the Republic of Slovenia and the Holy See on Legal Issues.** 2004. Official Gazette of the Republic of Slovenia 13/2004.
- Alešovec, Jakob.** 1879. Rešpehtarjova kuharica. *Brencelj* 11, no. 23–24, n.p.
- Aljaž, Jakob.** 1880. V obrambo pravega cerkvenega petja in g. Forsterja. *Slovenski narod* 13, no. 18–23 (January), n.p.
- Ambrožič, Matjaž.** 2006. Prvi stiki med novo Jugoslavijo in Svetim sedežem. *Bogoslovni vestnik* 66, no. 2:261–291.
- Arbeiter, Jana.** Symbolic importance of diplomatic protocol: common heritage and order of precedence of seven countries of former Yugoslavia. *Revista româneza de științe politice* 19, no. 2:157–174.
- Catechism of the Catholic Church.** 1993. [Http://www.vatican.va/archive/ENGO015/_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENGO015/_INDEX.HTM) (Accessed April 13, 2019).
- Codex Iuris Canonici.** 1983. [Http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html) (Accessed April 13, 2019).
- Gabrič, Aleš.** 2003. Izključevanje Teološke fakultete iz Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 63, no. 2:255–280.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2015. Anton Strle na zatožni klopi. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 3:569–579.
- . 2017. Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:423–437.
- Hančič, Damjan.** 2015. Katoliški tabor v Ljubljani v primežu revolucionarnega nasilja leta 1942. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 4:649–657.
- Jamnik, Anton.** 2011. Nadškof Šuštar in slovenska samostojnost. Ljubljana: RTVSLO, 14 July. <https://www.rtvsl.si/osamosvojitve/novica/65> (Accessed April 13, 2019).
- Kajfež, Darja.** 1998. Foerster na Slovenskem. In: Edo Škulj, ed. *Foersterjev zbornik*, 33–47. Ljubljana: Družina.
- Kraner, David.** 2018. Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetosti. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:611–624.
- . 2019. Interview on masses for the homeland. Ljubljana, June 2019.
- Krajnc, Slavko.** 2014. Liturgy and mission. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 3:435–448.
- Lampret, Urška, and Peter Rožič.** 2017. Braniteljica življenja: Cerkev in človekove pravice med komunistično revolucijo. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:311–324.
- Macuh, Bojan, and Andrej Raspor.** 2018. Duhovna oskrba starejših v domovih za starejše. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:641–660.
- Martinjak Ratej, Ana.** 2016. Totalitarizem kot politična religija. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:51–62.
- Mihelič, Rok.** 2015. Posebej o pravnem statusu katoliške Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 1:129–142.
- Mlakar, Boris.** 2003. *Slovensko domobranstvo*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Mozetič, Iztok.** 2012. Kongresi Osvobodilne fronte in katoliška Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 72, no. 1:101–112.
- Nguyen, Quang Hung, Nikolay N. Kosarenko, Elmira R. Khairullina and Olga V. Popova.** 2019. The Relationship between the State and the Catholic Church in Postcolonial Vietnam: The Case of Christian Village of Phung Khoang. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:521–533.
- Pacek, Dejan.** 2017. Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantinskega škofa ordinarija. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 1:53–65.
- . 2018. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975. 1. del. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:745–766.
- . 2019. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975. 2. del. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:153–179.
- Petkovšek, Robert.** 2019a. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31.
- . 2019b. Vloga teološkega študija v Ljubljani pred in po ustanovitvi Univerze v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:473–490.

- Petrič, Iztok.** 2019. *Interview on masses for the homeland*. Ljubljana, June 2019.
- Pirc, Joško.** 1990. Rimski katolik in ločitev duhov. In: Edo Škulj, ed. *Mahničev simpozij v Rimu*, 109–126. Celje: Mohorjeva družba.
- Pius X.** 1903. Tra le sollecitudini. Motu proprio. <http://liturgyoffice.org.uk/Resources/Music/PiusX-Tra-le-sollecitudini.pdf>. (Accessed April 13, 2019).
- Pius XII.** 1955. *Musicae Sacrae Disciplina*. Encyclical. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_25121955_musicae-sacrae.html (Accessed April 13, 2019).
- Ramšak, Jure.** 2019. *(Samo)upravljanje intelekta: družbena kritika v poznosocialistični Sloveniji*. Ljubljana: Modrijan.
- Ratzinger, Joseph.** 2005. Teološki problemi cerkvene glasbe. *Communio* 15:161–172.
- Rimski misal.** 1992. Ljubljana: Gorenjski tisk.
- Roter, Zdenko.** 1996. Država in cerkev – kako naprej?. *Teorija in praksa* 33, no. 1:73–85.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:269–278.
- Svetlič, Rok.** 2016. Religija kot »le podlaga« države. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:37–49.
- Škrabec, Stanislav.** 1884. Opombe glede obrednika tretjega reda. *Cvetje z vertov svetega Frančiška* 5, no. 12:357–366.
- Urad za stike z javnostjo SŠK.** N.d. No. 1079/13. Information available with the author.
- Vaupot, Sonia.** 2019. The Relationship between the State and the Church in Vietnam through the History of the Society of Foreign Missions of Paris. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:825–836.
- Vrtovec, Jernej.** 2016. *Vloga nadškofa Šuštarja pri osamosvojitvi Slovenije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Zbor Slovenske filharmonije.** 2019. Non-public data.



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

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

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

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 161—175

Besedilo prejeto/Received:05/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 316.74:2

DOI:10.34291/BV2020/01/Golob



Tea Golob, Matej Makarovič in Matevž Tomšič

Pomen religioznosti za evropsko identiteto mladih

The Significance of Religiousness for European Youth's Identity

Povzetek: Članek obravnava pomen in razumevanje evropske identitete med mladimi in prikazuje njeno vlogo v konstrukciji in ohranitvi skupnega prostora vrednot in pripadnosti. Zgodovinski, kulturni in duhovni vidiki evropskega prostora so tako postavljeni na stičišče ambivalentnih družbenih procesov in njihovih večplastnih razumevanj pri posameznikih. Članek – na podlagi razlikovanja med različnimi razsežnostmi evropske identitete – predstavi stališča mladih do skupnih evropskih pripadnosti, ki odsevajo kompleksnost sodobnega družbenega reda in odslikavajo obstoj različnih dimenzij evropskega prostora. Pri tem pa na podlagi empiričnih podatkov poudarja, da je duhovna dimenzija Evrope, posebno njen religiozni vidik, kljub eroziji tradicionalnih družbenih spon še vedno ključni dejavnik pri ohranjanju občutij skupne pripadnosti Evropejcev.

Ključne besede: Evropa, identiteta, religija, mladi, linearna regresija

Abstract: The article discusses the significance and understanding of European identity among the youth and demonstrates its role in the construction and maintenance of the common space of values and belongings. Historical, cultural and spiritual aspects of European space are thus placed in the centre of ambivalent social processes and their multi-layer understandings by the individuals. Based on the distinction between different dimensions of European identity, the article shows the attitudes of youth towards common European belongings, which indicate the complexity of contemporary social order and reflect the existence of various dimensions of European space. Based on the empirical data, it underlines that – despite the erosion of traditional social bonds, the spiritual dimension of Europe, especially its religious aspect, remains a crucial factor in the maintenance of common belongings of the Europeans.

Keywords: Europe, identity, religion, youth, linear regression

1. Uvod¹

Evropa kot ekonomski, politični in kulturni prostor je v današnjem družbenem kontekstu izpostavljena hitrim spremembam, specifičnim geopolitičnim situacijam in kulturni raznovrstnosti. V času večjih individualnih izbir, ki vplivajo na posameznikovo dožemanje družbenih prostorov in na izgrajevanje identitet in občutkov pripadnosti (prim. Giddens 1991), pa njena duhovna dimenzija nikakor ni zbledela. Tako ima religija pomembno vlogo tudi v dobi, ko so identitete postale bolj fleksibilne in fluidne in so predmet nenehne konstrukcije in imaginacije (Appadurai 1996). Identitete se izoblikujejo skozi proces oblikovanja pomenov in občutkov pripadnosti, ki niso vnaprej določena in nespremenljiva kategorija (Jenkins 1996; Delanty in Rumford 2005, 66–67). Pomembno vlogo pri tem igra tudi narativna dimenzija, ki poudarja vlogo skupnih naracij in spominov pri dožemanju kontinuitete skupnosti in njene prihodnosti. Kljub sodobni ambivalentnosti, hibridnosti in večplastnosti identitet kot odsevu globalne povezanosti, pospešene mobilnosti in tehnološkega razvoja (Budd idr. 2017; Fric idr. 2019; Rek 2019) pa ne smemo pozabiti, da so vse identitete vedno tudi družbene in nastajajo v odnosu do skupnosti (Jenkins 1996, 11) na različnih ravneh, torej na lokalni, nacionalni, evropski in morda tudi na globalni ravni. Nikakor ne smemo zanemariti tistih elementov, kakor so odnos do naroda, etnije in religije, ki sodijo v polje »globoke zakoreninjene« kulture (Mishler in Pollack 2003, Pye 2003) kot nečesa relativno trajnega, esencialnega in koherentnega. Ti elementi igrajo zelo pomembno vlogo pri ohranjanju in dolgoročnem vzdrževanju različnih identitet.

Raziskovanje sodobnih procesov oblikovanja identitet in odnosa do kolektivnih občutkov pripadnosti je zlasti zanimivo, če se osredotočimo na mlade. Procesi individualizacije, tehnološka ekspanzija in razvoj komunikacijskih orodij in kanalov so to populacijo še posebej zaznamovali. Kakor so že prikazale prejšnje raziskave (Ule 2008), so mlajše generacije intenzivneje izkoreninjene iz tradicionalnega družbenega konteksta kakor starejše generacije, ki so bolj rigidno umeščene v rutine, pričakovanja in navade. Adolescenca pomeni težavno obdobje tveganih in nepredvidenih situacij, ki označujejo prehod iz otroštva v odraslo dobo, v kateri je posameznik sposoben prevzeti vloge in odgovornosti odraslih. V obdobju znatnih strukturnih sprememb in novih vidikov tveganja (Beck 2003) je prehod v odraslost postal še zahtevnejši. Od mladih se pričakuje, da prevzamejo odgovornosti za svoja dejanja v nestabilnem in nepredvidljivem okolju in konstruirajo občutek individualne identitete v odnosu s fluidnim družbenim kontekstom in omajanimi sidrišči družbene semantike. V svetu, ki je izgubil ontološko varnost (Giddens 1991), so konstrukcija identitete, izgrajevanje položaja v družbi in aspiracija prihodnjih ciljev neizpodbitno zahtevne naloge. Vprašanje, ki si ga ob tem zastavljamo, je, kakšna je vloga skupnega evropskega prostora v tem procesu in kakšne identitete se v tem kontekstu ustvarjajo. Zanima nas tudi, kakšna je vloga globlje zakoreninjenih ele-

¹ Empirični podatki, ki so uporabljeni v članku, so bili zbrani v okviru projekta Creative Europe Culture programme (<https://www.glej.si/en/programmes/id-babylon>), ki ga je finančno podprla Evropska komisija.

mentov kulture pri občutenju evropske identitete med mlado populacijo. To omogoča vpogled v prihodnje izzive skupnih evropskih temeljev in družbe.

Namen tega članka je trojen. Na podlagi analize podatkov iz raziskave o odnosu slovenske mladine do Evrope želimo najprej pokazati, katere so glavne razsežnosti evropske identitete, in ugotoviti, kako se te razsežnosti izražajo med mladimi v Sloveniji. V drugem koraku bomo preverili, v kolikšni meri bi lahko z religiozno identiteto in z drugimi potencialno pomembnimi dejavniki pojasnili navzočnost (oziroma odsotnost) posameznih vidikov evropske identitete med slovensko mladino. Nazadnje pa bomo preverili, ali je mogoče govoriti o evropski identiteti kot o celovitem konceptu, ki združuje vse ključne razsežnosti, in kako bi lahko njevogo navzočnost oziroma odsotnost povezali z religijo in z drugimi dejavniki. Naša ključna hipoteza je, da instrumentalni razlogi, povezani z višjo ravno kvalitete življenja, niso dovolj, da bi posameznik čutil identifikacijo z Evropo, ampak je za to pomembna kulturna dimenzija, pripadnost skupni duhovni in s tem tudi religijski tradiciji. V evropskem kontekstu seveda govorimo o dediščini krščanstva, ki kljub sekularizaciji in tezam o zatonu religije še vedno pomeni pomemben temelj vrednot in moralno-etičnih orientacij ljudi na »stari celinik«.

2. Konceptualizacija evropske identitete

Koncept evropske identitete je navdihnil paleto akademskih, strokovnih in političnih premislekov in raziskav, ki odsevajo njeno kompleksnost in nejasnost v odnosu do ambivalentnih percepcij evropskega prostora. Ta prostor je po eni strani razumljen kot geografski in zamišljeni teritorij, po drugi strani pa kot politična in družbena entiteta.

V članku obravnavamo evropsko identiteto širše od zgolj pripadnosti Evropski uniji. Tega ne smemo enačiti z Evropo, klub temu da se oba pojma v vsakdanji rabi pogosto zamenjujeta. Evropa je precej širši pojem kakor Evropska unija, saj se občutek evropejstva ne nujno povezuje s podporo politični uniji (prim. Buecker, 2006). Kakor pravijo Immerfal idr. (2009, 326), je treba konceptualno ločiti med identiteto in mnenji o sami evropski integraciji. Podobe Evrope so zgrajene na kulturnih in humanističnih temeljih, vezanih na demokracijo, človeške pravice in strpnost, ki ne nujno korelira pozitivno z odobravanjem Evropske unije.

Na razumevanje Evrope vplivajo različni zgodovinski, ekonomski, politični in družbeni konteksti. Temelje različnih pojmovanj lahko poiščemo v nastanku Evrope kot politične entitete v kontekstu islamske grožnje krščanstvu, ki je v širokem smislu vezan na ideje, vrednote in ideale evropske civilizacije (Delanty in Rumford 2005). V ruševinah druge svetovne vojne in kot posledica tega ameriške intervencije so se te podobe okrušile. Politična in družbena nestabilnost je vodila v nastanek novih konceptualnih temeljev. Potreba po ekonomskem sodelovanju med evropskimi državami je spodbudila nove politične intervencije, ki so vodile v današnjo Evropsko unijo. Od samega začetka pa je bil projekt integracije močno povezan z vlogo skupne evropske zgodovine in kulture.

Še danes močno odmevna izjava enega od tako imenovanih ustanovnih očetov Evropske unije, Jeana Monneta: »Če bi moral začeti znova, bi začel s kulturo.« To je vezano na predpostavko, da je ideja Evrope ključ do legitimacije Evropske unije. Ne glede na to, ali je Monnet dejansko izrekel te besede (Mokre 2007), je kultura zavzela pomembno mesto v integracijskih procesih. Politična skupnost, ki je demokratsko organizirana, potrebuje suveren demos, neka določena stopnja lojalnosti in pripadnosti politični skupnosti pa je njen prvi pogoj. Samo če se nekdo prepozna kot del družbe, lahko sprejema kolektivne odločitve, ki niso neposredno vezane na osebno korist (prav tam). Kultura je tako esencialni element evropskih integracij. Prav tako je v ospredje prišlo spoznanje, da gre evropska identiteta pravzaprav za roko v roki z nacionalno identiteto (glej Bruter in Harrison 2012).

Kljub številnim naporom Evropske komisije prek različnih projektov in iniciativ pa bi težko rekli, da obstaja močna kolektivna evropska pripadnost. Kakor pravita Checkel in Katzenstein (2009), je treba ločevati med evropsko identiteto kot političnim projektom in kot družbenim procesom. Pri tem igrajo pomembno vlogo nekateri družbeni procesi na transnacionalni ravni, ki lahko vplivajo na formacijo identitet. Transnacionalnost ne pomeni odmika od nacionalnosti, ampak nadgradnjo nacionalnih sentimentov. Sodobne identitete odsevajo vpliv nacionalnih okvirov in zakoreninjenih kulturnih pomenov, hkrati pa opozarjajo na instrumentalne in fluidne identitetne plasti.

3. Operacionalizacija razsežnosti evropske identitete

Različni vidiki in koncepti evropske identitete vodijo tudi v različne pristope k njeni operacionalizaciji, ki je razpeta med poplavo različnih definicij in dostopa do podatkov. Kakor je že bilo poudarjeno (Kaina in Karolewski 2009, 18; Pichler idr. 2012), je na splošno med raziskovalci mogoče opaziti pomanjkanje primernih podatkov, ki bi bili standardizirani, longitudinalni, zanesljivi in veljavni, pa tudi primanjkljaj primernih merskih instrumentov. Ti instrumenti odsevajo različna razumevanja o tem, kaj Evropa sploh je in kaj pomeni biti Evropejec, in nesposobnost zadostne utemeljitve razlik med kulturnim občutkom pripadnosti in politično definicijo vključenosti. Prav tako je treba poleg stopnje identifikacije posameznikov z Evropo upoštevati, ali se jim koncept Evrope in evropejstva sploh zdi relevanten. Na tej podlagi so Pichler idr. razvili konceptualno ogrodje, na katero se navezujejo tudi v naši lastni raziskavi (Pichler idr. 2012, 9). V tem kontekstu je treba v prvi vrsti ločiti med kategorizacijo, pomeni, identifikacijo in pomembnostjo.

	Ključni koncept	Podrejeni koncepti
Evropska identiteta	Kategorizacija (kognitivna)	Kategorija prepoznave Kategorija jasnosti Kategorija pomembnosti
	Pomeni	Kulturni Politični Kozmopolitski Moralni Pragmatični
	Identifikacije (evalvirane)	Navezanost Pripadnost Ponos
	Pomembnost	Pogostost aktivacije Pomembnost Specifičnost/splošnost

Tabela 1: *Konceptualizacija evropske identitete. Vir: Prilagojeno po Pichler idr. 2012, 9.*

Indikatorji kategorizacije zadevajo kognitivni aspekt evropske identitete in odgovarjajo na ključna vprašanja, ali ima za nekoga ideja Evrope in biti Evropejec sploh smisel v vsakdanjih situacijah. Indikatorji pomena ponujajo poglobljeno znanje o tem, kako ljudje sploh dojemajo Evropo in evropejstvo. Tretji koncept zadeva proces identifikacije kot emocionalne absorpcije Evrope in biti Evropejec v konceptualizacijo samega sebe. Zadnji koncept pa obravnava, kako pogosto in v katerih situacijah ljudje vidijo Evropo kot bistveno v vsakdanjem življenju (po Pichler idr. 2012).

Omenjeno konceptualizacijo vidimo kot celovit miselni okvir obravnave evropske identitete, ki pa je preveč kompleksen, da bi ga lahko neposredno preslikali v anketni vprašalnik. Uveljavljene raziskave, kakor je Eurobarometer, ki so na to tematiko resda precej pozorne, navadno operirajo le z manjšim delom te konceptualizacije oziroma so v tem smislu večinoma precej pomanjkljive. A čeprav ne moremo neposredno prenesti vse kompleksnosti v vprašalnik, smo skušali v okviru naše raziskave zajeti vse ključne vsebine Pichlerjevega modela, tako da smo jih preslikali v šest trditve in merili stopnjo strinjanja z njimi na šeststopenjskih Likertovih lestvicah od 0 (»Nikakor se ne strinjam«) do 5 (»Popolnoma se strinjam«).

Tako smo s posameznimi trditvami merili:

1. Kulturni pomen evropske identitete kot navezanosti: »Počutim se močno navezanega na Evropsko unijo, ker predstavlja našo skupno kulturo in civilizacijo.«
2. Politični pomen evropske identitete kot navezanosti: »Počutim se močno nave-

zanega na Evropsko unijo, saj mi omogoča izvajati moje politične pravice.«

3. Kozmopolitski pomen evropske identitete kot navezanosti: »Počutim se močno navezanega na Evropo, ker omogoča kozmopolitansko, mednacionalno in medčloveško povezovanje prek meja.«
4. Pragmatični pomen evropske identitete kot navezanosti: »Počutim se močno navezanega na Evropo, ker omogoča svobodno prečkanje državnih meja, poce-ni uporabo telefona zunaj Slovenije in druge praktične prednosti.«
5. Evropsko identifikacijo v smislu čustvene pripadnosti: »Vesel(-a) sem, ker sem Evropejec (Evropejka).«
6. Evropsko identifikacijo v smislu ponosa: »Ponosen(-sna) sem, da sem Evropejec (Evropejka).«

Tako smo prek zgornjih trditev zajeli evropske identifikacije v smislu *navezano-sti* (prve štiri trditve), čustvene *pripadnosti* (peta trditev) in *ponosa* (šesta trditev). Hkrati smo prek prvih štirih trditev zajeli evropsko identiteto v *kulturnem, politič-nem, kozmopolitskem* in v *pragmatičnem* smislu. Prek uporabe Likertovih lestvic za vsako od trditev smo zajeli tudi *pomembnost* posamezne kategorije oziroma njeno izrazitost. Idealno bi bilo seveda, če bi lahko vsako posamezno razsežnost evropske identitete merili z več kakor enim samim vprašanjem, vendar zaradi razumljivih omejitev v obsegu vprašalnika to v okviru te raziskave ni bilo mogoče. Kljub temu je naš nabor vprašanj o evropski identiteti temeljitejši kakor v večini drugih anketnih raziskav na temo evropske identitete.

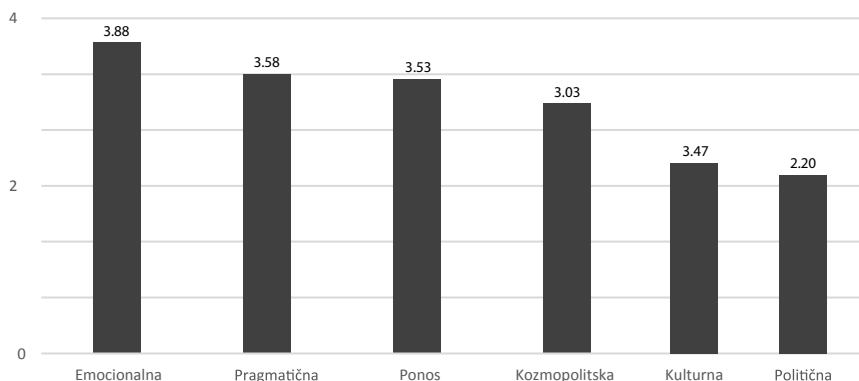
Sestava vprašalnika in anketiranje sta potekala v okviru projekta ID Babylon.² Vprašalnik je bil v Sloveniji realiziran prek spleta od 30. novembra 2018 do 17. januarja 2019 z uporabo spletnega portala 1ka³ na vzorcu 149 mladih v starosti od 15 do 22 let, torej v obdobju, ki se tipično pokriva s srednjo šolo s in prvo stopnjo bolonjskega študija. Glede na naravo izvedbe anketiranja lahko v strogem smislu govorimo o priložnostnem vzorčenju, zato je treba statistična sklepanja, ki jih na vzorcu izvajamo, razumeti z ustreznimi zadržki, anketni del naše raziskave pa kot pilotnega. Kljub tej nedvomni omejitvi pa ocenjujemo, da je raziskava prinesla pomembne vpogleda, ki bodo relevantni za nadaljnje kvantitativno raziskovanje evropske identitete v Sloveniji in v drugih evropskih državah.

4. Vpliv religiozne identitete na evropsko identiteto in njene posamezne razsežnosti

Glede na stopnjo strinjanja s posamezno trditvijo je med našimi anketiranci najizrazitejša emocionalna evropska identiteta. Povprečna raven strinjanja na lestvici

² European Commission, Creative Europe Culture programme (<https://www.glej.si/en/programmes/id-babylon>).

³ 1KA (Verzija 17.05.02) [programska oprema] (2017). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede. Dostopno prek <https://www.1ka.si>.



Graf 1: Razsežnosti evropske identitete med mladimi. Vir: Naša lastna raziskava in izračuni.

od 0 do 5 s trditvijo, ki jo je izražala, je bila tako kar 3,88. Dokaj očitno je torej izraženo veselje nad dejstvom, da so anketiranci »Evropejci«. Na drugem in na tretjem mestu sledita z zanemarljivo majhno medsebojno razliko pragmatična identiteta (3,58) in ponos (3,53). Prva izraža dokaj velik poudarek na navezanosti na Evropo v povezavi s konkretnimi praktičnimi koristmi, ki jih prinaša Evropska unija. Druga je v smislu posameznikovega ponosa, da je Evropejka oziroma Evropejec, abstraktnjša, a zelo podobno intenzivna. Na četrto mesto so anketiranci s povprečno stopnjo strinjanja 3,03 umestili kozmopolitski pomen evropske identitete, ki poudarja predvsem nadnacionalno in medčloveško povezovanje, segajoče prek meja. Nasproti kozmopolitski lahko v nekem določenem smislu postavimo evropsko kulturno identiteto, ki izpostavlja evropsko kulturo in civilizacijo. Čeprav obe poudarjata preseganje meja znotraj Evrope, ta kljub vsemu hkrati implicira kulturno-civilizacijske razlike med skupnim evropskim prostorom in preostalim svetom. Izraženo povprečno strinjanje s trditvijo o kulturni evropski identiteti je znašalo 2,47. Relativno najnižje se je uvrstila politična evropska identiteta kot navezanost na Evropsko unijo v smislu izvajanja političnih pravic: povprečna ocena je bila le 2,2. Rezultate grafično povzemamo v grafikonu 1.

V naslednjem koraku nas zanima, ali in v kolikšni meri religija kot vidik posameznikove identitete vpliva na vsako od teh razsežnosti evropske identitete. Izrazitost religiozne identitete smo pri tem merili prek stopnje strinjanja s trditvijo: »Religija je ključni del moje identitete«.

Pri tem pa lahko resnični učinek religiozne identitete pravilno izmerimo samo, če ob tem upoštevamo tudi druge možne dejavnike, ki bi utegnili vplivati na navzočnost oziroma odsotnost posameznih razsežnosti evropske identitete. V ta namen uporabljamo statistično metodo linearne regresije, tako da za vsako od razsežnosti evropske identitete postavimo linearni regresijski model, ki vsebuje posamezno razsežnost evropske identitete kot odvisno spremenljivko (posledico), religiozno identiteto in druge hipotetične dejavnike te razsežnosti evropske identitete pa kot neodvisne spremenljivke oziroma morebitne vzroke.

Na demografski in strukturni ravni preverjamo učinek spola, starosti in samo-ocenjenega materialnega stanja (»Imam dovolj denarja, da pokrijem svoje osnovne potrebe«). K temu smo dodali tudi vprašanja, ki preverjata, koliko je posameznik v svojem življenju prebival v Sloveniji oziroma zunaj nje. Tako razlikujemo na eni strani med tistimi, ki so več kakor tri mesece prebivali v tujini, in preostalimi, na drugi strani pa med tistimi, ki so večino svojega življenja preživel v Sloveniji, in tistimi, ki so večino življenja preživel drugje.

Kot potencialno zanimivo v odnosu do evropske identitete smo vključili tudi nacionalno identiteto, ki smo jo opredelili v odnosu do države – torej ne v etničnem smislu, ampak bolj v smislu pripadnosti državi – prek stopnje soglašanja s trditvijo »Slovenijo vidim kot svojo deželo«. Konkretna praksa ljudi, ki bi prav tako utegnile vplivati na različne vidike evropske identitete, pa so vključevale ocenjeno stopnjo pogostosti posameznega ravnanja v letu 2018 na lestvici od 0 (»Nikoli«) do 5 (»Zelo pogosto«):

- druženje z ljudmi iz drugačnih kulturnih okolij (kakor je anketirančevo),
- druženje z ljudmi iz drugih evropskih držav prek socialnih omrežij,
- druženje z ljudmi iz drugih evropskih držav osebno/v živo.

V preliminarni analizi smo ugotovili, da spol in starost ne vplivata na nobeno razsežnost evropske identitete, zato sta iz nadaljnjih analiz izpuščena. Končne rezultate prikazujemo v tabeli 2, v kateri so prikazani standardizirani regresijski koeficienti za vse tiste neodvisne spremenljivke, ki vplivajo na posamezne razsežnosti evropske identitete. Višje vrednosti pomenijo večji učinek posameznega dejavnika, negativne vrednosti negativni učinek, prazna celica v tabeli pa pomeni, da konkretni dejavnik nima statistično dokazljivega učinka na posamezno razsežnost evropske identitete.⁴

⁴ Zaradi narave našega vzorca ne moremo uporabljati testov statistične pomembnosti v strogem smislu, vendar smo zaradi preglednosti vključili le tiste koeficiente, ki bi bili statistično zanesljivi ob manj kakor 10-odstotni stopnji tveganja. Za vsakega od regresijskih modelov smo izračunali tudi determinacijski koeficient (R^2), to je: skupni delež variance odvisne spremenljivke, ki jo model pojasnjuje – oziroma z drugimi besedami, v kolikšni meri nam upoštevani nabor neodvisnih spremenljivk oziroma hipotetičnih dejavnikov pojasnjuje posamezno razsežnost evropske identitete. Ta razsežnost znaša od komaj 14 odstotkov za emocionalno identiteto pa vse do kar 32 odstotkov za kulturno.

	Neodvisne spremenljivke (hipotetični dejavniki evropske identitete)	Odvise spremenljivke (razsežnosti evropske identitete)					
		Kulturna	Politična	Kozmo-politska	Pragmatična	Emocionalna	Ponos
	»Religija je ključni del moje identitete« (lestvica 0–5)	0,44	0,19		0,14		0,22
Standardizirani koeficienti (beta)	»Imam dovolj denarja, da pokrijem svoje osnovne potrebe« (lestvica 0–5)			0,28	0,23	0,16	
	»Bili v tujini več kakor tri mesece«	–0,19		–0,14	–0,14		
	»Večino svojega življenja smo živeli v Sloveniji«		–0,19	–0,15			
	»Slovenijo vidim kot svojo deželo« (lestvica 0–5)		0,18			0,23	0,28
	Kako pogosto ... ste se [v letu 2018] družili z ljudmi iz drugačnih kulturnih okolij, kakor je vaše (lestvica 0–5)						
	Kako pogosto ... ste se [v letu 2018] družili z ljudmi iz drugih evropskih držav prek socialnih omrežij (lestvica 0–5)	0,18	0,22				
	Kako pogosto ... ste se [v letu 2018] družili z ljudmi iz drugih evropskih držav osebno/v živo (lestvica 0–5)				0,21		

Tabela 2: Linearni regresijski modeli za posamezne razsežnosti evropske identitete.

Ugotovimo lahko, da h kulturni razsežnosti evropske identitete najpomembneje prispeva prav religiozna identiteta. Osebe, ki izraziteje vidijo religijo kot del svoje identitete, tudi bistveno močnejše izražajo kulturno razsežnost evropske identitete. K občutku kulturne evropske identitete opazno pozitivno prispeva tudi druženje z ljudmi iz drugih evropskih držav prek socialnih omrežij, medtem ko ima bivanje v tujini več kakor tri mesece na evropsko identiteto celo statistično pomemben negativen učinek, to je drugače resda nekoliko presenetljivo. Vendar je kulturna evropska identiteta zlahka razumljena kot nekaj, kar ne zahteva izrecnih (fizičnih) interakcij z ljudmi iz drugih držav.

Religiozna identiteta pomembno pozitivno vpliva tudi na evropsko politično identiteto. Poleg tega nanjo bistveno pozitivno vplivata tudi druženje prek spleta in nacionalna identiteta, negativno pa dejstvo, da je nekdo preživel večino življenja v Sloveniji. Občutek pripadnosti slovenski državi torej krepi politični vidik evropske identitete, to pa kaže ne le na združljivost, temveč celo na pozitivno povezanost med nacionalno in evropsko razsežnostjo na politični ravni.⁵ Po drugi strani je politična evropska identiteta očitno močnejša pri tistih, ki večino svojega življenja niso preživeli v Sloveniji, kakor pri tistih, ki so jo. Ta vidik prebivanja v tujini torej očitno prispeva k močnejšim občutkom politične evropske identitete.

Religiozna in nacionalna identiteta skupaj bistveno pozitivno vplivata tudi na evropski ponos – in sta pri tem tudi edina statistično zaznavna dejavnika evropskega ponosa v našem razlagalnem modelu.

⁵ Kot zanimivost lahko dodamo, da med religiozno in nacionalno identiteto drugače nismo zaznali omembne vredne statistične povezanosti.

In končno ima religiozna identiteta neki pozitiven, čeravno ne tako izrazit vpliv tudi na pragmatično razsežnost evropske identitete. Ta razsežnost je resda, vsaj v okviru našega nabora spremenljivk, najbolj odvisna od občutka materialne preskrbljenosti, deloma pa tudi od pogostosti druženja z ljudmi iz drugih evropskih držav v živo. To je precej razumljivo, saj lahko prav osebe, ki se v živo družijo z ljudmi iz drugih evropskih držav, najbolj neposredno doživijo praktične koristi oziroma prednosti, vezane na Evropsko unijo. Zaznamo lahko še razmeroma šibak, a vendarle še zaznaven vpliv več kakor trimesečnega prebivanja v tujini.

Po drugi strani pa se učinek religiozne identitete povsem izgubi pri kozmopolitskih in emocionalnih razsežnostih evropske identitete. Posebno zanimiva je kozmopolitska evropska identiteta, pri kateri religiozna in nacionalna identiteta ne igrata nobene statistično dokazljive vloge, zato pa je najodločilnejša materialna razsežnost, to, da ima oseba dovolj denarja za pokrivanje svojih osnovnih potreb. Kozmopolitsko evropsko razmišljanje je tako znatno bolj značilnost ljudi, ki jim ni treba v tolikšni meri skrbeti za materialno preživetje. Dodatno, čeprav v znatno manjši meri, je lahko relevanten dejavnik tudi prebivanje zunaj Slovenije – a ne le več kakor tri mesece, temveč večino življenja. Omembe vredna, a še vedno relativno krajša prebivanja v tujini imajo na kozmopolitsko evropsko identiteto negativen učinek, prebivanje, ki traja večino življenja, pa pozitivnega.

Pri emocionalni razsežnosti evropske identitete ima največji učinek nacionalna identiteta: kdor vidi Slovenijo v večji meri kot svojo državo, izraža hkrati tudi izrazitejšo emocionalno evropsko identiteto in večji evropski ponos. Na tej podlagi lahko sklepamo, da je občutek nacionalne pripadnosti pomembno pozitivno povezan ne le s političnimi vidiki evropske identitete, temveč celo še toliko bolj z njenimi emocionalnimi vidiki in s ponosom na svoje lastno evropejstvo. Nekaj malega k emocionalni identiteti prispeva tudi občutek svojega lastnega materialnega blagostanja. Omenimo lahko še, da druženje z ljudmi iz drugačnih kulturnih okolij nima učinka na nobeno od razsežnosti evropske identitete.

Nazadnje nas zanima tudi, kako religiozna identiteta, skupaj z drugimi dejavniki, vpliva na evropsko identiteto kot takšno. V ta namen lahko oblikujemo skupni indeks evropske identitete, tako da za vsakega anketiranca izračunamo povprečje vrednosti vseh šestih spremenljivk, prek katerih smo se lotevali koncepta evropske identitete. S tem pridemo do krovnega koncepta evropske identitete, ki združuje vse obravnavane razsežnosti.⁶

Ob tem nas zanima, katere od neodvisnih spremenljivk, s katerimi smo razlagali posamezne razsežnosti evropske identitete, pomembno vplivajo na naš skupni indeks evropske identitete. Tudi tukaj konstruiramo linearni regresijski model, kot izhodišče pa smo vzeli enak nabor neodvisnih spremenljivk (dejavnikov), kakor smo ga uporabili že za posamezne razsežnosti evropske identitete.

⁶ Seveda se je treba vprašati, ali je mogoče iz šestih razsežnosti evropske identitete generirati skupni indeks evropske identitete, ki bi imel zadovoljivo stopnjo zanesljivosti. V ta namen uporabimo za kombinacijo vseh šestih razsežnosti evropske identitete statistično mero Cronbach alfa, ki tukaj znaša 0,85 in s tem kaže na še povsem zadovoljivo stopnjo zanesljivosti oblikovanja skupnega indeksa. Z drugimi besedami, iz šestih razsežnosti evropske identitete je vsaj v okviru našega vzorca mogoče oblikovati enodimenzionalni indeks, ki združuje vse navedene razsežnosti.

Z izločanjem statistično nepomembnih neodvisnih spremenljivk in s hkratnim prizadevanjem za oblikovanje modela, ki bi v največji možni meri pojasnil naš indeks evropske identitete, oblikujemo tudi optimalni linearni regresijski model, povzet v tabeli 3, v kateri navajamo vse standardizirane regresijske koeficiente.⁷

Neodvisne spremenljivke	Standardizirani koeficienti
»Religija je ključni del moje identitete« (lestvica 0–5)	0,25
»Imam dovolj denarja, da pokrijem svoje osnovne potrebe« (lestvica 0–5)	0,20
»Slovenijo vidim kot svojo deželo« (lestvica 0–5)	0,21
Kako pogosto ... ste se [v letu 2018] družili z ljudmi iz drugih evropskih držav osebno/v živo (lestvica 0–5)	0,18

Tabela 3: Linearni regresijski model za pojasnjevanje skupnega indeksa evropske identitete kot odvisne spremenljivke.

Religiozni vidik identitete se tudi tukaj izkaže kot najpomembnejši posamični dejavnik s standariziranim koeficientom 0,25. Sledita nacionalna identiteta (0,21) in občutek materialne preskrbljenosti (0,20), ki oba prav tako pozitivno prispevata k indeksu evropske identitete. In končno je tu še pozitívni učinek pogostosti druženja z ljudmi iz drugih evropskih držav v živo, ki torej prav tako krepi skupno evropsko identiteto kot takšno.

5. Vloga krščanstva kot ključne komponente evropske duhovne dediščine

Na podlagi rezultatov predstavljene empirične raziskave o razsežnostih in dejavnih evropske identitete pri mladih (resda zgolj za eno državo) lahko trdimo, da igra kultura izjemno pomembno vlogo. Pri privrženosti Evropi niso pomembni zgolj instrumentalni momenti, kakor so višji materialni standard, boljše možnosti zaposlitve, manj ovir za potovanja in interakcije med ljudmi, čeprav ni mogoče zanikati, da je tudi ta – lahko bi mu rekli pragmatični – vidik relevanten. Vendar pa to za identifikacijo ljudi z »evropejstvom« ne zadostuje, potrebno je nekaj globljega, nekaj, kar je vključeno v duhovno razsežnost posameznikovega bivanja (Kleindienst 2019). Govorimo o kulturni podstati, iz katere izhajajo vrednote, norme, idejne orientacije in vedenjskih vzorci ljudi. V tem kontekstu igra pomembno vlogo religija, saj osmišlja življenje ljudi in jim ponuja vodila za ravnanje v vsakodnevnih okoliščinah. Na tej podstati temeljijo tudi identitete, katerim pripadajo posamezniki. To velja tudi za evropsko identiteto.

Ko skušamo definirati, kaj je podlaga evropske identitete, se resda soočamo z različnimi dilemami in zagatami. Tudi če rečemo, da temelji na skupni evropski kulturi,

⁷ Za vse neodvisne spremenljivke, vključene v ta regresijski model, lahko s tveganjem, manjšim od dveh odstotkov, trdimo, da statistično pomembno vplivajo na naš skupni indeks evropske identitete (seveda ob predpostavki, da je naš vzorec dovolj podoben naključnemu vzorcu). Pojasnjevalna moč modela je 24 odstotkov razložene variance.

se soočamo s problemom pri opredelitvi njenih specifik. Težko je, denimo, razložiti, kaj je evropska in kaj splošna zahodna kultura. Evropska kultura namreč pomeni duhovno jedro razvoja celotne evropske civilizacije. Tu sta se razvila parlamentarna demokracija in tržno gospodarstvo kot ključna institucionalna elementa zahodnega družbenega ustroja. Nekateri elementi evropske kulture so se razširili v neevropski svet. Tako je pogosto težko reči, ali so ti elementi nekaj specifično evropskega ali pa imajo univerzalno veljavnost. Vendar se to dvoje v svojem bistvu ne izključuje. Za demokracijo in za človekove pravice, denimo, pogosto slišimo, da sta to univerzalni kategoriji, se pravi: nekaj, kar ima občo vrednost in kar naj bi uživali vsi ljudje sveta. Vendar pa kljub temu ni mogoče zanikati, da je oboje rezultat evropskega duhovnega razvoja in da oboje izhaja iz kulturnega miljeja, kakršen se je oblikoval v Evropi. Izhajata namreč iz individualističnega razumevanja človeka in njegovega položaja v družbi, ki postavlja v ospredje posameznika kot nekaj edinstvenega, kot bitje, kateremu po naravi stvari pripada človekovo dostojanstvo (Kleindienst in Tomšič 2018).

Sodobna evropska kultura ima različne izvore. Temelji tako na veri kakor na razumu, se pravi: tako na judovsko-krščanski religijski tradiciji kakor na tradiciji renesančnega humanizma in razsvetljenskega racionalizma (Tomšič 2012). Kakor pravi Rémi Brague v svojem delu *Evropa, rimska pot* (2003), je Evropa v kulturnem smislu dejanski dedič rimske civilizacije, saj je od nje prevzela zmožnost črpanja iz tradicij drugih kultur in vključevanja njihovih dosežkov v svoj lastni okvir. V tem smislu je zanjo značilna večja odprtost do drugih in večje zanimanje zanje, kakor to velja za preostale civilizacije.

Evropsko kulturo opredeljuje heterogenost, ki izhaja iz etničnih, verskih, jezikovnih, ideoloških in iz zgodovinskih razlik med njenimi konstitutivnimi členi. Zato kulturna unifikacija Evrope vsaj na srednji rok ni mogoča. Evropska identiteta se lahko vzpostavi le ob upoštevanju vseh teh razlik. Zakorenini se lahko le pod pogojem, da bo izhajala iz nacionalnih in drugih obstoječih oblik skupne pripadnosti.

Zaradi omenjenih problemov glede opredelitve tega, kaj je specifično evropsko, pa nikakor ni mogoče reči, da je evropska kultura nekaj umetnega, celo izmišljenega. Kakor rečeno, temelji na različnih tradicijah, ki pa so medkomplementarne, to pomeni, da druga drugo dopolnjujejo. Tako se, denimo, vera in razum ne izključujeta, ampak sta, kakor je ugotovil že sv. Tomaž Akvinski, tesno povezana med seboj. Iz edinstvene kombinacije religioznih in sekularno-racionalnih elementov je nastala kultura, ki neguje svobodo ljudi, ob poudarjanju njihove enakopravnosti in ob zavzemanju za solidarnost med njimi. Ni naključje, da se je sekularizacija razvila v krščanski Evropi in ne kje v neevropskem svetu, opredeljenem z drugačnimi religijskimi tradicijami. Tudi liberalizem kot izrazito sekularna doktrina, ki temelji na individualističnem razumevanju odnosa med posameznikom in skupnostjo, ima korenine v krščanstvu (Siedentop 2000). In konec koncev tudi moderna demokracija temelji na svobodi vsakega posameznika in na enakosti med ljudmi, oboje pa najdemo v jedru krščanskega nauka.

Kakor kažejo rezultati naše raziskave, ima – kljub temu da predstavlja Evropa (še posebno njen severozahodni del) najbolj sekularen del sveta – religija izjemno

pomembno vlogo pri zavesti o skupni pripadnosti Evropejcev. Govorimo seveda o izročilu krščanstva, predvsem njegove zahodne komponente, to je: katolištva in protestantizma. Krščanstvo je bilo dolga stoletja ključna vezivna sila Evropejcev in najpomembnejši element njihove samoidentifikacije. Kljub temu da so v Evropi navzoči močno antiklerikalni sentiment, katerih nosilci, ki imajo velik vpliv v delu politike, predvsem pa v medijih in v akademski sferi, zanikajo pomen krščanske dediščine in nasprotujejo njenemu izpostavljanju v uradnih dokumentih (v Sloveniji je to še posebno izrazito), pa je ta dediščina neločljiv sestavni del evropskega kulturnega miljeja, ki tudi dandanes – pa čeprav pogosto na nezavedni ravni in neeksplicitno, v smislu »nevidne religije«, kakor jo pojmuje Thomas Luckmann (1997) – močno opredeljuje mišljenje in vedenje Evropejcev. Tudi privrženost skupnemu evropskemu institucionalnemu projektu ima močno krščansko obeležje. Ni naključje, da so med pobudniki evropskega povezovanja prevladovali politiki krščanskodemokratske usmeritve. Solidarnost in težnja po preseganju državno-nacionalnih partikularizmov sta namreč njen sestavni del.

Pomembna ugotovitev raziskave je tudi povezanost med nacionalno in evropsko identiteto. Izkazalo se je, da se nacionalni ponos in privrženost Evropi nikakor ne izključujeta, ampak se dopolnjujeta. Tisti, ki so navezani na Slovenijo, so hkrati tudi privrženi evropskemu projektu. Pripadnost Sloveniji kot svoji deželi torej ne pomeni nekakšnega izolacionističnega nacionalizma. Nasprotno, tisti, ki jo čutijo, imajo očitno svojo domovino za integralni del Evrope, zato se njeni interesi ujemajo z evropskimi.

Tako za nacionalne tradicije in za tradicijo krščanstva kot religije tega prostora lahko rečemo, da pomenijo integralni del evropske duhovne dediščine. Ta dediščina je, kakor kažejo rezultati naše raziskave, ključna za formiranje evropske identitete. To velja tudi za mlado populacijo, ki jo pogosto prikazujejo kot precej neobremenjeno s tradicijo. Očitno je, da v dobi globalizacije, ko se mladi soočajo s številnimi negotovostmi (tako v materialnem kakor v duhovnem smislu), še vedno obstaja potreba po pripadnosti neki določeni kolektivni entiteti. Del mladih resda neguje kozmopolitsko identiteto in s tem zavračajo bolj »partikularne« oblike pripadnosti. Vendar tukaj govorimo o tistem delu, ki je dobro materialno preskrbljen in ki je integriran v globalne interakcijske tokove. Drugi pa še vedno esencialno trdnost najdejo v pripadnosti skupnostim, ki jih družijo skupne vrednote, navade, skupni mišljenjski in vedenjski vzorci. V našem primeru sta to pripadnost slovenski naciji in krščanstvu kot ključni duhovni komponenti tega prostora. Obe pomenita ključno podlago za identifikacijo z evropejstvom.

6. Sklep

Tako v akademskem kakor v splošnem javnem diskurzu lahko pogosto slišimo trditve o zmanjševanju pomena različnih tradicionalnih oblik kolektivne pripadnosti; to naj bi bilo posledica tako procesov globalizacije kakor tudi z njo povezanih sprememb vrednot, ki so nastale v razvitem svetu predvsem v obdobju po drugi sve-

tovni vojni. (glej npr. Inglehart 1990). To je povezano z zelo priljubljeno tezo o individualizaciji v sodobnih družbah (glej Beck in Beck-Gernsheim 2002), saj naj bi se posameznik osvobodil tradicionalnih pripadnostnih vezi, posledica tega pa je izrazito povečano število izbir, ki jih ima na voljo v svojem življenju; sem sodi tudi možnost proste izbire tega, s katero nadindividualno entiteto se bo identificiral.

Vendar pa pomena tradicionalnih oblik pripadnosti tudi dandanes nikakor ni mogoče odpisati. Kljub individualistični naravi sodobnih družb posameznikova identiteta ni nekaj povsem poljubnega. Ta identiteta je posledica procesov socializacije, katerim je podrejen in prek katerih so mu posredovane vrednote, moralne norme, mišljenjski in vedenjski vzorci skupnosti, ki je vanjo rojen. Pri tem imajo globoko zakoreninjeni elementi kulture, povezani z religijo nekega okolja in z zgodovinskim spominom neke določene nacionalne skupnosti, zelo veliko vlogo.

Ti elementi »globoko zakoreninjene« kulture so pomembna podlaga za občutenje evropske pripadnosti. To velja, kakor kaže naša raziskava, tudi za mlado populacijo, pa čeprav se moramo zaradi že omenjenih omejitev v obsegu in izbiri vzorca izogibati izrazitim posplošitvam. Pri tem je treba še posebej izpostaviti možno povezavo med pripadnostjo krščanstvu in privrženostjo evropejstvu. Očitno je, da je mogoče trdno evropsko identiteto, ki je nujna za stabilen politični razvoj Evropske unije, ustvariti le ob upoštevanju obstoječih oblik pripadnosti, predvsem religiozne in nacionalne. Ne samo da te oblike pripadnosti niso v nasprotju z njo, ampak so celo temelj zanjo. To je pomemben nauk tudi za evropske politične odločevalce oziroma za vse, ki krojijo politično in drugo prihodnost »stare celine«. Katerikoli skupni evropski projekt, ki bi zanemarjal te oblike pripadnosti ali bi jih celo skušal marginalizirati, je namreč obsojen na neuspeh.

Reference

- Appadurai, Arjun.** 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Beck, Ulrich.** 2003. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Beck, Ulrich, in Elisabeth Beck-Gernsheim.** 2002. *Individualization*. London: Thousand Oaks; Sage Publications.
- Boehnke, Klaus, in Daniel Fuss.** 2008. What Part Does Europe Play in the Identity Building of Young European Adults. *Perspectives on European Politics and Society* 9, št. 4:466–479. <https://doi.org/10.1080/15705850802416887>
- Brague, Rémi.** 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Bruter, Michael, in Sarah Harrison.** 2012. How European Do you Feel? The Psychology of European Identity. ECREP Project. The London School of Economics and Political Science, Department of Government. <http://www.lansons.com/pdfs/eu-identity-brochure.pdf> (pridobljeno 23. 4. 2014).
- Budd, Leslie, Alessandro Sancino, Michela Pagani, Ómar Kristmundsson, Borut Rončević in Michael Steiner.** 2017. Sport as a complex adaptive system for place-based leadership: comparing five European cities with different administrative and socio-cultural traditions. *Local economy* 32, št. 4:316–335. <https://doi.org/10.1177/0269094217709422>
- Buecker, Nicola.** 2006. Returning to where? Images of »Europe« and support for the process of EU integration in Poland. V: Ireneusz Pawel Karolewski in Viktoria Kaina, ur. *European Identity: Theoretical Perspectives and Empirical Insights*, 265–294. Berlin: Lit Verlag.
- Checkel, Jeffrey T., in Peter Katzenstein.** 2009. *European Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Delanty, Gerard, in Chris Rumford.** 2005. *Rethinking Europe. Social Theory and the Implications of Europeanization*. London: Routledge.
- Fric, Urška, Borut Rončević in Erika Džajić Uršič.** 2019. Role of computer software tools in industrial symbiotic networks and the examination of socio-cultural factors. *Environmental progress & sustainable energy*, 1–22 [pred objavo]. <https://doi:10.1002/ep.13364>
- Giddens, Anthony.** 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Immerfall, Stefan, Klaus Boehnke in Dirk Baier.** 2009. Identity. V: Stefan Immerfall in Göran Therborn, ur. *Handbook of European Societies: Social Transformations in the 21st Century*, 325–354. Dordrecht: Springer.
- Inglehart, Ronald.** 1990. *Cultural Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Jenkins, Richard.** 1996. *Social identity*. London: Routledge.
- Kaina, Victoria, in Ireneusz Pawel Karolewski.** 2009. EU governance and European identity. *Living Reviews in European Governance* 4, št. 2:1–41.
- Kleindienst, Petra.** 2019. Zgodovinski temelji sodobne paradigme človekovega dostojanstva. *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani* 28, št. 108–109:259–282.
- Kleindienst, Petra, in Matevž Tomšič.** 2018. Človekovo dostojanstvo kot del politične kulture v novih demokracijah: postkomunistična Slovenija. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:159–172.
- Luckmann, Thomas.** 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Mishler, William, in Detlef Pollack.** 2003. On Culture, Thick and Thin: Toward a Neo-Cultural Synthesis. V: Detlef Pollack, Jörg Jacobs, Olaf Müller in Gert Pickel, ur. *Political Culture in Post-Communist Europe*, 237–256. Aldershot: Ashgate.
- Mokre, Monika.** 2007. European Cultural Policies and European Democracy. *The Journal of Arts Management, Law, and Society* 37, št. 1:31–42. <https://doi.org/10.1177/0269094217709422>
- Pichler, Florian, Theresa Kuhn, Andreas Hadjar, Martá Fülöp in Klaus Boehnke.** 2012. Have Surveys Really Lost in Research on European Identity? A Proposal for A Systematic, Representative, and Comparative Operationalization of European Identity. Dunaj: Universität Wien. <https://univis.univie.ac.at> (pridobljeno 12. 2. 2014).
- Pye, Lucian.** 2003. Culture as Destiny. V: Detlef Pollack, Jörg Jacobs, Olaf Müller in Gert Pickel, ur. *Political Culture in Post-Communist Europe*, 3–15. Aldershot: Ashgate.
- Rek, Mateja.** 2019. Media education in Slovene preschools: a review of four studies. *CEPS journal: Center for Educational Policy Studies Journal* 9, št. 1:45–60. <https://doi.org/10.26529/cepsj.659>
- Siedentop, Larry.** 2003. *Demokracija v Evropi*. Ljubljana: Študentska založba.
- Tomšič, Matevž.** 2012. Evropske vrednote in identiteta – med enotnostjo in različnostjo. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:627–634.
- Ule, Mirjana.** 2008. *Za vedno mladi?: Socialna psihologija odrasčanja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2019) 1, 177—190

Besedilo prejeto/Received:02/2020; sprejeto/Accepted:02/2020

UDK/UDC: 27-145.2:316.334.23

DOI: 10.34291/BV2020/01/Nguyen



*Thuc Thi Nguyen, Quy Thi Thanh Truong,
Michal Valčo, Maria A. Khvatova in Andrey A. Tyazhelnikov*
**Christian Theological Views on Industrial Revolu-
tions and Related Ethical Challenges: A Western
(And a Global) Perspective**

*Krščanski teološki pogledi na industrijske revolucije
in z njimi povezane etične izzive: zahodna (in global-
na) perspektiva*

Abstract: This article focuses on the development of science and technology as manifested in the four industrial revolutions in the modern era, highlighting their ethical implications and challenges against the background of the Christian, monotheistic (metanarrative) framework. It explores the relationship between Christian theology of creation, scientific development, and Western secularization, offering critical assessments about what the global world has come to call »Industrial Revolution 4.0« (IR 4.0, as of the 2010s) and the new ethical dilemmas that IR 4.0 presents to us. While the starting point of our reflection is Western intellectual tradition, authors hope to bring a global perspective on the issue with concrete impulses for further theological/ethical reflection and education.

Key words: industrial revolutions, ethics of technology, risks of IR 4.0, theology of creation, human dignity

Povzetek: Članek se posveča razvoju znanosti in tehnologije, kakor se kaže skozi štiri industrijske revolucije moderne dobe, pri tem pa izpostavlja njihove etične implikacije in izzive v luči krščanskega oziroma monoteističnega (metanarativnega) okvira. Raziskuje razmerje med krščansko teologijo stvarjenja, znanstvenim razvojem in zahodno sekularizacijo, temu pa pridružuje kritično ovrednotenje fenomena, ki ga globalni svet imenuje »industrijska revolucija 4.0« (IR 4.0, revolucija drugega desetletja 21. stoletja), in novih etičnih dilem, ki nam jih postavlja IR 4.0. Čeprav je izhodišče našega razmišljanja zahodno intelektualno izročilo, avtorji poskušamo predložiti globalen pogled na obravnavani fenomen s konkretnimi spodbudami za nadaljnjo teološko/etično refleksijo in ozaveščanje.

Ključne besede: industrijske revolucije, tehnološka etika, tveganja IR 4.0, teologija stvarjenja, človeško dostojanstvo

1. Introduction

The systematic philosophical and religious reflection on human action and its norms has been part of the European intellectual tradition from the time of Socrates, i.e. for almost 2500 years. Today, we learn to live with new scientific and technological discoveries which add to the complexity of our ethical reflection. This process has been expedited in the past 200 years as an effect of the industrial revolutions, resulting in an increased level of secularization of the European societies. The staggering advancements in science and technology far surpass our advancements in ethical and social discourse on new challenges brought to us by the new technologies that continue to influence the way humans conceive and evaluate their immediate environments as well as the larger world.

This article focuses on the development of science and technology in the modern era and some of its ethical implications and challenges against the background of the Christian, monotheistic (metanarrative) framework. The fast-paced development of science and technology that we have witnessed in the past 200 years entails new ethical challenges that must not be overlooked. Science and technology have influenced the way humans conceive and evaluate themselves, their relationships, immediate environments as well as the larger world – »and itself [technology] has been influenced by such evaluations.« (Mitcham and Brigggle 2009, 1147) Thus, it is legitimate to closely examine the ethical (and social) implications and challenges that arise as a result of this development. We will explore the relationship between Christian theology of creation and scientific development and offer some critical ideas about what the global world has come to call ›Industrial Revolution 4.0‹ (IR 4.0, as of the 2010s) and the new ethical dilemmas that IR 4.0 presents to us. A concise survey of the history of western industrial revolutions in the next section will provide a basic historical and terminological background to the main part of the paper dealing with the promises and perils of IR 4.0. The last two parts of the paper (before the Conclusion) will wrestle with the task to find a competent ethical approach to dealing with modern technology, namely one rooted in a metanarrative framework that is open to transcendent sources of human flourishing. Our study does not have the ambition to provide a comprehensive guide to concrete ethical problems; rather, it aspires to reveal the cultural roots and complex ethical implications of technological development and to delineate certain indispensable elements/steps in the current theological-ethical discourse related to the stated challenges.

2. A survey of the history of industrial revolutions

Industrial revolutions are originally a Western phenomenon, starting in the eighteenth century, which has since spread globally, affecting everything from human self-perception to global ecosystems. The end of the eighteenth century witnessed the use of steam power to mechanize production when the power loom was introduced by Edmund Cartwright in England in 1784, a development in technology

we came to call the First Industrial Revolution (IR 1.0). The Second IR used electric power and assembly lines to enable mass production, beginning in the 1870s meat factories in Chicago and Cincinnati, USA. This mass production then became automated during the Third Industrial Revolution by employing electronics and information technology in the second half of the twentieth century, a development marked by the first programmable logic controller [PLC] engineered by Modicon, which entered industrial production in 1969 in the USA. What we have recently come to call the Fourth Industrial Revolution (or »IR 4.0« – a term coined in the 2010s) is actually »building on the Third, the digital revolution that has been occurring since the middle of the last century. It is characterized by a fusion of technologies that is blurring the lines between the physical, digital, and biological spheres.« (Schwab 2016a) IR 4.0 builds on the synergic effect of the advances in science and technology in three complementary and mutually reinforcing fields: (1) artificial intelligence and information technologies; (2) physical sciences, especially nanotechnologies and quantum mechanics; and (3) biological sciences. Connectivity, automation (or smart automation) and speed are key words of IR 4.0. As Mildred Solomon rightly points out, these advances create breathtaking synergies – now recognized as the Fourth Industrial Revolution. (Solomon 2016)

3. Promises and perils of IR 4.0

There is no doubt that IR 4.0 brings along great hopes and promises for individuals, local societies as well as the global humanity. New diseases will be cured; the quality and longevity of human life might be increased; people and smart devices will be ever more connected, and their communication will become easier and more accessible (Rouse 2019). It is especially in biotechnologies and artificial intelligence where IR 4.0 has engendered innovation at an unforeseen scale. New discoveries are now prompting us to think about what it means to be human (Globokar 2019, 611–613) and what are, or should be, the boundaries of human knowledge and capabilities.

But this development also entails great risks and we would be foolish to ignore them (Sandner 2017). As Carl Mitcham and Adam Briggie (2009, 1147) prophetically observe in their study on the interaction between ethics and technology, »in their technologically advanced forms, human material cultures have become comparable to geological forces in their abilities to reshape the environment« but also to dramatically alter human lives, our own self-perception, and relationships (Tyurikov et al. 2018). In other words, »we live in an age of transformative scientific powers, capable of changing the very nature of the human species and radically remaking the planet itself« (Solomon 2016). Thus, there is an urgent need for a serious ethical reflection of the phenomenon of industrial revolutions. Sometimes we embrace a new technology enthusiastically, almost without a question and then we get haunted by its bitter consequences or side effects. The question that appears, therefore, is: How far should we go in our development and implementation of these new technologies?

3.1 The daunting ambiguities of biotechnologies and artificial intelligence

Particularly urgent are questions connected to the biological domain and the corresponding regulations and emerging social norms. Issues of privacy are debated, as ever more information is stored and shared between governmental and non-governmental agencies and companies (Dulebová and Štefančík 2017, 51–52), making it ever-more difficult to maintain »the right balance between innovation and productivity, on the one hand, and security and privacy on the other« (Sandner 2017). What should be the rights and responsibilities of individual human agents (the providers of their personal data) and the agencies/institutions collecting this data? What responsibilities do we have toward the future generations when it comes to tinkering with the genetic codes of organic species, including humans? (World Economic Forum 2017) Should we limit our scientific and technological advancement to only curing diseases or should we embark on the road of expediting human evolution trying to create better humans? The obvious danger here is that »if we accept the latter, we risk turning parenthood into an extension of the consumer society, in which case could our children become commoditized as made-to-order objects of our desire,« as Schwab warns us (Schwab 2016b, 100). We cannot even agree on what constitutes a »better human« – better in relation to what? Economic interests of the individual, or the society? Safety interests? Better in terms of being able to experience pleasures more intensively, while pushing pain into subconsciousness? And who is to decide which of these will be better (Žalec 2019b); which of these or other criteria/results will be conducive to a deeper, long-lasting happiness and inner peace? On the one hand, it is true that while sheltering ourselves from the negative effects of emerging biotechnologies on human experience, we need to identify the positive and enriching ones. While staying open to these new forms of engagement with technology, on the other hand, it will be prudent to stay vigilant regarding its ambiguities. (Pavlíková 2018)

Similar questions arise in the domain of artificial intelligence. Few people today consider the possibility of machines thinking ahead of us or even out-thinking us. Yet, this is precisely what is happening with some highly advanced, complex algorithms. Technological giants such as Amazon, Facebook, Alibaba, or Netflix already possess algorithms with highly predictive power when it comes to consumer habits and behavior, ranging from eating to clothing, dating, job placements, movies, or music. The question that emerges, however, is not only how much trust we should place in these kinds of algorithms. Rather, the big issue is whether our habits as consumers, guided by such algorithms, become so »entrenched« in our lives and character that their predictive power will really become constrictive regarding our freedom to choose. (Ambrozy et al. 2017) »If our own behaviour in any situation becomes predictable, how much personal freedom would we have /.../ to deviate from the prediction? /.../ This also leads to a more philosophical question: How do we maintain our individuality, the source of diversity of our societies and conscious civic involvement, in the digital age?« (Schwab 2016b, 94)

These are the kind of issues that we are dealing with when it comes to implementing the latest advances in biotechnologies in the direction of human augmentation (Strahovnik 2019). The new movements of »Transhumanism« and »Post-humanism« seem to embrace this development much too eagerly (Klun 2019; Platovnjak and Svetelj 2019), trumpeting a new era of a »new human being« and a better world. Yet, issues of human subjectivity¹ as constitutive for genuine freedom (Máhrík 2018; Máhrík, Králik and Tavilla 2018) push us to reflect critically on how to preserve the kind of rational moral agent who will continue to be guided by social and environmental responsibility, and not just the most efficient algorithm. There are legitimate concerns that »the extension of our personalities (or even »our being«) by new technologies disrupts our life patterns and changes the way we perceive and experience reality.« (Do and Valčo 2018, 620)

3.2 Detrimental effects on social skills and human self-perception

It is somewhat ironic that despite increased communication capabilities and information flow, current studies show a negative trend in the development of social skills among people who use modern electronic devices for communication and entertainment. Above all, human capacity for empathy seems to be negatively affected, as is documented by recent surveys in the US. A 2010 study by the University of Michigan Institute for Social Research identified a 40% decline in empathy among college students compared with their peers 20 or 30 years earlier, with most of the decline occurring after the year 2000. (Schwab 2016b, 95) As face-to-face interaction declines due to excessive (and growing) online interaction, there is a legitimate concern that people will have difficulties to develop their listening skills, making eye contact, or reading body language accurately. This, in turn, decreases human capacity for empathy, causing human relationships to be shallow and unstable.

3.3 The continuing challenge to bridge the inequality gap

Besides this »How far should we go« challenge, there is another dimension of the problem with serious ethical implications: A secure and fair distribution of the benefits of IR 4.0. Schwab critically observes that the IR 4.0 benefit distribution has so far been far from safe and fair. Not everyone has the skills and/or can afford these new technologies. In cases of low-skill labor, for example, IR 4.0 technologies (i.e. automation and artificial intelligence etc.) threaten people's livelihoods by displacing them from the workforce.

»To date, those who have gained the most from it have been consumers able to afford and access the digital world ... Inequality represents the greatest societal concern associated with the Fourth Industrial Revolution.

¹ We refer to subjectivity here along with Sharon (2014, 241) »as an effect of power relations, not as something that stands in contrast to or outside of them. Freedom is thus not about escaping the structures of power, the technological mediations, that underlie subject constitution, but about engaging in an active relationship with them in order to modify their impact in desirable ways.« This, however, is extremely difficult to do on the personal level, let alone on the social level.

The largest beneficiaries of innovation tend to be the providers of intellectual and physical capital—the innovators, shareholders, and investors—which explains the rising gap in wealth between those dependent on capital versus labor.« (Schwab 2016a)

Therefore, the second big question that will need to be dealt with is: How do we bridge the ever-rising inequality gap?

In contrast to what was originally expected, IR 4.0 has expedited local and global inequalities. Here are some startling facts from the World Economic Forum's 2017 analysis: The world is getting richer, and less equal. In 2017, the richest 1% of the planet owned more than half of the world's household wealth, according to a report published by the bank Credit Suisse. In Switzerland, nearly 9% of the population was made up of US-dollar millionaires, according to the report, while 92% of the adults in India had a net worth of less than \$10,000. Even within developed countries, wealth inequality can be striking; in the US, the top 1% of incomes rose 31.4% between 2009 and 2012, while the bottom 99% of incomes rose just 0.4%, according to research published by a University of California, Berkeley economist in 2013. (World Economic Forum 2017; Schwab 2016b, 87) Anger and frustration over the rising inequality destabilizes not only the domestic political scenes but also the global world order. The recent election successes by right-wing extremists and populists in the UK, USA, and Europe serves as an indication of this trend.

4. Towards a viable ethical approach to technology

According to Mildred Z. Solomon, a global leader in bioethics and the President of the Hastings Center, who works closely with the World Economic Forum and who lectures on the issues of ethical challenges of the Fourth Industrial Revolution (also at Harvard University), there are four big ethical questions that will need to be addressed by our generation (Solomon, 2016):

1. *Should* the technology be developed in the first place?
2. If a technology is going to proceed, to *what ends* should it be deployed?
3. If the technology is to go forward, *how* should it proceed?
4. Once norms have been set, how will the field be *monitored* to ensure adherence?

Scientists and scholars across disciplines are not united in their attitudes and answers to these important questions. In the European tradition of modern thought (19th and 20th centuries), three main approaches or schools may be identified when dealing with the question of ethical reflection on technology. (1) The first one can be labeled as »Socio-critical Approach/School.« It has its roots in the rationalist continental (European) tradition and it encompasses thinkers from diverse philosophical traditions: Karl Marx, Robert Owen, Adam Smith, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jurgen Habermas, Max Weber, Frederick Hayek, Robert Nozick, John Dewey and others. Though these intellectuals would certainly differ on many

questions, what connects them is a common interest in reforming existing economic and political structures which they find severely lacking and oppressive. They look at technology as a tool with potential or good or evil, depending on who wields its power and benefits. Their concern is the promotion of social peace and an ideal of human freedom. (2) The second approach/school is »Historico-cultural«. This school, too, has its roots in continental rationalism but the main concern of its proponents shifts more towards the personal and existential dimension of human individuals. Thinkers associated with this school – Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Lewis Mumford, Jacques Ellul, Albert Borgmann, Leon Kass, Donna Haraway and others – prefer to focus on questions related to the meaning of life. They represent various strands of existentialism and phenomenology. (3) The third school/approach can be labeled »Analytic«. Originating in the 20th century, it is the youngest of the three. This approach has its roots in the empirical rather than rational tradition of thought and includes thinkers from the broad school of analytic philosophy, such as: Bertrand Russell, G.E. Anscombe, Ludwig Wittgenstein, Earl Winkler, Jerrold Coombs, Stephen Toulmin, Paul Durbin, Adam Briggie, Daniel Callahan, David Rothman, Robert Dahl, and others. Rather than focusing on history or the individual's existential situation, proponents of the Analytic School limit their critical scrutiny to specific, well-defined problems. They strive to achieve clarity in argumentation and conceptualization. Their main concern is thus methodology and logic, along with linguistics. The polarized discussion of the first decades of the 20th century turned into a more integrated »conversation« towards the end of the 20th century, the result of which is a philosophical convergence of the three schools. (Mitcham – Briggie 2009, 1154–1155)

4.1 The need for an »open«, »transcendent« humanism

The rich variety (in terms of one's philosophical outlook as well as worldview) among the proponents of each of the three ethical schools of thoughts reveals that the challenge goes deeper than solving concrete ethical dilemmas we might be confronted with. The challenge reaches the realm of epistemology, which is rooted in our fundamental presuppositions about reality, our metanarrative renderings of who we are and where we find ourselves – hence the question of religion and/or the place of transcendence in our modern, technologically advanced, increasingly secular world. (Žalec 2019a, 411–413)

The Western scientific community and political elites seem to have been moving away from notions of transcendence (in an ontologically strong sense) ever since the tragedies of the religious-denominational violence and the gradual emancipation of sciences in the 17th – 18th centuries. Secularization has since been celebrated as the only viable solution for a pluralist world operating on empirical and rational principles of science² and disinterested law. The gaping divide existing between what is considered sacred and secular seems to prevent any meaningful interaction, thus

² In fact, as Stegu warns us, »in its most extreme form, transhumanism presents itself as a substitute for everything that one seeks in various forms of religiosity,« (Stegu 2019, 683) exemplifying thus a form of secular religiosity.

contributing to further alienation. (Valčo 2019, 49) Moreover, Christian intellectuals point out the natural affinity between Biblical doctrine of creation (including theological anthropology) and the emergence of sciences and technology in the West. They also claim that this religious tradition provides resources for building a robust moral imaginary, i.e. an intellectual context conducive to competent and complex reflections on the current ethical-technological conundrum.³

Vietnam and Russia struggle with the same set of questions. While the Russian socio-political climate shows signs of a calculated convergence of traditional religious culture (the Eastern-Orthodox branch of Christianity) with the official policies of the state⁴ (Marakova et al. 2019; Oborsky et al. 2018), Vietnam is learning to navigate in the new environment of rapid technological development and global economics by keeping a balance between opening itself up to the world and keeping some of its traditional values and rituals intact. (Nguyen and Le 2019; Truong 2019) Due to a high level of corruption, however, the society is looking for new sources to cultivate the moral imagination of the people, including philosophical and religious sources, such as Confucianism and Christianity (Cao 2020). It is not surprising, therefore, that the recent »[m]arket reforms and newfound prosperity in Vietnam have been accompanied by ritual revival and an attention to the moral dimensions of political-economic transition« (Jellema 2006, 231), re-evaluating even the traditional transcendent/spiritual sources of human flourishing. This leads some scholars to argue, therefore, that the 150-year-long history of Christianity, along with a much longer history of Buddhism and Confucianism in Vietnam, (Nguyen et al. 2019) constitutes a fertile environment for spiritual and moral renewal that will serve as a starting point or even an ideational framework for coping with the challenges of IR 4.0 technologies.

5. Christian monotheism as a conducive environment for the development of science and technology

The advance of natural science in Western countries in the past 250 years can be traced (to a significant extent) to a positive attitude of the mainstream Judeo-Christian intellectual heritage to physical creation.⁵ The following points can be argued from a historical-theological perspective:

1) Natural sciences have found an excellent intellectual, cultural, and religious breeding ground precisely in the Judeo-Christian tradition of the Western world, which could be seen most clearly in the era of the birth of modern science (17th century). The Biblical theology of creation encourages humans to explore the cre-

³ See Section 5 below.

⁴ In a recent study on this topic, Makarova (et al. 2019, 97) argues that »the divergences in the value orientations of the two modern global civilizations trace their origins to the contradictions of the Orthodox and Protestantism. It is found that in recent decades, the universal supreme values of the Western world have been undergoing a significant transformation due to the influence of postmodern ideas, while in the Russian world the traditional values continue to prevail.«

⁵ This section builds upon Michal Valčo's previously published study focused on the ethical aspects of GMO from Christian and secular perspectives (Valčo 2011, 179–180).

ated world to be able to care for it and shape it for the benefit of people and all living things. This monotheistic doctrine of creation constitutes a positive theological affirmation of the material and physical world, which was created by God and has ever since been sustained by the same Creator.

The Biblical accounts of creation (mainly in Gn 1 and Gn 2) are placed in contrast with the religious ideas and worldviews of the surrounding nations, especially those in Mesopotamia. What we mostly see in the ancient cults and mythologies of the time is the deification of nature.⁶ Deified nature must be worshiped because, in its essence, it represents divine beings. Such mythological approach to nature means that humans are not allowed to explore it freely because such action would be blasphemous toward the indwelling deities. The freedom from fear of the deified nature; freedom from holding the creation (as a physical reality) in contempt;⁷ the freedom and mandate to explore nature and to develop the surrounding environment by guarding and taking care of nature's beauty and complexity – all of these found a fertile ground in the Judeo-Christian culture of the West.

2) The area of IR 4.0 technologies, including bio-engineering and artificial intelligence, could be a legitimate expression of human intellectual abilities and creative potential and it could be viewed as a concrete realization of God's invitation to partnership in His creative work – providing that the development and implementation of such technologies are conducted in a healthy moral context. Even though the long-term consequences of using these technologies are often ambivalent, one cannot and must not ignore their positive potential entirely.

3) In order to ›fully‹ develop the positive potential of IR 4.0 technologies, all factions involved in the debate must learn to communicate clearly and respect each other. This seems to be the only way to minimize the risks and to create a ›productive tension‹ out of the destructive strain that can be felt everywhere. This approach can help us see the new technologies in a broader perspective and their relational complexity, encourage us to ask unpleasant and inconvenient questions, answers to which we fear to hear, and set proper boundaries to these new technologies, harnessing them to the benefit of humanity which understands itself as an integral part of the biosphere (not as its antipode) with its communal implications (not as autonomous, individualistic consumers blinded by limitless pragmatism). (Žalec and Pavlíková 2019) It is neither necessary nor viable to dream about a wide consensus on all ethical issues. Scientists and religious thinkers, liberals or conservatives, we all should rather strive towards an ›informed disagreement‹ on issues where consensus cannot be reached; an informed disagreement which will be built upon a solid understanding of the motives and arguments of all parties in the debate, as well as on the mutual respect for the proponents.

⁶ The Mesopotamian myths that represent the Babylonian a Persian way of thinking, some of which date back to 1900 BC.

⁷ Such was the case of Gnosticism, Platonism, Neoplatonism, etc. – traditions of thinking that had infiltrated Christianity very early on and had left their subtle influence ever since. See: (Tavilla, Kralik and Roubalova 2019; Tavilla 2017; Binetti and Pavlikova 2019; Tavilla, Kralik and Martin 2018).

4) Wider questions of values (ethical reflection) and meaning (immanent and transcendent purposes, interconnectedness, etc.) are indispensable in the wider public discourse as well as our educational efforts concerning the ambiguities of IR 4.0. Education should thus stay critically open to secular as well as religious accounts of reality and the corresponding ethical narratives.

The ethical ambivalence of much of the recent scientific research engenders a divide between the »conservatives« and the »progressives« as to how far scientists and technological innovators should go in their basic and applied research endeavors. The answer to this question will be conditioned to some degree by the respective worldviews of the interlocutors involved. Many Christian religious thinkers tend to view some of the recent IR 4.0 technologies (e.g. genetic manipulation) as an illegitimate tampering of the human creative genius in the marvelous and »essentially (genetically) complete« work of the Creator; most of the secular scientists, on the other hand, consider their Christian counterparts as »seriously uninformed« at best, or »superstitiously conservative« at worse, with no ability or desire to contribute to the progress of human society. Their respective prejudices are often expressed in an atmosphere of suspicion and contempt for the other, thus confusing the minds of the general public. The differences in reasoning between these two camps, however, can become a creative tension that will enhance authentic search for meaning (i.e. sustainable ethical values and goals of human endeavor) and truth (including the economic and social prospects of the new discoveries) if the alienated factions learn to communicate and respect each other. Drawing from the rich resource of the doctrine of creation, Christian religious thinkers could perceive the fields of biotechnologies and artificial intelligence (among others) as legitimate expressions of human intellectual capabilities and creative potential and as specific realizations of God's invitation to partnership in His creative work within the *creatio continua*. The latter can be maintained, however, only if scientific research goes hand in hand with research of the ethical implications of such endeavors in their complexity – including the sociological, environmental, economic, medical, and other aspects. To ensure this, an open, honest, and competent public discussion of these issues is necessary. (Pavlíková and Žalec 2019)

The boundaries for what can be done in the sphere of human life and human biological processes are stricter because, as Christians believe, we are dealing with the axiom of human dignity, freedom, and intrinsic value which are anchored outside of man and even outside of nature itself! It is important to note here that the uniqueness of the human being among other living creatures on Earth does not rest in the fact that humans were created from a higher, better, or more spiritual substance (material) than anyone else. On the contrary, humans were created out of the dust of the earth (1Cor 15:47) as finite beings, limited by their biological needs and the time-space reality of this world with its concrete history. The uniqueness of humans rather rests in the fact that they, as personal beings, were created in the »image of God« (Gn 1:26-27), as free persons endowed with conscience and able to make moral decisions and, above all, as a creatures who are invited into a relationship with their Creator – able to love, trust, and seek what

is good. (Valčo 2011, 180; Pöhlmann 2002, 176–178) Besides a »structural aspect« of the *imago Dei* in humans, Christian theology distinguishes a »functional aspect« or a functional implication of the doctrine of *imago Dei*. It is precisely the functional aspect that resonates most clearly in the text from Genesis 1:26-27. Readers find it in the mandate given to man by God to »rule« that is, to take care of God's creation as a good steward; to protect it and develop it by creative work. In the very creative work of man the creation was supposed to grow in the unity with its Creator. The purpose of the human was to submit himself and the whole creation to the will of the Creator, thus fulfilling the good, creative intentions of God. Humans were to realize their freedom and autonomy (of their personhood) in a paradoxical way – by aligning their will to the will of their Creator.

6. Conclusion

Advanced technologies brought to us by IR 4.0 can take us far in many ways; but they can also take us off-course, failing to provide deep, existential fulfilment and secure sustainable development of human communities. False promises and »Promethean« visions that see humanity as a mere link in the evolutionary chain of consciousness (typical for the ideology of posthumanism) further cloud our self-perception and project unrealistic or even blasphemous goals for humankind. On the other hand, recent scientific discoveries and their technological implementations prompt humanity to pause and reflect: phenomena in the realm of quantum mechanics keep us in a humble awe before the mysteries of the very fabric of our reality, while the predicted as well as documented detrimental effects of IR 4.0 remind us of the fragility of our being in the world. What our societies must beware of above all, are covert and overt dehumanizing tendencies linked to the development and actual use of new technologies.

To counter the forces of depersonalization and dehumanization that ran rampant in the course of the past decades, Christian theology will have to reflect critically on how to articulate what it believes are established foundations for protecting human dignity. Perceived traditionally as central to theological anthropology, the concept of humans being created in God's image (*imago Dei / eikon tou Theou*) currently faces new challenges posed by the recent advances in biotechnologies and the movements of transhumanism and posthumanism which build on these technologies. While the development and implementation of IR 4.0 technologies may be conceived of as representing the innate human desire to excel, to develop one's faculties and abilities to become better adapted to face adversities of the outside environment (thus fulfilling the functional aspect *imago Dei* in humans), they can also represent potentially proud attempts to become more independent, invulnerable, and even immortal.

In facing this dangerous temptation, Christians can draw from the 2002 Vatican International Theological Commission statement entitled *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God*. The statement reminds us that

it is erroneous and dangerous to think that »man has full right of disposal over his own biological nature,« which is why »changing the genetic identity of man as a human person through the production of an infrahuman being is radically immoral.« This theological document further argues that true improvement of humans and their shared human condition can come only through a religious experience of renewal effected by God, i.e. by »realizing more fully the image of God« in us. In their reflections on what it means to be created in the image of God, Christians are prompted to emphasize the relational and participatory aspect as constitutive not only to who humans are as persons (endowed with intrinsic dignity) but also to who humans are called to be as God's creative ambassadors in his »Garden of creation.« Christians believe that such relational, participatory agapeic love is capable of creating a real and enduring community of persons, one in which the individual takes moral responsibility for himself and others, including the natural world. Human scientific endeavors that are severed from the constitutive force of love (kenotic agape) are incapable of cultivating this kind of moral responsibility because they ultimately promote the opposite of love, which is egoism. To live as bearers of *imago Dei* is to be transformed by the Love incarnate whom Christians call Christ, the embodied Logos of God, whose Spirit pulls us into participating in the fellowship of love between the Father and the Son. To live as bearers of *imago Dei* is to learn to recognize one's limitations, deficiencies and brokenness, as well as the deficiencies and brokenness of the neighbor (religious and secular) and to embrace them humbly as we receive and share the selfless love of the One who has emptied himself (therefore kenotic) for our sake freely and unreservedly, (therefore agape).

Educators are especially important in this process (Nguyen and Vo 2019), as they are the ones with the privilege of shaping the characters and the minds of the next generations. They have the opportunity to speak critically and yet hopefully about the challenges of IR 4.0, helping the students take responsibility for the future development of IR 4.0 and our world. To do this, however, educators themselves will need to develop and adopt a comprehensive view of how technology is affecting our lives and impacting our environments. Instilling proper attitudes and values will be the key. Values are the basis of personal and collective judgments about what is important in life - influenced by culture, religion, and laws. They are factors in our decision-making on social, environmental and political matters, and on the best uses of our time, money, and valuable materials. If we fail to put a proper emphasis on this in our school curricula, we may wake up into a bleak future of a dehumanized world in which »robotized« humanity will have lost its soul. (Schwab 2016a). As educators, we must help our students to stay informed and critically involved (as citizens, politicians, scientists, business innovators, educators, parents etc.) as they develop and use new technologies.⁸

⁸ The acuteness of the need for a reform in our education efforts can clearly be seen against the background of the results of an international research conducted by Microsoft and McKinsey & Company (2018), »The Class of 2030 and Life-Ready Learning: The Technology Imperative.« The survey (Microsoft, 2018)

References

- Ambrozjy, Marian, Roman Kralik and Jose Garcia Martin.** 2017. Determinism vs freedom: Some ethics-social implications. *XLinguae* 10, no. 4:48–57. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.04.05>
- Bernačiak, Juraj.** 2018. Dôstojnosť človeka, ako subjektu, pre realizáciu spravodlivosti a lásky, vo svetle vyjadrení niektorých teológov a sociológov v XX. storočí a na začiatku XXI. Storočia. *Theologos* 20, no. 1:25–51.
- Binetti, Maria, and Martina Pavlíková.** 2019. Kierkegaard on the reconciliation of conscience. *XLinguae* 12, no. 3:192–200. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.03.14>
- Cao, Thu Hang.** 2020. Corruption and the Building of a Developmental Government in Vietnam Today: Social and Philosophical-Ethical Considerations. *European Journal of Science and Theology* 16, no. 1:51–68.
- Do, Thi Kim Hoa, and Michal Valčo.** 2018. The philosophy of human rights and the 'political man': Engaging the intellectual legacy of Ho Chi Minh in a technological era. *XLinguae* 11, no. 2:608–624. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.49>
- Dulebová, Irina, and Radoslav Štefančík.** 2017. Securitization theory of the Copenhagen school from the perspective of discourse analysis and political linguistics. *XLinguae* 10, no. 2:51–62. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.02.05>
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnoškoga izpopolnjenja človeka. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:611–628. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/globokar>
- Jellema, Kate.** 2006. Making Good on Debt: The Remoralisation of Wealth in Post-Revolutionary Vietnam. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 6, no. 3:321–248. <https://doi.org/10.1080/14442210500339579>
- Klun, Branko.** 2019. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:589–600. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/klun>
- Máhrlik, Tibor.** 2018. Truth as the key metaethical category in Kierkegaard. *XLinguae* 11, no. 1:40–48. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.01.04>
- Makarova, Elena V., Nina I. Kryukova, Zhanna M. Sizova, Aleksandr V. Grinenko, Maria A. Erofeeva and Liudmila A. Bukalerova.** 2019. Divergence of supreme values of Russian world and Western civilization social and philosophical analysis. *European Journal of Science and Theology* 15, no. 3:97–107.
- Microsoft.** 2018. The Class of 2030 and Life-Ready Learning: The Technology Imperative. A Summary Report. https://education.minecraft.net/wp-content/uploads/13679_EDU_Thought_Leadership_Summary_revisions_5.10.18.pdf (Accessed December 12, 2019).
- Mitcham, Carl, and Adam Briggie.** 2019. The Interaction of Ethics and Technology in Historical Perspective. In: Anthonie Meijers, ed. *Philosophy of Technology and Engineering Sciences*, 1147–1191. Amsterdam: Elsevier. <https://doi.org/10.1016/b978-0-444-51667-1.50045-8>
- Nguyen, Hung Quang, Nikolay N. Kosarenko, Elmira R. Khairullina and Olga V. Popova.** 2019. The Relationship between the State and the Catholic Church in Postcolonial Vietnam: The Case of Christian Village of Phung Khoang. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 2:521–533. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/nguyen>
- Nguyen, Thi Tho, and Cong Su Le.** 2019. Nguyen Trai's thought on philosophical ethics and its value for the Vietnamese society today. *XLinguae* 12, no. 1:125–138. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.01.10>
- Nguyen, Thu Nghia, and Vo Ngoc Quan.** 2019. A Critical Reflection on Jean Jacques Rousseau's Conception of Education. *Theologos* 21, no. 2:166–178.
- Oborsky, Alexey Yu., Alexey A. Chistyakov, Alexey I. Prokopyev, Stanislav V. Nikol'yukin, Kirill A. Chistyakov and Larisa I. Tararina.** 2018. The national mentality in the history of philosophy. *XLinguae* 11, no. 3: 158–165.
- Pavlíková, Martina.** 2018. The power of modern technologies in the fiction of Don DeLillo. *Communications - Scientific Letters of the University of Zilina* 20, no. 1a:57–60.
- Pavlíková, Martina, and Bojan Žalec.** 2019. Boj za človekov jaz in prístnost: Kierkegaardova kritika javnosti, uveljavljenega reda, medijev in lažnega krščanstva. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 4:1015–1026. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/pavlikova>
- Platovnjak, Ivan, and Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:669–682. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/platovnjak>
- Pöhlmann, Horst Georg.** 2002. *Abriss der Dogmatik: Ein Kompendium*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Quantified Self Institute.** 2016. What is Quantified Self?. <https://qsinstitute.com/about/what-is-quantified-self/> (Accessed January 8, 2020).
- Rouse, Margaret.** 2019. Internet of Things (IoT). <https://internetofthingsagenda.techtarget.com/definition/Internet-of-Things-IoT> (Accessed January 4, 2020).

- Sandner, Philipp.** 2017. Chances and Risks of Industry 4.0. 11 July. <https://blog.normagroup.com/en/chances-and-risks-of-industry-4-0/> (Accessed January 6, 2020).
- Schwab, Klaus.** 2016a. The Fourth Industrial Revolution: what it means, how to respond. 14 January. <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means-and-how-to-respond/> (Accessed January 20, 2020).
- . 2016b. *The Fourth Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum.
- Sharon, Tamar.** 2014. *Human nature in an age of biotechnology: The case for mediated posthumanism*. Philosophy of engineering and technology 14. Dordrecht; New York: Springer Science & Business Media.
- Solomon, Mildred.** 2016. The 4 big ethical questions of the Fourth Industrial Revolution. 10 October. <https://www.weforum.org/agenda/2016/10/how-can-we-enjoy-the-benefits-of-the-fourth-industrial-revolution-while-minimizing-its-risks/> (Accessed January 25, 2020).
- Stegu, Tadej.** 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:683–692. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/stegu>
- Strahovnik, Vojko.** 2019. Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:601–610. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/strahovnik>
- Šoltés, Radovan.** 2018. Vzdelanie a výchova k sociálnemu cíteniu ako neustály zápas medzi hľadáním spravodlivosti a konfrontáciou sa s ľudskou hriechnosťou podľa sociálnej náuky Cirkvi. *Theologos* 20, no. 1:81–90.
- Taylor, Charles.** 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA; London, UK: Harvard University Press.
- Tavilla, Igor.** 2017. Despair as eternal damnation of the self: A Biblical anthropology in outline. *European Journal of Science and Theology* 13, no. 3:163–173.
- Tavilla, Igor, Roman Králík and José García Martín.** 2018. La testimonianza di Kierkegaard nel quinto centenario della Riforma. *XLinguae* 11, no. 1:354–361. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.01.30>
- Tavilla, Igor, Roman Králík and Marie Roubalová.** 2019. Abraham and the tortoise: Eleatic variations on Fear and Trembling. *XLinguae* 12, no. 4:219–228. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.04.19>
- Truong, Thi Thanh Quy.** 2019. The importance of personality in the context of human education: global experience and Vietnamese philosophical perspectives. *XLinguae* 12, no. 4:192–211. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.04.17>
- Tyurikov, Aleksandr G., Nikolay N. Kosarenko, Tatiana B. Gvozdeva, Marianna V. Voronina, Elena Ye. Grishnova and Natalya A. Solovyeva.** 2018. New social reality in the context of information and communication technologies. *XLinguae* 11, no. 3:37–75. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.03.06>
- Valčo, Michal.** 2011. GMO and Christian faith: theological and ethical aspects. In: Dana Hanešová, ed. *Biblia a etika: etické dimenzie správania; zborník z medzinárodnej teologickej vedeckej konferencie organizovanej dňa 1. marca 2011 v Banskej Bystrici*, 178–188. Banská bystrica: Pedagogická fakulta- Univerzita Mateja Bela. <https://doi.org/10.15584/di.2016.11.12>
- Valčo, Michal.** 2019. Living the faith in a secular world: Lessons from Charles Taylor. In: Robert Petkovšek and Bojan Žalec eds. *Religion as a Factor of Intercultural Dialogue*, 49–57. Vienna; Zurich: LitVerlag.
- World Economic Forum.** 2017. Ethics and Identity: Innovations are redefining what it means to be human; Fourth Industrial Revolution – Summary. <https://toplinc.weforum.org/knowledge/insight/a1Gb0000001RihBEAW/explore/dimension/a1Gb000000027vYwEAL/summary> (Accessed January 22, 2020).
- Žalec, Bojan.** 2019a. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 2:411–423. <https://doi.org/10.34291/bv2019/02/zalec>
- . 2019b. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova Kritika. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 3:629–641. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/zalec>
- Žalec, Bojan, and Martina Pavliková.** 2019. Religious tolerance and intolerance. *European Journal of Science and Theology* 15, no 5:39–48.

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 191—203

Besedilo prejeto/Received:07/2019; sprejeto/Accepted:09/2019

UDK/UDC: 17.023.33

DOI: 10.34291/BV2020/01/Kranjc



Urška Kranjc Jakša

Bioetična vprašanja v neonatologiji

Bioethical Issues in Neonatology

Povzetek: Neonatologija je področje v medicini, ki se je v zadnjem polstoletju razvilo bliskovito hitro, neonatalna intenzivna nega pa je ena od najbolj uspešnih medicinskih inovacij. Danes lahko preživijo vedno manjši in vedno bolj ranljivi dojenčki. Razvoj neonatologije je močno izboljšal preživetveno mejo prezgodaj rojenih otrok in njihovo kvaliteto življenja. Kljub uspehu pa neonatalno intenzivno enoto pogosto spremljajo etični dvomi. Etične dileme v zvezi z zdravljenjem prezgodaj rojenih otrok večinoma zadevajo zagotavljanje oziroma prekinitve zdravljenja in s tem povezano odgovornost. Toda kdo lahko o tem odloča? Članek obravnava to vprašanje v luči etike nedotakljivosti življenja in etike kvalitete življenja. Etika nedotakljivosti oziroma svetosti življenja razume vsako dejanje, ki povzroči pacientovo smrt, kot neetično. Etika kvalitete življenja pa zagovarja prekinitve zdravljenja ali pomoč pri umiranju takrat, ko pacientovo življenje ne dosega minimalnih standardov človeškega življenja. Etično odločanje v neonatologiji je zelo zapleteno, saj vključuje medicinsko osebje, starše, bolnike, pa tudi družbo na splošno; prav tako različni pogledi na zdravljenje povzročajo trenja med tistimi, ki morajo na koncu sprejeti odločitev za zelo prizadete ali umirajoče dojenčke.

Ključne besede: neonatologija, intenzivna enota, bioetika, zgodovina bioetike, etika nedotakljivosti življenja, etika kvalitete življenja, utilitarizem

Abstract: Neonatology is a field of medicine that has developed rapidly over the last half a century, and neonatal intensive care is one of the most successful medical innovations. More and more small and vulnerable babies are able to survive today. The development of neonatology has significantly improved the limit of viability of pre-term infants and improved their quality of life. Despite their success, neonatal intensive care units are often faced with ethical questions. Ethical dilemmas regarding the treatment of pre-term infants mainly concern the issue of whether to provide or withhold treatment, and responsibility for such decisions. But who can take decisions in such situations? The present paper addresses this question from the points of view of the inviolability of life and the ethics of quality of life. Under the ethics of the inviolability or sanctity

of life, an action causing the patient's death is understood to be unethical. The ethics of quality of life, on the other hand, advocates discontinuation of treatment or assistance in dying when the patient's life does not meet the minimum standards of human life. Ethical decision-making in neonatology is a very complex issue as it involves medical staff, parents, patients and society in general. Finally, differing views regarding treatment can lead to disagreement between those people who must eventually take treatment decisions for severely handicapped or dying infants.

Key words: neonatology, intensive care, bioethics, history of bioethics, ethics of inviolability of life, ethics of quality of life, utilitarianism

1. Uvod

Neonatologija je področje v medicini, ki se je v zadnjem polstoletju razvilo bliskovito hitro, neonatalna intenzivna nega pa je ena od najbolj uspešnih medicinskih inovacij. Pred njenim razvojem je večina prezgodaj rojenih otrok umrla, preživeli pa so pogosto imeli težke okvare. Danes večina prezgodaj rojenih otrok preživi brez večjih okvar (Garrett, Carter in Lantos 2017, 1). Razvoj neonatologije je močno izboljšal preživetveno mejo nedonošenčkov in njihovo kvaliteto življenja.

Kljub uspehu pa neonatalno intenzivno enoto pogosto spremljajo etični dvomi. Medicinski ukrepi so velikokrat zelo invazivni, dojenčkom povzročajo veliko bolečin (Barker in Rutter 2008, 47), poleg tega pa imajo lahko otroci, predvsem tisti, ki se rodijo izjemno prezgodaj, tudi precej zdravstvenih težav pozneje v življenju. Pokazala so se vprašanja, ali je upravičeno vedno uporabiti vsa razpoložljiva sredstva ali pa je v nekaterih primerih primernejše, da intenzivno zdravljenje nadomesti paliativna oskrba (Orzalesi 2010, 7).

Etična vprašanja, ki najpogosteje nastopijo pri zdravljenju prezgodaj rojenih otrok, pa so povezana predvsem z vprašanji zagotavljanja oziroma prekinitve zdravljenja in z odgovornostjo za te odločitve (Dupont-Thibodeau et al. 2014, 32). Odločitve o zdravljenju ponavadi sprejemajo medicinsko osebje in starši. Kaj pa, če se mnenja staršev in zdravnikov o ukrepih zdravljenja razlikujejo? Kdo je potem tisti, ki odloči? Strokovnjaki za bioetiko se v odgovorih razlikujejo. Nekateri zagovarjajo večjo vlogo zdravstvene stroke pri teh odločitvah, drugi pripisujejo več odgovornosti staršem, saj so starši tisti, ki najbolje vedo, kaj je najboljša za njihovega otroka. Dejstvo je, da enopomenskega odgovora ni in da je treba presojati vsak posamezen primer posebej.

V nadaljevanju bomo prikazali kratek zgodovinski razvoj bioetike in pomen bioetičnih vprašanj na področju intenzivne medicine. Nato se bomo posvetili etičnim vprašanjem v neonatologiji, poskušali bomo odgovoriti na dve temeljni vprašanji, ki spremljata razvoj bioetike v neonatologiji skozi celotno zgodovino: Ali je opuščanje ukrepov, ki lahko rešujejo življenja prezgodaj rojenih otrok, etično upravičljivo? Če je tako, kdo lahko o tem odloča? (Placencia in McCullough 2011, 368)

V odgovorih bomo nasproti postavili dve smeri bioetike: bioetiko nedotakljivosti življenja in bioetiko kvalitete življenja. Prva temelji na svetosti človeškega življenja, ki nam ga je podaril Bog, zato je sveto in nedotakljivo (Globokar 2004, 432), druga pa vrednoti življenje glede na njegovo kvaliteto in priznava, da obstajajo nekatera stanja človeškega življenja, ki so slabša kakor smrt (Orzalesi 2010, 7).

2. Bioetika

Razvoj tehnike je v življenje sodobnega človeka prinesel udobje, tehnika je prepredla vse pore našega delovanja in danes si življenja brez nje ne moremo več predstavljati (Globokar 2004, 424). Vendar pa so z razvojem tehnike in znanosti v 20. stoletju, predvsem pa po kopičenju atomskega orožja in po s tem povezani grožnji uničenja planeta nastali prvi resni pomisleki o zgolj pozitivni naravi tehnike (Klun 2012, 42).

Dileme pa so se pokazale tudi na področju etike, ki se je znašla pred vprašanjem, ali so tradicionalna etična načela sploh še kos znanstvenemu razvoju (Globokar 2007, 457). Ali je vse, kar nam je razvoj tehnike prinesel, tudi etično sprejemljivo? Ali odgovori klasične etike ustrezajo današnjemu času? Nekateri moralni filozofi in teologi poudarjajo, da je sedaj čas za novo etiko, to je: za etiko, ki bi lahko uravnavala razvoj in obvarovala človeštvo pred njegovim lastnim uničenjem. (458)

Znanstveno-tehnični razvoj je doživel razcvet tudi na področju medicine. Danes lahko ljudje preživijo po hudih nesrečah, po akutni srčni kapi, zaradi transplantacije organov in umetnega predihavanja. Nadzorovanje načrtovanja družine je s prenatalno diagnostiko, zunajmaternično oploditvijo, kontracepcijo in z legalizacijo splava postalo lažje, preživijo lahko tudi izjemno prezgodaj rojeni dojenčki. Zdravniki razpolagajo z zelo veliko moči, prav tako se je spremenil odnos med zdravnikom in pacientom, ki zdaj bolj temelji na dialogu, predvsem tudi zaradi več pravic pacientov glede odločanja oziroma soodločanja pri zdravljenju (Lukman 2010, 12), to pa nenazadnje privede tudi do odločitev posameznikov o življenju in smrti. Zdi se, da meja med življenjem in smrtjo še nikoli ni bila tako tanka.

Razvoj terapevtskih postopkov v medicini je s seboj prinesel različne etične dileme (Schockenhoff 2013, 337), na primer vprašanja kloniranja, evtanazije, umetnega podaljševanja življenja na aparatih ali genske manipulacije, če naštejemo le nekatere.

Bioetika ali etika življenja se je ponudila kot odgovor na kritični premislek o zahodni civilizaciji (Globokar 2004, 424) in povezala področja medicine, filozofije, teologije in prava. Bioetika je nastopila kot reakcija na izjemni tehnološki in znanstveni napredek v medicini (Turina et al. 2015, 509), njeni začetki pa segajo v drugo polovico prejšnjega stoletja. Termin bioetika je prvi uporabil ameriški onkolog Van Reassler Potter. Potter, ki se je zavedal ambivalentnosti znanstveno-tehničnega razvoja, je bioetiko opredelil kot novo disciplino, ki poskuša združevati biološka spoznanja s človeškimi vrednotami (Globokar 2004, 425). Bioetiko je razumel kot

most med znanostjo in humanistiko, med biološkimi znanostmi in etiko, ki človeštvu zagotavlja preživetje (425; Turina et al. 2015, 511). Potterjevo pojmovanje bioetike se je z ustanovitvijo dveh inštitutov – Kennedy Institut in Hasting Institut – prevesilo predvsem na področje medicine. Kennedy Institut je bioetiko pojmoval predvsem kot normativno in aplikativno etiko za razreševanje konfliktnih situacij, ki so nastajale zaradi razvoja medicinske tehnologije, Hasting Institut pa je bil usmerjen v področje medicinskih raziskav in poskusov. V devetdesetih letih prejšnjega stoletja je bioetika pridobila nazaj prvotni, širši pomen, ki ji ga je dal Potter. (Globokar 2004, 425–428)

V bioetiki sta se do danes razvili dve smeri, predvsem kot odgovor na vprašanje, do kod lahko človek posega v svoje lastno življenje in v življenje sočloveka. Enega od odgovorov daje bioetika nedotakljivosti človekovega življenja, ki pojmuje človeško življenje kot sveto in nedotakljivo, drugega pa bioetika kvalitete življenja, ki temelji na utilitaristični etiki. (429)

Peter Singer, avstralski filozof in eden pomembnih svetovnih bioetikov, je prepričan, da se je pokazala potreba po zamenjavi tradicionalne etike nedotakljivosti človekovega življenja, in to z etiko kvalitete življenja. Tradicionalna etika ne zmore več odgovarjati na vedno nove zahteve razvoja biomedicine, konflikti predvsem v mejnih primerih ostajajo nerešljivi, zato se mora tradicionalna etika svetosti življenja umakniti novi etiki kvalitete življenja. Singer je drugače skrajni predstavnik bioetike kvalitete življenja, kakor neposredno priznava tudi sam, saj pravi, da bo verjetno njegova teorija vznemirila tudi tiste, ki se nagibajo k stališčem, kakršne zagovarja, vendar je prepričan, da nova etika, ki jo predlaga, lahko odgovori na zahteve medicinsko-tehničnega razvoja. (Singer 2004, 16–17)

Na katerih temeljih je Singer zgradil novo etiko, da bo lahko ponudila rešitve problemov, ki jim tradicionalna etika svetosti življenja ni kos? Singer je predlagal, da bi pet tradicionalnih zapovedi zamenjali z novimi, ki bodo ustrezale novi etiki in dajale smernice za delovanje ob etičnih dilemah življenja in smrti. Temelje je postavil v samo definicijo osebe, ki po njegovem ne pripada vsakemu človeku. Človek nima posebnega statusa znotraj narave, je le eno od drugih živih bitij. Prepričan je, da je človek nad preostalimi bitji, da je večvreden, je zgrešeno in ustvarja diskriminacijo drugih živalskih bitij, saj so »nekateri živali bližje normalnim ljudem kakor nekateri hudo prizadeti pripadniki naše vrste« (Singer 2004, 240), večvrednost človeka pa je posledica krščanske miselnosti. Singer zavrne specizem, vendar pravi, da zavrnitev specizma ne pomeni hkrati izenačenja vseh živih bitij po vrednosti. To bi namreč pomenilo, »da bi bilo enako nepravilno izpuliti zelje in ustreliti prvo osebo, ki pozvoni na naš zvonec« (239). Če vrsta ni legitimni razlog za sprejemanje vrednostnih odločitev, katera pa so potem merila, ki nam to omogočajo? Singer razlikuje med osebo in neosebo, pri tem pa po njegovem mnenju ni samoumevno, da imajo ljudje pravico, biti osebe. Niso vsi predstavniki vrste *homo sapiens* tudi že osebe, prav tako niso vse osebe pripadniki vrste *homo sapiens*. Samo oseba pa je tista, ki ima pravico do življenja (242). Status osebe si pridobi, kdor ustreza točno določenim merilom: ima sposobnost čutenja in načrtovanja prihodnosti, razumnost in samozavedanje (225; 233). Tistim bitjem, ki teh

sposobnosti nimajo, ne moremo podeliti pravice osebe; v to skupino sodijo potemtakem tudi novorojenčki, hudo prizadeti ljudje in tisti, ki so v trajnem vegetativnem stanju, ali tisti, ki so v zadnjem stadiju bolezni. Lahko pa jo podelimo nekaterim višje razvitim živalim.

Singer svoja skrajna stališča predstavi v nekaterih etičnih dilemah: v upravičenosti evtanazije močno prizadetih novorojenih otrok in v dopustitvi pravice, da o tem avtonomno odločajo starši v približno tridesetih dneh po rojstvu. Priznava, da je ta rok izbral arbitrarno, ker je bilo pač treba določiti neko mejo, vendar tudi pravi, da se starši v tem obdobju še ne navežejo tesno na otroka (255). Tisti starši, ki se za to odločijo, dajo priložnost novemu življenju, novemu bitju: lahko se bo rodilo v prihodnosti in imelo bolj kvalitetno življenje. Novorojenci so nadomestljivi, tako kakor so nadomestljive živali brez samozavedanja. Starši se lahko zato, da bi imel neki drug otrok, ki bi se rodil v prihodnosti, boljše življenje, odločijo za usmrnitev prizadetega otroka. Singer to stališče enači s splavom po ugotovljeni nepravilnosti na podlagi prenatalne diagnostike. Sprašuje se, kako se lahko splav, ki je po ugotovljeni nepravilnosti ploda legalen, celo zaželen, razlikuje od detomora. Po njegovem razlike ni, saj rojstvo po njegovem ne pomeni nobene pomembne moralne ločnice, priznava pa, da se je ženski verjetno lažje odločiti za splav kakor pa otroka donositi, roditi in se nato odločiti za detomor. Meni, da bi morala biti odločitev o tem v rokah teh žensk. (Singer 2008, 179–183) Nevarnost Singerjeve etike je, da postane človeško življenje relativno, odvisno od volje posameznika.

Za drugo smer v bioetiki je človeško življenje nedotakljivo in sveto. Vsi ljudje so enakopravni, tu ne govorimo o delitvi na tiste, ki so boljši, močnejši, koristnejši, pametnejši ipd. Življenje je človek dobil v dar, zato mora sprejeti odgovornost za svoje življenje in za življenje drugih. Sam ne vlada nad življenjem, prav tako ni gospodar življenja drugih. (Globokar 2004, 431–432)

Dostojanstvo pripada vsakemu človeku, ne glede na njegov status. Dostojanstvo človeka, ki je zaščiten v demokratičnih pravnih ureditvah in tudi pravno iztožljivo, se lahko izrazi le z minimalistično definicijo. Ta definicija pa ne zajema vseh možnosti, v katerih je človek lahko izpopolnjen na različnih področjih življenja, ampak pokriva vzajemni življenjski prostor, ki ljudem omogoča, da se medsebojno spoštujejo kot svobodna racionalna bitja. Trdno jedro človekovega dostojanstva je usmerjeno v to, kar človeka dela človeka, v njegovo zmožnost za svobodno delovanje in v odgovornost za samoodgovorno avtonomijo. (Schockenhoff 2013, 213–214)

Živo bitje se od preostalega razlikuje po tem, da je umrljivo. Smrt je notranji moment življenja, je njegova zunanja meja, ki daje pomen posameznim dogodkom v toku življenja. Ljudje se smrti zavedamo – to je značilno za človeka, saj je zavedanje umrljivosti tisto, kar nas naredi človeka. »Vedenje za lastno umrljivost človeka prisili, da vzame nase tveganje zavestnega vodenja življenja, medtem ko skušnjava, da smrt in njene znanilce izrine iz življenja, le-to naredi za neresno igro z iluzornimi možnostmi.« (37)

Bioetiko nedotakljivosti življenja zagovarja tudi krščanski pogled na življenje. Življenje je božji dar, ki ga mora človek varovati in spoštovati. Bog je ustvaril člo-

veka po svoji podobi in samo Bog je gospodar življenja. Človek si nikoli ne sme lastiti pravice, da bi uničil nedolžno človeško življenje. (Globokar 2004, 432) Življenje je značilno za vsakega človeka in je sveto od spočetja pa do naravne smrti. Zato po mnenju Cerkve terapevtski posegi, ki nimajo za cilj le zdravljenja ali ogrožajo človeško življenje, niso utemeljeni. Tiste raziskave in posegi, ki se uporabljajo za drugačne namene, nastopajo proti načelu dostojanstva človeške osebe (Štupnikar 2004, 562–563).

3. Meje intenzivne medicine

Danes si medicine brez intenzivne terapije ne moremo več predstavljati. Zaradi izrednega napredka v intenzivni medicini se je močno povečala možnost zdravljenja in tudi preživetje poškodovanih in kritično bolnih (Grosek, Grošelj in Oražem 2015, 11). Pacienti, ki so napoteni v enoto za intenzivno medicino, so na meji preživetja, ob intenzivni terapiji pa lahko danes preživijo tudi tisti, ki prej niso imeli nobenih možnosti. Zdravniki se vsak dan soočajo z odločitvami, ki se pogosto dotikajo vprašanja življenja in smrti. Prav to področje sodev tako imenovano sivo cono (Schockenhoff 2013, 338), ki zahteva etični premislek. To so vprašanja, do kdaj še ima intenzivno zdravljenje namen ozdravljenja oziroma kdaj izgubi ta smisel. Medicinska etika lahko v teh primerih pride zdravniku naproti, saj bolje razume tako meje kakor smisel njegovega medicinskega ravnanja (338). Zdravnik se mora zavedati edinstvenosti in neponovljivosti situacije vsakega posameznega pacienta in se vsak dan spraševati, ali intenzivna terapija še opravlja svoj namen, ali bolniku zdravljenje koristi in ga je treba nadaljevati ali pa je to samo odlaganje naravnega poteka bolezni, ki se bo končalo s smrtjo. Skratka, to je vprašanje, ali so zdravnikova dejanja na intenzivni enoti strokovno in etično ustrezna in usmerjena v dobro pacienta. (Grosek, Grošelj in Oražem 2015, 9–12)

Vprašanja glede zdravljenja na intenzivni enoti ne zadevajo samo odločitev zdravstvene stroke in zadevnega zdravnika, temveč tudi odgovornost pacienta. Dileme intenzivne terapije se tako dotikajo samega jedra odnosa zdravnik – pacient in zajemajo tako vidik odgovornega zdravnika na eni strani kakor vidik interesov pacienta in njegovih bližnjih na drugi strani (Schockenhoff 2013, 338).

Medicinska etika torej obravnava problem odnosa med zdravnikovo odgovornostjo in medicinsko strokovno kompetenco na eni strani in pacientovo svobodno avtonomijo na drugi strani. Pacient mora biti seznanjen z morebitnimi tveganji posega in z možno telesno prizadetostjo po posegu, kajti le sam zase lahko presodi o posledicah za svoje življenje. Zdravnik sam zelo težko presoja, kakšne telesne omejitve so za posameznega pacienta še smiselne. Ocena kakovosti življenja je subjektivne narave, zato mora zdravnik poskušati razumeti posameznikove osebne življenjske okoliščine in njegove odločitve tudi odgovorno spremljati. (338) Obveščenos in sodelovanje pacienta pri odločitvi za način zdravljenja sta zato nujna, da se načelo pacientove avtonomije sploh lahko uveljavi. Njegova avtonomija pa ni absolutna, saj mora imeti vsak zdravstveni ukrep medicinsko indikacijo (Grosek, Grošelj in Oražem 2015, 24).

Kaj narediti, ko neki medicinski postopek ni več v dobro pacienta? Kje se moralna obveznost za ohranitev življenja konča? Moralna obveznost za ohranitev svojega lastnega življenja ne more biti absolutna, saj v nekaterih primerih z vsemi dosegljivimi medicinskimi postopki ne moremo več doseči izboljšanja zdravljenja in pacientu zagotoviti nadaljnjega kvalitetnega življenja oziroma so ti postopki povezani z nevzdržnimi obremenitvami pacienta. V katoliški moralni teologiji se je uveljavilo razlikovanje med rednimi in izrednimi sredstvi, da bi omejili moralno zapovedana sredstva o ohranitvi življenja, ko ni več zanesljivosti, da bodo redna medicinska sredstva zagotovila ohranitev življenja, izredna sredstva pa bi bila povezana z izjemnimi obremenitvami pacienta. V teh primerih uporaba izrednih sredstev ni več obvezna. Razlikovanje med rednimi in izrednimi sredstvi je danes zamenjalo razlikovanje med sorazmernimi in nesorazmernimi sredstvi; to je terminološko primernejše glede na tehnični razvoj intenzivne medicine. Zdaj je podarek na razmerju med terapevtskim ciljem in zdravniškimi ukrepi za doseg tega cilja. Ko neki ukrep svojega prvotnega cilja ne dosega več ali ga celo ovira, ni več moralne obveze, da pri tem ukrepu še vztrajamo. (Schockenhoff 2013, 340–343) Povedano drugače: tudi tako imenovana redna sredstva so lahko v nekem trenutku nesorazmerna z doseganjem prvotnih ciljev.

Izjemni razvoj na področju intenzivne medicine torej zahteva prevrednotenje tradicionalnega vodila zdravniškega poslanstva. Zdravnik zdaj zmore z uporabo medicinskih ukrepov podaljševati življenje na račun težkih stranskih učinkov, ki lahko pacienta obremenijo v zadnjih urah njegovega življenja, ne morejo pa mu več zagotoviti možnosti za osebno izpolnitev življenja. Maksima delovanja v dobro pacienta v tem primeru ni več izpolnjena. Pri osebni izpolnitvi življenja govorimo o ravnovesju med biološkim življenjem in subjektivnim doživljanjem zdravstvenega stanja, to pa pomeni, da mora zdravnik v presojo o nadaljevanju ali prekinitvi zdravljenja vključiti tudi subjektivno komponento doživljanja posameznega pacienta. S tem se v vrednotenje vključijo merila za kakovost življenja, pri tem pa ni pomembno samo ovrednotenje življenja samega, temveč tudi uspeh medicinskih ukrepov glede na prvotni cilj zdravljenja. Če tega cilja ne moremo več doseči, nadaljevanje zdravljenja ne dosega več svojega cilja, ki je v zadnji instanci zagotovitev možnosti za osebno izpolnitev življenja. Svoje poslanstvo nato usmerimo v ublažitev trpljenja in obvladovanje bolečin, ki bolniku lajšajo zadnje trenutke njegovega življenja. (344–345)

4. Etične dileme v neonatologiji

Kakor je bilo rečeno že v uvodu, se je neonatologija razvila bliskovito hitro, tako hitro, da ji ni uspelo odgovoriti na nove etične dileme in pravočasno razviti etičnih standardov (Purdy 2006, 33). Ob uspehu zmanjšanja umrljivosti najbolj ranljivih prezgodaj rojenih otrok in zaradi znižanja meje preživetja pa so se pokazale etične dileme in vprašanja glede morebitnih negativnih učinkov medicinskih ukrepov, ki bi jih ti ukrepi lahko imeli na poznejše življenje nedonošenčkov (Guimarães et al. 2012, 984). Večina prezgodaj rojenih otrok preživi brez težav, nekateri pa imajo

posledice v obliki nevrozvojnih problemov, kroničnih pljučnih boleznih, slabovidnosti, bolj so tudi dovzetni za virusne in bakterijske okužbe. Zaradi teh izidov so nekateri sklenili, da neonatalna intenzivna terapija ni zgodba o uspehu, ampak dokaz, kam nas lahko privede nenadzorovan razvoj moderne medicine. Ob vseh teh pomislekih se je zaupanje v neonatalno intenzivno terapijo zmanjšalo, tako da so začeli nekateri starši celo zavračati terapijo po rojstvu izjemno nedonošenih otrok (J. D. Lantos in Meadow 2006, 4).

Danes razvoj tehnike v medicini omogoča, da rešujemo vedno manjše in bolj bolne dojenčke; to vzbuja etične dileme predvsem glede oskrbe prezgodaj rojenih otrok in glede odločitev o koncu življenja (Purdy 2006, 33–34). Ali začeti ukrepe za ohranjanje življenja? Ali opustiti ukrepe za ohranjanje življenja, če se stvari neugodno razpletejo? Kdo je tisti, ki lahko o tem odloča? Ta vprašanja se dotikajo področij neutemeljenega zdravljenja, kvalitete življenja in otrokovega najboljšega interesa. Odločitve so zelo kompleksne, saj vključujejo vrednote, osebne izkušnje, splošni pogled na svet in religiozna prepričanja (Dupont-Thibodeau et al. 2014, 32).

Odločitve se najpogosteje sprejmejo na podlagi smernic, ki jih ima posamezna bolnišnica, v grobem pa so prezgodaj rojeni otroci razdeljeni v tri kategorije: v prvi so prezgodaj rojeni otroci, pri katerih je zdravljenje koristno in upravičeno, v drugi so tisti, pri katerih je zdravljenje neutemeljeno, in v tretji tisti, ki so nekje vmes med obema prejšnjima skupinama. Dojenčki iz prve skupine so deležni ukrepov za ohranjanje življenja, dojenčkom iz druge skupine zagotovijo oskrbo za lajšanje trpljenja, odločitve o zdravljenju dojenčkov iz tretje skupine, ki so v tako imenovani sivi coni, pa ponavadi sprejmejo starši ob posvetovanju z medicinskim osebjem (32). Meje, ki jih upoštevajo smernice, se velikokrat opirajo na gestacijsko starost prezgodaj rojenega otroka, vendar nekateri strokovnjaki opozarjajo, da upoštevanje samo gestacijske starosti ni dovolj, saj sta preživetje in dolgoročni izid odvisna tudi od več drugih faktorjev (npr. teža ob rojstvu, spol, izpostavljenost kortikosteroidom v prenatalnem obdobju ali pripravljenost porodničarja, da aktivno posreduje), ki jih je treba upoštevati, ko se sprejema odločitev za posameznega dojenčka (Dupont-Thibodeau et al. 2014, 32; Orzalesi 2010, 8).

V praksi je splošno sprejeto, da sta opustitev zdravljenja (*withholding treatment*) in odtegnitev zdravljenja (*withdrawing treatment*) pri umirajočih pacientih moralno ekvivalentni (Singh, Lantos, in Meadow 2004, 1620; Orzalesi 2010, 8). Pri prvi je bistvena odločitev, da se bolniku ne uvede dodatno zdravljenje, pri drugi pa govorimo o ukinitvi zdravljenja, ki ga bolnik že prejema in za katero je mogoče presoditi, da zgolj podaljšuje proces umiranja, zato ni v bolnikovo korist in je neutemeljeno (Grosek, Grošelj in Oražem 2015, 16–17). Vendar raziskave kažejo, da ima odtegnitev zdravljenja za medicinsko osebje, pa tudi za starše drugačno čustveno in psihološko težo (Orzalesi 2010, 8). Raziskave prav tako potrjujejo, da je medicinskemu osebju na neonatološkem oddelku težje dojenčku odtegniti hranjenje in hidracijo kakor pa prekiniti umetno predihavanje (Lantos 2014, 41).

Odločitve v mejnih primerih temeljijo na raznih načelih. Eno od načel je tudi načelo najboljšega interesa dojenčka. To načelo si prizadeva za ravnovesje med

koristjo in bremenom nekega določenega medicinskega ukrepa (Pinter 2008, 432). Določitev takšnega ravnovesja je pogosto problematična. Čeprav se to načelo največ uporablja, je težko najti nedvoumno definicijo, kaj je najboljši interes dojenčka. Neonatologi se navadno sklicujejo na štiri temeljna načela, ki se uporabljajo v bioetiki: načelo spoštovanja avtonomije, načelo neškodljivosti, načelo dobrotelčnosti oziroma koristnosti in načelo pravičnosti (Daboval T. in Shidler S. 2014, 302). Po načelu najboljšega interesa moramo pri vsaki medicinski odločitvi storiti to, kar je najboljše za otroka, ne glede na morebitne druge interese (Lantos 2017, 4). Pri tem se dostikrat spregleda dejstvo, da tako neonatologi kakor starši sledijo različnim vrednotam, imajo različne osebne izkušnje in različno razumevanje zdravstvenih podatkov, ki oblikujejo njihovo lastno moralno presojo, kaj je najboljše za njihovega otroka (Daboval T. in Shidler S. 2014, 302). Eno od načel, ki se prav tako uporablja pri sprejemanju odločitev o posegih, je tudi načelo kakovosti življenja. Zagovorniki tega načela poudarjajo, da obstajajo nekatera stanja, težka prizadetost in invalidnost na primer, ki so hujša od smrti. Zdravstveni delavci invalidnost oziroma prizadetost pogosto ocenjujejo strože kakor starši teh otrok, vendar raziskave kažejo, da večina staršev prezgodaj rojenih otrok ocenjuje življenje svojih otrok kljub prizadetosti kot dobro (Dupont-Thibodeau et al. 2014, 34). Sprejeti odločitev izključno na podlagi upoštevanja raznih načel, izolirano od vrednostnih in religioznih prepričanj ter osebnih izkušenj posameznih staršev in posameznih neonatologov, je lahko precej neživljenjsko. Načela so nujna, vendar so verjetno bolj v pomoč pri določanju mejnih primerov kakor pri njihovem reševanju (Lantos 2017, 5).

5. Ali je opuščanje ukrepov, ki lahko rešujejo življenja prezgodaj rojenih otrok, etično upravičljivo? Če je tako, kdo lahko o tem odloča?

Na koncu se bomo posvetili še dvema vprašanjem, ki se v bioetiki v neonatologiji porajajo skozi celotno zgodovino. Etika svetosti življenja razume vsako dejanje, ki povzroči pacientovo smrt, kot neetično, etika kvalitete življenja pa zagovarja prekinitev zdravljenja ali pomoč pri umiranju takrat, ko pacientovo življenje ne dosega minimalnih standardov človeškega življenja. Različni pogledi na ta vprašanja pa lahko povzročijo trenja med tistimi, ki morajo na koncu sprejeti odločitve o poteku zdravljenja za druge, to je: za tiste, ki sami teh odločitev ne morejo sprejeti (Orzalesi 2010, 7).

Kakor smo že omenili, novorojenček po Singerju še nima pravice osebe in pometakem mu pravico do življenja lahko odvzamemo. Singer celo izenači status nedonošenega otroka s statusom zarodka, ki ga lahko tudi splaviš. Pravi, da pri izjemno nedonošenih otrocih velikokrat lahko govorimo o nižji razvojni stopnji kakor pri zarodkih, ki jih odstranijo z umetno prekinitvijo nosečnosti. (Singer 2004, 105–107) Zato po njegovem ni podlage, na kateri bi lahko trdili, da imajo izjemno nedonošeni otroci več pravice do življenja samo zato, ker so se rodili.

Rojstvo resda pomeni neko mejo, vendar novorojenček nima pravice do življenja v primerjavi z zarodkom samo zato, ker je se rodil. Rojstvo spremeni status novorojenca in pri tem govorimo samo o razliki v stopnji. Statusa osebe in zaščite življenja, kakor sta definirana v njegovih novih zapovedih, pa novorojenček s tem ne doseže. (248)

Glede na Singerjevo mnenje lahko torej sklenemo, da je etično, omejiti ukrepe, ki bi reševali življenja prezgodaj rojenih otrok. Odgovore lahko najdemo kar v njegovih novih zapovedih, ki jih je predlagal. Odločitev o prenehanju vzdrževanja telesnih funkcij je etično upravičena, saj nimajo vsi zmožnosti zavedanja (Singer 2004, 243) oziroma nimajo vsa človeška življenja enake vrednosti. Potemtakem je etično upravičljivo, da ne uporabimo medicinskih postopkov pri prezgodaj rojenih otrocih, pri katerih lahko ob rojstvu sklepamo, da bodo imeli težje poškodbe in kot posledico tega slabšo kvaliteto življenja. Po Singerju namreč novorojenci niso osebe, saj še nimajo sposobnosti samozavedanja, prav tako ne morejo dojemati svoje eksistence v času in se ne morejo bati svoje smrti, zato nimajo neodtujljive pravice do življenja.

Kdo pa po Singerju lahko odloča o opustitvi oziroma odtegnitvi zdravljenja prezgodaj rojenega otroka? V prvi vrsti morajo o tem odločati starši in tudi prevzeti odgovornost za svojo odločitev. Starši so tisti, ki bodo skrbeli za otroka, mu zagotovili ljubezen in mu tako način omogočili bolj kvalitetno življenje, kakor bi ga imel, če bi živel v kaki ustanovi. Starši morajo dobro razmisliti, saj ima skrb za hudo prizadetega novorojenca vpliv tudi nanje in na preostale otroke, če jih imajo, in le oni so tisti, ki lahko odločijo o prihodnosti svoje družine (Singer 2004, 249). Po Singerju ima vsaka oseba pravico do življenja in vsaka oseba lahko izbere, ali jo bo uveljavila ali ne (256). Novorojenčki pa še niso osebe, prav tako sami še ne morejo razumeti izbire med življenjem in smrtjo, zato namesto njih lahko odločajo starši.

Singer pravi, da ni razlike med zdravimi in prizadetimi novorojenci; nobeden nima večje pravice do življenja. Razlika med njimi je v odnosu, ki ga imajo do njih starši. Pričakovanje otroka je za starše po pravilu nekaj lepega, otroka si želijo in se začnejo z njim povezovati še pred rojstvom. Ko pa se rodi prizadet otrok, lahko to v nekaterih primerih v starših vzbudi obžalovanje, da se je takšen otrok sploh rodil. Vpliv, ki ga ima lahko takšen otrok na starše, je po njegovem mnenju za starše upravičen razlog za njegovo usmrtitev. Drugače je, če si starši takšnega otroka želijo in se tudi odločijo, da bodo zanj skrbeli. Tedaj usmrtitev ne bi bila upravičena. (2008, 174–176)

Singer enači dopustitev, da umrejo tisti, ki ne morejo sami razumeti izbire med življenjem in smrtjo, z nehoteno evtanazijo. Pri dopustitvi smrti pa pravzaprav govorimo o pasivni evtanaziji, ki je za Singerja v nekaterih primerih ustrezno in humano dejanje. Ker pa Singer med dopustitvijo smrti in ubojem ne vidi nikakršne *intrinzične* moralne razlike, bi morala prav tako za ustrezno in humano veljati tudi aktivna evtanazija (200). Singer svoje skrajno stališče trdno zagovarja in je prepričan, da je aktivna evtanazija celo bolj ustrezna kakor pasivna, saj ima pasivna evtanazija za posledico dolgotrajno umiranje. »Ker smo se odločili za smrt, bi morali zagotoviti, da do nje pride na najboljši možen način.« (204) Njegova skrajna

stališča so naletela na precejšnjo kritiko, ki je imela za posledico celo to, da mu je notranji minister Nemčije prepovedal vstop v državo, kjer naj bi imel predavanje. Singer temu v svoji *Praktični etiki* nameni kar nekaj strani in sklene, da, žal, nemško govoreči prostor zaradi grozot nacističnega režima še dolgo ne bo zmozel razumne razprave o temah, povezanih z evtanazijo.

Kako pa bi na ti dve vprašanji odgovoril bioetik nedotakljivosti oziroma svetosti človeškega življenja? Med opustitvijo zdravljenja in usmrtitvijo na zahtevo obstajata v zdravnikovem ravnanju različni kavzalni učinek in različni namen. Z enačenjem obeh zdravnikovih dejanj spregledamo, da sta to različni dejanji, ki ju moramo tudi različno moralno vrednotiti. Zdravnik nikoli ne želi, da pacient umre, ampak mu želi pomagati. Za opustitev zdravljenja se odloči takrat, ko spozna, da z medicinskimi ukrepi, ki so na voljo, prvotnega cilja zdravljenja ne more več doseči, ali pa ob spoznanju, da ukrepi za podaljšanje življenja izjemno obremenijo pacienta in samo zavračajo umiranje. Nikakor pa ni njegov namen, povzročiti pacientovo smrt. Prav tako se ne odloča glede na kriterij kvalitete življenja. Za opustitev zdravljenja se ne odloči zato, ker bi menil, da je kvaliteta pacientovega življenja tako slaba, da bi bilo bolje, ko ga ne bi bilo. Najprej preveri ustreznost medicinskih ukrepov, ki jih ima na voljo, da bi dosegel cilj zdravljenja. Če pa ugotovi, da ti ukrepi ne morejo več doseči cilja zdravljenja in morda pacientu celo povzročajo dodatno trpljenje, zanj niso več sorazmerni in jih lahko opusti. Svoje medicinsko znanje potem usmeri v paliativno oskrbo. Pri usmrtitvi na zahtevo pa je zdravnikov namen usmerjen v povzročitev pacientove smrti. Smrt izbere kot manjše zlo in pacienta s tem dejanjem zavaruje pred nadaljnjim trpljenjem.

Če se zdravnik odloči za prenehanje nadaljnjega zdravljenja, govorimo o drugačnem kavzalnem učinku kakor pri usmrtitvi na zahtevo. Zdravnik s prenehanjem zdravljenja omogoči razvoj bolezni, ki na koncu vodi v smrt. Pacient umre zaradi svoje bolezni in ne zaradi zdravnikovega ravnanja oziroma zaradi njegovega prenehanja zdravljenja. (Schockenhoff 2013, 479–480)

Schockenhoff poudari, da je med dejanjem opustitve zdravljenja in usmrtitvijo na zahtevo razlika tudi v spoštovanju človekovega dostojanstva pri umirajočem. Zagovorniki usmrtitve na zahtevo poudarjajo, da z usmrtitvijo upoštevajo željo umirajočega in s tem spoštujejo njegovo odločitev o sebi. (480–481) Singer tako pravi: načelo spoštovanja avtonomije narekuje, »da razumnim akterjem dovolimo živeti življenje v skladu z njihovimi avtonomnimi odločitvami. /... / Če se razumni akterji avtonomno odločijo, da bi radi umrli, spoštovanje avtonomije od nas zahteva, da jim pomagamo storiti, kar želijo.« (Singer 2008, 187) Razlaga avtonomije, ki jo uveljavljajo zagovorniki usmrtitve na zahtevo, je, tako Schockenhoff, nezadostna, saj ne upošteva temeljnega pomena avtonomije: značilna je za osebo in je kot takšne tudi ni mogoče izgubiti. Zagovorniki upoštevajo le eno stran človeške avtonomije: dejansko izražanje avtonomije v obliki pacientove želje po smrti. Dve strani človeške avtonomije kažeta na moralno pomembno razliko med avtonomijo kot temeljno lastnostjo osebe in avtonomijo kot dejanskim izražanjem osebe v nekem konkretnem samoodločanju (Schockenhoff 2013, 481). Prezgodaj rojeni otroci ne morejo odločati o sebi, zato je pomembno, da pri sprejemanju odločitev

tesno sodelujejo tako medicinsko osebje kakor starši in pri odločitvah poleg zdravstvenega stanja spoštujejo tudi vrednote, prepričanja in izkušnje posameznikov.

Življenje je sveto in neodtujljivo. Nikakršne razlike ni med prezgodaj rojenimi otroki, starejšimi otroki, odraslimi in starostniki. Pri otrocih, ki se rodijo na meji preživetja, se medicinsko osebje ob posvetovanjem s starši pogosto odloči, da ukrepov zdravljenja niti ne bo začelo. Pri prezgodaj rojenih otrocih se odločitve velikokrat sprejemajo že v porodni sobi. Opuščanje ukrepov, ki lahko rešujejo življenja prezgodaj rojenih otrok, je etično upravičljivo, ko zdravnik ugotovi, da s sredstvi, ki jih ima na voljo, ne more doseči izboljšanja stanja, ko torej ugotovi: rojeni otrok je tako zelo na meji preživetja, da tudi z uporabo medicinskih ukrepov, ki jih ima na voljo, ne bo mogel preživeti. Smrti dojenčka ne povzroči zdravnik, ampak je izjemna nedonošenost tisti razlog, zaradi katerega dojenček ne more preživeti. V takšnih primerih je dolžen poskrbeti, da mu olajša zadnje trenutke življenja z omiljanjem bolečin in njemu ter njegovim staršem zagotovi spoštovanje in dostojanstvo v njihovih najzahtevnejših trenutkih.

6. Sklep

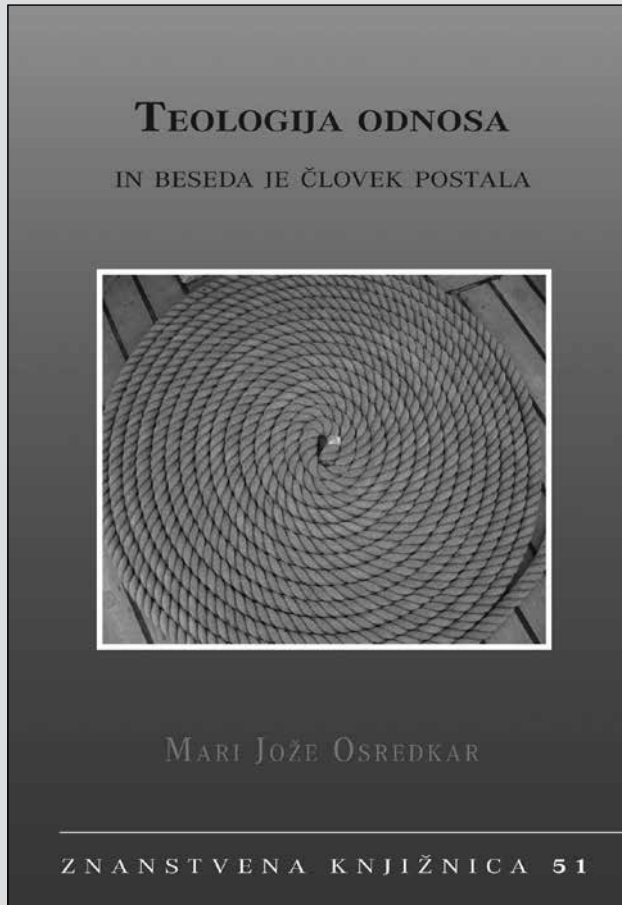
Neonatologija se razvija bliskovito hitro. Znanstvena odkritja in razvoj tehnike omogočajo, da lahko preživijo vse manjši in vse bolj ranljivi dojenčki. Z napredkom v medicini pa so se pokazala tudi nova etična vprašanja, saj ima omogočanje preživetja v ekstremnih primerih lahko tudi zdravstvene posledice v prihodnosti. Etično odločanje v neonatologiji je postalo zelo zapleteno: vključuje medicinsko osebje, starše in bolnike, pa tudi družbo na splošno (Guimarães et al. 2012, 984). Z nadaljnjim družbenim in tehnološkim razvojem bo postalo le še bolj zapleteno, zato bo treba sodelovati še tesneje.

Odločitve o prekinitvi življenja nikoli niso lahke, če pa govorimo o otroku, pri katerem moramo sprejeti takšno odločitev že na začetku njegovega življenja, je to še posebno težko. Največje breme nosijo starši, ki se jim v nekaj trenutkih razblinijo vsa pričakovanja o starševstvu in zdravem otroku, v težkih situacijah pa se znajde tudi medicinsko osebje. Pri sprejemanju odločitev lahko pomagajo smernice, ki temeljijo na nekaterih načelih, vendar tudi te smernice ne morejo vedno zadostno odgovoriti na vse dileme, ki se pokažejo ob takšnih odločitvah. Kako zelo je to težko, opišeta Lantos in Meadow v svoji knjigi:

»Osredotočenost na posamezne odločitve za posamezne otroke, ne pa na splošna vprašanja o fascinantnih filozofskih, pravnih ali finančnih načelih, ki bi morala usmerjati odločitve, spremeni moralno osredotočenost odločitve. Eno je razviti filozofsko utemeljitev, praktične smernice, pravni okvir ali dodelano analizo stroškovne učinkovitosti. Povsem drugače pa je gledati majhnega otroka, ki se trudi, da bi zadihal, in se poskušati odločiti, ali bo določeno zdravljenje bolj koristno kot škodljivo, ter poskušati razumeti, kaj lahko pomeni za otroka in družino ali kaj nam lahko pove o nas, da damo eni izbiri prednost pred drugo.« (7)

Reference

- Barker, D. P., in N. Rutter.** 2008. Exposure to invasive procedures in neonatal intensive care unit admissions. *Archives of Disease in Childhood - Fetal and Neonatal Edition* 72, št. 1:47–48.
- Daboval, Thierry, in Sarah Shidler.** 2014. Ethical framework for shared decision making in the neonatal intensive care unit: Communicative ethics. *Paediatrics and Child Health (Canada)* 19, št. 6:302–304.
- Dupont-Thibodeau, Amélie, Keith J. Barrington, Barbara Farlow in Annie Janvier.** 2014. End-of-life decisions for extremely low-gestational-age infants: Why simple rules for complicated decisions should be avoided. *Seminars in Perinatology* 38, št. 1:31–37.
- Garrett, Jeremy R., Brian S. Carter in John D. Lantos.** 2017. What We Do When We Resuscitate Extremely Preterm Infants. *American Journal of Bioethics* 17, št. 8:1–3.
- Globokar, Roman.** 2004. Bioetika – etika življenja. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:423–436.
- . 2007. Ali potrebujemo novo etiko? Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 3:457–469.
- Grosek, Štefan, Urh Grošelj in Miha Oražem.** 2015. *Etična priporočila za odločanje o zdravljenju in paliativni oskrbi bolnika ob koncu življenja v intenzivni medicini. Komisija za medicinsko etiko.* <http://www.kme-nmec.si/files/2018/03/Eticna-priporocila-paliativa-v-intenzivni-medicini.pdf> (pridobljeno 27. 6. 2019).
- Guimarães, Hercília, Gustavo Rocha, Filipe Almeida, Marta Brites, Johannes B. Van Goudoever, Francesca Iacoponi, Carlo Bellieni in Giuseppe Buonocore.** 2012. Ethics in neonatology: A look over Europe. *Journal of Maternal-Fetal and Neonatal Medicine* 25, št. 7:984–991.
- Klun, Branko.** 2012. Strah in tehnika. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Kako iz kulture strahu?: tesnoba in upanje današnjega človeka*, 42–50. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Lantos, John.** 2014. What we talk about when we talk about ethics. *Narrative Ethics: The Role of Stories in Bioethics, Hastings Center Report* 44, št. 1:40–44.
- . 2017. To Whom Do Children Belong? *American Journal of Bioethics* 17, št. 11:4–5.
- Lantos, John, in William L. Meadow.** 2006. *Neonatal Bioethics: The Moral Challenges of Medical Innovation.* Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Lukman, Helena.** 2010. Resnicoljubnost na področju medicinske etike. *Revus* 13:11–24.
- Orzalesi, Marcello.** 2010. Ethical problems in the care of high risk neonates. *Journal of Maternal-Fetal and Neonatal Medicine* 23, št. 3:7–10.
- Pinter, Andrew B.** 2008. End-of-life decision before and after birth: changing ethical considerations. *Journal of Pediatric Surgery* 43, št. 3:430–436.
- Placencia, Frank X., in Laurence B. McCullough.** 2011. The history of ethical decision making in neonatal intensive care. *Journal of Intensive Care Medicine* 26, št. 6:368–384.
- Purdy, Isabell B.** 2006. Embracing bioethics in neonatal intensive care, part I: evolving toward neonatal evidence-based ethics. *Neonatal network : NN* 25, št. 1:33–42.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2013. *Etika življenja.* Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Singer, Peter.** 2004. *Razmislimo znova o življenju in smrti.* Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 2008. *Praktična etika.* Ljubljana: Krtina.
- Singh, Jaideep, John Lantos in William Meadow.** 2004. End-of-Life After Birth: Death and Dying in a Neonatal Intensive Care Unit. *Pediatrics* 114, št. 6:1620–1626.
- Štupnikar, Jože.** 2004. Odnos do bolnikov in bioetika. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:561–574.
- Turina, Iva Sorta-Bilajac, Morana Brkljacić, Cecilija Grgas-Bile, Domagoj Gajski, Aleksandar Racz in Tomislav Cengić.** 2015. Current Perspectives of Potter's Global Bioethics As a Bridge Between Clinical (Personalized) and Public Health Ethics. *Acta clinica Croatica* 54, št. 4:509–515.



Mari Jože Osredkar

**Teologija odnosa
In beseda je človek postala**

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

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

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 205—221

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 179.7

DOI: 10.34291/BV2020/01/Morchiniec



Piotr Morchiniec

Futile Therapy versus Worthy Dying: Anthropological and Ethical Arguments

Brezplodna terapija proti dostojanstvenemu umiranju: antropološki in etični argumenti

Abstract: Nowadays, issues related to the final stages of life stand more and more at the centre of problems relating to life and health, which result, for example, from the demographic situation in highly developed societies. In the last decades of the twentieth century, an explosion of therapeutic possibilities in the field of technical medicine has caused such questions to be voiced more and more frequently: Should humans try to live as long as possible, or should they live as long as they can with dignity and then die with dignity? Despite the seemingly obvious answer, there is still considerable medical and social resistance to the policy of discontinuing futile therapy. There are probably many reasons for this situation, but one of the most important factors is that this is regarded as a form of euthanasia. This means that ineffective therapy administered to a terminally ill patient is prolonged, even when it increases their suffering and prolongs their agony. Therefore, it is reasonable to examine the relevant arguments for the right approach to treating a terminally ill person. The starting point should begin with the empirical facts about patients who are in the last stage of their life, and where there is reasonable doubt about the benefits of the treatment they are receiving. Since normative conclusions should not be directly derived from empirical data, it is necessary to collect anthropological arguments first. It is only the concept of what a human being is that is fundamental to the applied bioethics, according to which we can formulate ethical conclusions. Finally, theology will come to the fore and it can bring new perspectives on death and what is beyond death boundaries.

Key words: futile (persistent) therapy, withholding treatment, withdrawing treatment, terminal phase of disease, right to a dignified death, quality of life, suffering, dying

Povzetek: V današnjem času se vprašanja, povezana z zadnjimi stadiji življenja, vse bolj postavljajo v središče problemov na področju življenja in zdravja, ki so med drugim posledica demografskih razmer v visoko razvitih družbah. V zadnjih de-

setletjih 20. stoletja je eksplozija terapevtskih možnosti na področju tehnične medicine povzročila, da se postavljajo takšna vprašanja vse pogosteje. Ali naj si ljudje prizadevajo za čim daljše življenje ali naj čim dlje živijo dostojanstveno in nato dostojanstveno umrejo? Kljub najbrž očitnemu odgovoru na zastavljeno vprašanje še vedno obstaja opazen medicinski in družbeni odpor do ukrepov, ki predvidevajo prekinitev brezplodne terapije. K takšnemu stanju verjetno prispeva več vzrokov, eden najpomembnejših dejavnikov pa je prepričanje, da govorimo pri tem o neki obliki evtanazije. Posledica tega je, da neozdravljivo bolne ohranjamo pri življenju s podaljševanjem brezplodne terapije, tudi če takšna terapija povečuje njihovo trpljenje in podaljšuje njihovo agonijo. Na tej podlagi je smiselno preučiti relevantne argumente, da bi tako dosegli ustrezen odnos do skrbi za neozdravljivo bolne. Izhodišče bi morala biti empirična dejstva o pacientih v zadnjem stadiju življenja in vprašanje, ali pri tem obstaja utemeljen dvom glede koristnosti terapije, ki so je deležni. Ker pa normativnih sklepov ne smemo neposredno izpeljevati iz empiričnih podatkov, je treba prej zbrati antropološke argumente. Zgolj koncept o tem, kaj človeško bitje sploh je, pomeni temelj aplikativne bioetike, v skladu s katerim lahko oblikujemo etične sklepe. Pri tem navsezadnje prihaja v poštev tudi teologija, ki lahko ponudi nove poglede na smrt in na tisto, kar je onkraj smrti.

Ključne besede: neplodna (persistentna) terapija, zaustavitev zdravljenja, prekinitev zdravljenja, terminalna faza bolezni, pravica do dostojanstvene smrti, kakovost življenja, trpljenje, umiranje

1. Introduction

Careful perusal of the ongoing debate in the medical community and in the wider society clearly shows that ever more frequent problems concerning life and health are centred on issues that relate to the final phase of life. In addition to the extension of statistical human life, this phenomenon is undoubtedly also affected by the aging of the population, at least in highly developed countries. New problems in approaches to ending life began to increase with the development of technical medicine: that is, during the twentieth century, when new possibilities in the field of diagnostics and therapy opened up. Approximately until the mid-20th century, medicine tried to do everything to prolong a patient's life. From that era, the belief that everything must be done to make loved ones live as long as possible governed medical procedure. However, at least since the fifties of the last century, the question has been much more precisely articulated: Should human beings live as long as possible, or should they be allowed to live as long as they can do so with dignity? Can a society give permission for a person to end their lives with dignity and not to have their life prolonged any further?

In this context, the fundamental question arises: What does it mean to allow a human being to die with dignity? Does it mean to do everything that is techni-

cally possible to prolong their life or is it about the gradation of actions taken and – consequently – a different degree of obligations towards the patient in the end-of-life phase? Finally, is it to be the budgetary limitations set by health-care institutions in relation to a particular patient? The purely economic factor disqualifies itself because it would be tantamount to implementing euthanasia for terminally ill patients.

There is no need to argue that the actual state of the patient should determine the procedure. It is to be the patient's actual condition without any external pressure: that is, experience and medical knowledge should be the basic criterion in making decisions. The medical perspective should, of course, agree with the patient's autonomy, the patient's subjective expectations and his or her right to self-determination, to which we will return. The roles of the relatives of a terminally ill person and those of his or her legal representative are limited to representing his or her interests and fulfilling his or her will in case of lack of contact with the patient. This also means that neither family claims nor the fear of being stigmatized by the media can be determining factors as to the type of action taken in respect to a patient. The claims of relatives and fear of the media reaction are bad advisers in this context. We should also pay attention to the sometimes absurd narrative presented in the media that euthanasia is used in a given medical centre, as patients die there.¹ Especially in the case of hospices, such a thesis is unjust and unfair, because the essence of their action is to provide patients with the conditions necessary for a dignified death. There is no doubt that, in the context under consideration, apart from having the required knowledge, the education of the conscience of each of the actors participating in the event of a human death is also necessary. In the case of the terminally ill, it is necessary to consider the scenario realistically – this requires wisdom and courage – to avoid multiplying the suffering of a man standing at the threshold of death further.

It is not uncommon for members of the medical professions, on the one hand, and relatives of terminally ill loved ones, on the other, to ask about the criteria that, without remorse and internal anxiety that they have killed a person, will allow to accept the death of the chronically ill person, without keeping them alive at all costs. It is impossible not to notice that when we allow a sick person to die, (almost automatically) there immediately arises suspicion that the patient has been killed by euthanasia.² The confusion of two different realities – allowing the patient to die and killing the patient – causes enormous social and emotional damage. People involved in palliative care and the care of terminal patients often ask the question whether it makes any sense and whether it does any good to try

¹ A distinction should be made between »help with dying« as a medical assistance given to a dying man and »help with dying« as euthanasia (Körtner 2002, 24).

² A summary of the results of a public opinion poll in Poland regarding the abandonment of persistent therapy shows: »The term abandoning persistent therapy causes some confusion. A relatively large number of people could not name a situation where this term had any relevance to them. Some have very general associations or confuse ceasing interventional treatment with euthanasia. /... / The term »abandoning therapy« may be burdened with no less negative emotive connotations than the term »euthanasia«. (CBOS 2013)

another treatment or another form of therapy on the patient. If we add to this the claim of the relatives, the scandal-mongering of the media and the threat of criminal liability for »halting treatment«, then there is a clear and dramatic conclusion: in this context, the ethical requirement to guarantee the right to a dignified death is not likely to be taken into consideration, because it is easier and safer to proceed to the next medical intervention and not to ask about the legitimacy of further therapy.

Using the methods of a moral-theological approach (Virt 2007, 94–100), we will conduct an analysis of this issue in four steps: empiricist – anthropological – (bio)ethical – theological. The starting point will be the known empirical facts about a patient in the last phase of life, and upon whom actions are to be taken that raise reasonable doubts as to their beneficial effects for that patient. Because we cannot directly draw normative (expected) conclusions from empirical data without committing a naturalistic error, we need to introduce an intermediary anthropological step. It is only based on the human concept that underlies applied bioethics, according to which we can formulate moral conclusions. The last word will belong to theology, which »broadens the perspective« when we consider the boundary of death and what lies beyond death, and which is also a reference point for many who face moral dilemmas that arise from their faith.

2. Facts about terminal patients

For the first time in the Polish specialist literature, the subject of how to treat terminal patients appeared in the nineties of the 20th century, although it is worth emphasizing that it was already specifically mentioned in the Vatican document on euthanasia (Congregation 1980). Expressing the anxieties of the medical community, in 1995 a doctor in Cracow wrote that »the time will come (I think it has already come), when the most important and the most difficult decision in medicine will concern the problem ›when to stop treatment‹« (Kałuża 1995, 23). At the end of the twentieth century, a Catholic bioethicist in Poland posed the following fundamental questions: »Should a doctor always intervene to save the life of a dying person, or are there times when he should not do so? Should a doctor use all the resources available to him here and now in a particular case, or should he limit the assistance he provides, both in its qualitative and quantitative dimensions?« (Wróbel 1999, 423)

A more recent publication shows the extent of the problem signalled almost a quarter of a century ago. The author refers to an analysis of the ability to die and states that »the predisposition to die is therefore evidence of a higher stage of development; death is a gift that we should protect as the trophy of a life of long duration and the condition of survival. For now, being human still means having to die and – which is becoming more and more problematic – also being able to die« (Domańska 2017, 45). In a footnote, she also explains (recognizing the danger of being accused of pro euthanasia views): »In a world where death often

becomes a decision, I mean the right to a natural death and a conscious refusal to artificially maintain life (which is not the same as euthanasia).« (45)

The above text is significant because it diagnoses the powerlessness of the human »privilege of death« in the face of the soulless »compulsion of technical medicine«, which imposes a (seemingly endless) prolongation of the dying process. The personal experience of the author of this article, who has often been confronted with the question of whether medical treatment that a terminally ill patient finds burdensome can be halted, seems to confirm the above observations. The spectrum of medical treatments that are questionable in the case of terminal patients is broad and extends from subsequent chemotherapy administered to a patient suffering grievously from multi-organ metastases, through the resuscitation of a dying patient in an intensive-care unit, to an insistence upon the additional tests (e.g. CT) needed to transport a patient with an unquestionably terminal prognosis a long distance.

A new impetus for dealing with this issue seriously at an international level was given by the widely publicized »Alfie Evans case«, as it was technically called (for a discussion, see Position 2018). Being aware of the complexity of this particular medical case, we will not analyse it here, but it is worth noting that the debate involved taking into account both the medical, bioethical and legal aspects of the problem. The main conclusion of this discussion is that we need to delve into this extremely complex issue in an integral way. It is not one that is facilitated by emotionally heated discussions that use »intellectual lock-picks« instead of arguments that confront all the different aspects of the problem.

Let us now examine what the core of the problem is in the case of terminal patients who have experienced powerlessness in exercising their right to a dignified death. First, a distinction should be made between treatment of a patient as one of the forms of medical treatment and care of a patient as part of »ordinary care«, which is referred to as palliative care. The primary therapeutic target is to provide optimal comfort to the terminal patient by minimizing their suffering and/or improving the quality of the life that is still left to them. This goal is achieved by specialized nursing care, elimination of adverse experiences – such as pain, anxiety, shortness of breath, convulsions, fever – and providing appropriate nutrition and liquid-intake, psychological assistance and spiritual support, and the company of loved ones (Registered Nurses' Association of Ontario 2011, 19–20). Ignorance of the above procedures leads to terminal patients being given medical treatment when the medical facts show that this is no longer profitable. What is more, this often inflicts additional suffering on patients instead of providing them with more basic care and nursing. All such unnecessary procedures are technically referred to as »futile therapy«.

It is worth emphasizing that, in most medical studies, »futile therapy« is the term used, while in the documents of the Catholic Church and the Polish Code of Medical Ethics (KEL) the term »persistent therapy« and »the use of extraordinary (disproportionate) measures«. It is worth agreeing on both. Although both terms

are undoubtedly correct, the concept of »futile therapy« more clearly reflects the essence of the problem: doing something that not only makes no sense, but is also a waste of time and energy, and which is ultimately harmful, because it increases suffering and prolongs agony. Where, in the light of medical knowledge, medical procedures bear all the signs of futile therapy, they should be abandoned. The cessation of futile therapy can take two forms: not taking up a therapy (withholding), i.e. not implementing further methods of treatment or not increasing the intensity of the method currently being used, or not using a particular treatment method further (withdrawing). Withholding or withdrawing supportive treatment of organs that does not benefit the patient in any way does not mean reneging on the obligation to provide him or her with medical care, which would consist of a number of the activities indicated when discussing palliative care: namely, hydration, nutrition, and the minimization of suffering. It is only the aim of the procedure that changes, which – in the absence of any benefit to the patient – does not burden organs to do unnecessary work.

It is worth reviewing the results of pan-European surveys on medical procedures at the end of people's lives, so that we might establish a better starting-point in the debate between the representatives of the original nations that formed the European Union and citizens from the countries of the former communist bloc, where the debate concerning such procedures began somewhat later. While research conducted in 17 countries of the old Union shows that the practice of restricting ineffective therapy when the patient is certain to die is widespread (Sprung et al 2003, 70–797), in the countries of the later Union the debate began only after the fall of communism and is still at the stage of formulating practical, substantively justifiable rules of conduct. The research carried out in all 35 Slovene intensive care units shows that limitation of life-sustaining treatments (in the form of: do-not-resuscitate orders and withholding treatment) was regularly used by Slovene physicians in these units. It means that medical experience in Slovenia in this area is closer to the West-European tendencies. (Grošelj et al. 2017, 2007–2012; Oražem et al. 2017, 728–736)

It is true that the Czech Republic appears among the surveyed countries, but the conclusions of the studies made as part of The Ethicus Study are generally formulated in relation to the 14 countries of the old European Union (as well as Israel and Turkey). The formulated conclusions are unequivocal and do not fully coincide with the experiences of the countries of the former socialist bloc: »The study demonstrates that end-of-life actions are routine in European ICUs. Life support was limited in 73% of study patients and 10% of ICU admissions. Both withholding and withdrawing of life support seem to be accepted by most European intensivists while shortening of the dying process, despite occurring in a few cases, remains rare.« (Oražem et al. 2017, 794) Therefore, the conducted research shows a general tendency to abandon futile therapy, while exceptions include the active shortening of a terminal patient's life, which has both ethical and legal grounds (legalized euthanasia).

The conclusion regarding the correlation between the limitation of medical activities inadequate to the situation of the terminally ill patient and the religion of

the doctor is also interesting: »Catholic physicians were less willing to withhold or withdraw therapy. « (794) It would be worth following this trail to examine both the facts regarding the abandonment of futile (persistent) therapy and the ideological determinants of such decisions made by members of the medical community. The latter thread will be taken up in the last section of the study, which turns to the theological perspective.

When it comes to the mentioned tendency to give up persistent therapy, Polish data – which seems to overlap with similar data in other post-communist countries – appears to be put into question. The practice of abandoning unjustified medical action owing to the patient's condition is increasing slowly, although there is no shortage of social pressures that would justify it.³ As the research results cited by prof. Knapik (2019) show, the implementation of the guidelines on the abandonment of futile therapy (Kübler et al. 2014, 215–220) developed by a nationwide team of specialists in the field of anaesthesiology and intensive medical care has been slow and has required much educational work and training within the medical environment itself. After a five-year implementation period, the number of anaesthesiology and intensive-care wards that apply the guidelines has not exceeded 10 in any province – except for Mazowieckie, where they implement them in 22 wards out of 38 – even though there are from a dozen to forty such wards in the region. The above data shows, on the one hand, the growing awareness in the medical community of the need to regulate futile therapy and, on the other, the resistance and uncertainty in the implementation of such regulation in practice. As the procedures are well prepared, presented and justified in these guidelines, it is not a matter of a lack of tools to limit the use of futile therapy. The resistance of doctors needs to be more accurately diagnosed. It seems that the failure has resulted from not wanting to contribute to the death of patients, as well as from a lack of legal regulations; a lack of a clear definition of the concept of futile therapy; of a widespread acceptance of this type of approach; and of a discrepancy between how doctors, lawyers, the media, and different ethical traditions understand such action. Some members of the medical community also have doubts as to whether the abandonment of futile therapy contravenes the Christian principle of the sanctity of human life. It might also be the result of a centuries-long belief that the patient must be kept alive at all costs. Given this situation, it is even more worth to look at futile therapy from both an anthropological and ethical perspective, in order to develop arguments that are adequate to the gravity of the problem.

3. The anthropological step

The basic anthropological truths are so obvious that sometimes their basic message is forgotten. Firstly, man is a contingent being: namely, a mortal one whose

³ In this regard, the document issued by the Team of Experts on Bioethics of the Conference of the Polish Episcopate of Poland, »On futile (persistent) therapy for intensive care patients« (2018), which encourages efforts to reduce futile therapy is significant.

biological life will end. If we do not keep this in mind, it may seem that our duty is to do everything and as long as possible to make the dying patient »immortal«: that is, not to let that patient die. As believers, we know another dimension to life: Human beings are immortal and are called to eternal life. Here, however, we mean a limited functioning in a body in this earthly life. The preface of the *Mass for the Dead* states these truths simply and understandably: »For your faithful people, life is changed, not ended. And when this earthly dwelling turns to dust, an eternal dwelling is made ready for them in heaven« (Preface for the dead). The focus in this preface is precisely upon what occurs when the body »turns to dust« upon death.

Secondly, death is not a terrible defeat, but a normal stage during human life; to shut it out as a taboo subject is harmful to the entire society. The young medics and students who attend our classes in ethics say that »during their studies, they are only taught about the successes that the practical science of medicine brings, and that death should be seen rather as a failure«. This outlook is reinforced by the social pressure that comes from healthcare services. Might a basic problem amongst medical practitioners be that they only attend to half the truth about the human condition? We need to supplement this picture with a recognition of how finite and bounded human biological life is. Such a recognition would considerably modify current approaches to the treatment of patients in the last phase of their lives.

That human beings have the right to die with dignity derives from the fact that they are mortal. This right should not be confused with the view that one has a right to take one's own life or (as in the case of euthanasia) to have it taken away from them by someone else. Article 31 of the Code of Medical Ethics in fact states that »the right to a dignified death cannot be understood as a right to inflict death (i.e. euthanasia)«. The right to a dignified death arises from the dignity of the human person, that is, from the special status of the human being within creation.

Thirdly, every human being is an autonomous subject with the power to come to his or her own decisions. This applies equally to patients in a state of terminal illness. This power cannot be withdrawn from someone where a medical decision is involved. Patients have the right, in consultation with their doctor or the committee of doctors assigned to their case, to decide between the options that are held out to them.

Another anthropological truth is that it is not enough to believe in the success of medicine, but also to know its limitations, of which death is the most difficult to accept. Old age, illness, disability and suffering are testing areas for medicine, but also for anyone who encounters the terminal phase of human life. Experts point out that the »structural lack of mercy« in medicine is expressed in learning the truth about our own therapeutic limitations and in the soteriological attempts of medicine, which instead of curing, would like to save, thereby falsifying the human finitude and mortality (Körtner 2002, 22–23). Wherever a person is born, especially being healthy, where a patient recovers, it is easier to function. So, in

this context, it is at least worth signalling the problem of occupational burnout of people who have daily contact with loss, regularly being confronted with dying. Treating the service in a hospice, in a palliative ward as »ordinary work« will reveal inadequacy of this approach in a short time, because here one has to deal with existential questions, such as: What does death mean to me? Have I thought about the losses of relatives who have passed away through? Do I know and use the strategy of experiencing mourning properly?⁴ Human death is a strong testing area for medicine, and therefore it is very difficult to accept the death of the person I am caring for, whom I am treating, who is my loved one. This experience should also be included in the discussion on stopping futile therapy.

Another question flows from what has been said above: What happens after death? The answer to this question is important. It is essential for the patient, the medical staff, and the relatives and close friends. If a doctor has not personally confronted the »mystery of death and transience, he can offer the patient only as much as he possesses – escape« (Thielicke 1979, 72). This might be an escape into untruth, or having minimal contact with the patient, or opting for euthanasia, or else an escape into hyperactivity, or the introduction of some form of persistent or futile therapy.

In many branches of medicine (palliative medicine being an exception), mere activity on the part of the physician replaces any kind of caring and nursing. Consequently, when all the possibilities for apparent treatment end, it is not uncommon for medics simply to disappear from the scene because »nothing can be done here«. A human being who is in the fullest sense human is needed to accompany a dying person on the difficult road from life into death. This is more fundamental than simply being a doctor, a nurse, or a medical assistant. Another important requirement for a dignified death is that the patient be surrounded by their family and friends as they pass from life into death. Another reprehensible policy in such situations is the »lie of recovery«, when doctors tell patients that they are going to live, or live much longer, when they are very soon to die.⁵ The therapeutic relationship between doctor and patient develops over time; consequently, a doctor's ability to communicate and feel empathy can be just as important as medical knowledge and skill. The question of how to treat terminally ill patients is both complex and complicated. One thing is certain, however: what is most needed are doctors and medical personnel who are mature and deeply humane. Perhaps this is why putting an end to persistent therapy still faces so much opposition. In the light of the mentioned considerations, it is no wonder that questions about the existence of God, the meaning of life and what awaits us after death come to the fore when the death of a near relative or close friend, in particular, is approaching. Such closer meetings with death test our maturity as human beings and can lead us to re-think our relationship with death, and the limits that it sets on our earthly life.

⁴ It is confirmed by the statements of the hospice staff: »I dream about dead patients at night, I cannot get rid of it, I am still crying with those terminal patients to whom I have become attached.«

⁵ The problem of applying a terminal diagnosis correctly is beyond the scope of this study, but it should be emphasized that a properly formulated question is: how to give a patient a difficult diagnosis, and not: whether to tell them the truth about their terminal condition (Morchiniec 2016, 161–174).

We heard years ago in a highly regarded clinic where there was no palliative ward that a terminal patient »spoils statistics«. This lesson has been well learnt and the existence of wards where people are sent to die are an accepted phenomenon. It certainly cannot be denied that, looking at the matter economically, a terminally ill patient »stays in hospital or a hospice too long«. What is more, isn't the image of a hospital spoiled if too many patients die there? Is it good, anyway, for patients to die in hospitals? And where are they supposed to die, if most deaths now occur in medical institutions? Modern developed societies, in line with the current taboo on talking about dying and death, have literally »pushed« terminally ill people into institutions especially set aside for their care and treatment (hospices, nursing homes, palliative wards), often under the firm conviction that they will receive the best care in such places. This is not surprising, since professional medical care and psychological support are undoubtedly important, and the work and housing situation of modern families makes, in many cases, the care of a dying person at home impossible. The problem of preserving an environment of familial warmth and love remains. The loneliness of a dying person can be overcome only by »being with that person« and building thereby »a culture of solidarity with the dying man« (Körtner 2002, 17–18). This dimension is an indispensable requirement for dignified dying. We should also appreciate the heroism of many employees in hospices, palliative wards and nursing homes, who show so much compassion and warmth to those under their care – unfortunately, sometimes to make up for the absence of the dying person's own relatives. It seems that one of »the most painful of existential experiences« is loneliness in the face of death. Everyone who ends that loneliness, or lightens its burden, behaves like the Samaritan in Luke's Gospel. For believers, this is no less than a test of the depth of their Christian Love.

4. The (bio)ethical dimension of the debate on abandoning futile therapy

The good of the patient is the highest value – this principle of medical ethics has been in force since antiquity, and it should be followed by doctors and indeed by all medical staff. The problem remains, however, of what the patient's good might be, both from the perspective of the patient and from the point of view of those who either treat or care for that patient. A conflict could also arise between the patient's right to self-determination and the duty of medical personnel to care for that patient appropriately, as well as the human right to life. To be able to read what the good of the patient is, means seeing them in the light of the contingency of their being and determining the action to be taken in this light. Our own Catholic evaluation results »from a specific anthropology, i.e. the vision of the human being, his or her nature and dignity, his or her origin and destiny, which is the basis for solving many of the ethical problems discussed« (Ratzinger 1987, 24).

The basic premise for a correct understanding of human nature can be found in the encyclical *Veritatis splendor* of Saint John Paul II (VS 50):

»The origin and the foundation of the duty of absolute respect for human life are to be found in the dignity proper to the person and not simply in the natural inclination to preserve one's own physical life. Human life, even though it is a fundamental good of man, thus acquires a moral significance in reference to the good of the person, who must always be affirmed for his own sake. /... / Indeed, natural inclinations take on moral relevance only insofar as they refer to the human person and his authentic fulfilment, a fulfilment which for that matter can take place always and only in human nature.«

If we draw ethical conclusions from this text, we can affirm that not only physical (biological) life is a sacrosanct value, but it must be seen in a fully personal context. The biological life of a human being is a fundamental good for that human being, but it needs to be read in the context of the dignity of the human person and to be reconciled with that dignity. Therefore, prolonging the biological life of a human being, if it damages his or her dignity and well-being, cannot be considered morally good.

Normative conclusions constitute the pillars of a universal bioethics. We have largely laid them out above. They are as follows: the dignity of the human person; the »sanctity« (the inviolability) of human life; social justice and love; the awareness that pain and suffering are evil.

As part of an analysis of the problem area with which we are concerned, these core principles are especially important, for they indicate what can be seen as morally unacceptable actions (taking human life or increasing pain and suffering, for example), while at the same time affirming the dignity of the human person. Thus, the principle of acting with dignity applies not only to patients, but also to relatives and friends and members of the medical community. If the above principles are given equal weight, a conflict might appear between the principle of the inviolability of life and minimizing the pain and suffering of terminally ill patients. The putting aside of any of these core principles strikes at the patient's personal dignity and should be avoided. It is the patient's dignity as a human being that should be the measure of proper conduct. In dealing with pain and suffering, we must consider the subjective perception of the patient, who can give a different worth on these principles than members of the medical staff, for example, by not placing the religious significance of suffering last.

The concept of human dignity is often used as a kind of an intellectual lock-pick when it is not clear how to justify specific rights, but in this case the proper understanding of this »special status of a person« makes it easy to explain imperatives arising from human nature. Human dignity is, by definition, associated with certain rights and obligations (Cheshire 2002, 10) which in the face of death take the form of a moral challenge. If, as a doctor, nurse, or family member of a sick person, I stand by the patient's side at the end of his or her life, then my personal dignity implies the obligation to take care of this person properly, to treat him or her subjectively, and it also includes permission for the terminally ill person to

end life with dignity. And just as throughout the whole life, the dignity of the human person demands the protection of human life from conception to natural death, so in the terminal phase of life this special status, the same dignity requires consent for the man to die, i.e. to complete their contingent, lethal nature. Therefore, the same human dignity requires treating the patient with respect and care as a subject of rights and finds its different expression in the affirmation of life or acceptance of human finiteness.

The rights to self-determination and self-responsibility are components of a person's dignity, therefore an ill person (also terminally) should be guaranteed the opportunity to decide on their fate in the last stage of life. Since this is not an absolute right, it is limited by other rights, especially by the inalienable right to life, which means that the decision to end life (euthanasia) remains an abuse of autonomy. The justification for this thesis is found, among others, in the Declaration on euthanasia, which recalled the teaching of Thomas Aquinas. The person deciding to end his or her life – and modern euthanasia usually takes the form of assisted suicide – violates the commandment of love in all its extent. Such action denies God's power over life, insults the dignity of the human being, is a crime against life and strikes at interpersonal relationships. (DE 1980, II) The conclusion of the right to self-determination is twofold: if the patient is conscious, he or she remains the first to decide whether to continue or discontinue therapy – of course, after medical consultation; if the patient is unconscious, there are several instruments that support the decision, such as (otherwise ethically controversial) the last will, testimony of a person authorized by the patient, and only after all options have been explored – is the decision of the medical team. Such a decision is to be an expression of the protection of human dignity and concern for the good of the patient, when their ability to self-determination is limited. Staying with the subject to whom the debate on abandoning futile therapy, i.e. about a terminally ill man apply, we should also take into account the patient's biography, i.e. their life experiences, injuries, losses, because it can significantly modify decisions regarding further therapeutic steps (Körtner 2002, 25).

In the case of terminal patients, the question arises at some point during the disease progression whether the therapy should be given up, abandoned, so as not to intensify suffering and to let the patient end life with dignity. In order to be able to properly classify given medical means or therapeutic activities, it is worth identifying the latter as proportionate and disproportionate.⁶ Proportionate means are those effective methods of treatment and medical treatments that can be used in a given place and time by most people without causing undue inconvenience, while disproportionate means are exclusive (elite) measures and measures which are burdensome to use for the patient, and above all those that are not adequate to the patient's condition, i.e. are not able to help or may even

⁶ This terminology was introduced in the document of the Congregation for The Doctrine of The Faith, Declaration on Euthanasia («lura et bona») of 1980. It divides measures into ordinary and extraordinary. It seems that talking about the proportionality of measures to the patient's condition and situation is more understandable.

worsen their condition. They might otherwise help, but they become a source of (intensification of) great suffering or great discomfort. Speaking of being burdensome to the patient, one should also consider the subjective, and not only objective measure of burden.⁷

It is good that challenging the paternalistic model of medicine has led to placing the patient in the centre of the decision-making and therapeutic process along with their perception and subjective feelings and a view of reality, which in the face of the terminal phase of the disease are decisive. In the case of the latter, it can be seen that a big change in thinking is needed to accept the human right to die with dignity, without applying futile treatments that deny the patient's dignity.

5. The theological perspective on persistent therapy

The fundamental theological postulate in this area is the need to restore the inextricable connection between life and death first, and then the inextricable one between death and dying. This is a serious challenge in the face of the taboo on talking about death and dying that permeates the contemporary Western world. In practice, we need to develop a moral theology of human dying, which – based on a truly Christian anthropology – begins with core theological truths about death and dying and draws moral conclusions founded upon these truths (Zuccaro 2004, 8). The source for such a theology would primarily be the books of Holy Scripture, which, although they contain nothing that might explicitly help us with modern-day bioethical issues, nevertheless provide the basis of a proper understanding of human dignity and a way to come to terms with human dying and death. The biblical-theological tradition does not separate life from death, and it thus provides an excellent resource for implementing the principle of »restoring death to life«, and thus of transforming the dying life of the terminally ill person. Ancient wisdom says: *natura sanat – medicus curat – Deus salvat*. It is directing us to the proper place from which to assess all therapeutic methods and procedures. When the ultimate point of reference (God) is left out of the equation, either the enormous possibilities that the science of medicine offers are deified or God's lordship over all manifestations of life is put into question, and the result is that life is taken away from people through means such as, for instance, euthanasia.

Through the dying and death of Jesus Christ, we can overcome the »hopelessness of death«. We do this by reading it as a fulfilment rather than a deprivation of life: that is, as the last step on the way to the Father's house; as a door that

⁷ A meaningful example is the firm opposition of a very old woman who refused to accept being taken to the ICU, even though her objective condition required it. Her opposition resulted from an earlier traumatic experience: she was left naked on the bed in such a ward, without privacy or clothes to cover her body. As she put it, she couldn't stand such »shame« again. The reason for the soulless actions of the employees of this department of a hospital is very sad indeed – the woman is elderly, and her body is not erotically appealing, so there is no need to cover her up. Here, we are dealing not only with a brutal lack of sensitivity but a failure to respect the right that every person has (whether old or young) to have their private sphere of intimacy preserved.

opens onto resurrection and immortality; and as a final liberation from the slavery of sin. The key to a proper understanding of why a policy of therapy at all costs needs to be abandoned is to relate questions concerning the end of human life to God, who is simply eternally abiding Love. The essence of a theological vision of the human person is that death is not an end but a new beginning (according to a theology of the New Creation). It is not a truism therefore to say that dying people are alive, since they not only live until they die, but never stop living as a result of the death and resurrection of Christ. In Christ, the dignity of the human person acquires a new meaning, as it is no longer simply an ethical axiom but a state of intimate fellowship with God. If we speak about »dignified dying and dignified death« from the theological perspective of the teachings of the Catholic Church (The Pontifical 2017, no. 149), then both a Christological perspective (Christ accompanies the dying person and »saves that person from eternal death«) and an eschatological one come to the fore. Through the perspective of the later, we break with a morbid clinging to a vanishing life with the help of an awareness of the eternity that lies open to us. This eternity is not one of endless emptiness but of eternal union with a loving Father. It is not an entry into a foreign place but a return to our rightful homeland through the guidance of the Holy Spirit (Hau-schild 2002, 148–151).

It is no wonder, then, that the general approach of the medical community to continued methods of treatment only increases suffering or stalls death. Even if we do not return to the statements of the Church Fathers and the theologians of past centuries, it is enough to turn to the statements that have been made in contemporary Church teaching, with the Declaration on Euthanasia (Congregation 1980) being a good place to start. Regarding the prevention of persistent therapy, the encyclical *Evangelium vitae* (no. 65) repeatedly relates dying and death to the fundamental principles of faith and the fulfilment of human life in the passage (i.e. »Passover«) through the gates of death into eternal life.

In the most recent statements of the Church concerning persistent therapy, we find a strong connection between human rights and human dignity. Although arguments for the dignity of the human person are often based upon different sources than those found in secular documents (for example, the proposition that the human person is made in the image of God), the obligations in regard to human rights are the same.

The New Charter for Health Care Workers states that »contemporary medicine has at its disposal methods which artificially delay death, but without real benefit to the patient« (The Pontifical 2017, no. 149). The dignity of a person implies »the right to die in the most peaceful way possible on the basis of that person's human and Christian dignity«. The distinction between the two »types« of dignity refers precisely to the theological sources mentioned above and translates into promoting appropriate attitudes towards the dying. Humility towards the Creator and Giver of Life is also expressed in recognising the finite character of human life, and thus respecting the inviolable dignity of the terminally ill person, without degrading them by inflicting futile medical treatments upon them. For example, anen-

cephalic children should be provided with »ordinary medical care«, i.e. palliative care, which can do so much to relieve the suffering of a patient, without having them go through futile therapy.

This charter clearly reflects a change in the ethical paradigm for the terminally ill. Respect for the dignity of a human person involves not so much adding days to his or her life (maximizing life expectancy) but maintaining a quality of life that is dignified. Consequently, when the only thing left that one can do is to prolong life, that is, extending the duration of the patient's suffering, it is morally responsible to give the gravely ill person the right to die with dignity, (as far as possible) in peace and without pain: in other words, humanly.

The Statement of the Team of Experts on Bioethics of the Polish Episcopal Conference (Statement 2018) supports this position. The document also formulates univocal moral conclusions:

»Contemporary bioethics, the one that is also in line with the teachings of the Catholic Church, regards the prolonged maintenance of organ functions that does not benefit the patient – that is, futile therapy – as a medical malpractice. It is only permitted in cases where the patient explicitly requests further life-preserving action. In some situations, this is not only a mistaken professional policy but is also blameworthy, since it unnecessarily prolongs the patient's suffering. If a case of futile therapy is identified, it should be immediately replaced with full palliative care, i.e. ordinary and proportionate measures.« (7)

The document, however, adds: »A withdrawal of persistent therapy does not mean leaving the patient without basic forms of care (e.g. preventing bedsores, administering analgesics and anti-inflammatory medicines), as well as maintaining life-processes (nutrition, hydration, ventilation, if necessary, artificially). If this were not done, then such deprivations would become the direct cause of death and would thus constitute passive euthanasia.« (9)

Regarding the last statement, it is worth mentioning the controversial issue of feeding and providing liquid to a patient in a vegetative state. The Congregation for the Doctrine of the Faith, in response to a request from the United States Conference of Catholic Bishops (2005), confirmed the obligation of providing nutrition and hydration,⁸ whether by natural or artificial means, even if the patient does not regain consciousness, and remains »in a vegetative state«. The abandonment of such intervention would also constitute passive euthanasia: »The administration of food and water even by artificial means is, in principle, an ordinary and proportionate means of preserving life. It is therefore obligatory to the extent to which, and for as long as, it is shown to accomplish its proper finality, which is the hydration and nourishment of the patient. In this way suffering and death by starvation and dehydration are prevented.« (Congregation 2007b) However, the authors of the document

⁸ For more on the issue of the nutrition and hydration of patients in intensive care: Schockenhoff 2009, 392–403.

place a note in the commentary that directly refers to the issues under discussion: »Nor is the possibility excluded that, due to emerging complications, a patient may be unable to assimilate food and liquids, so that their provision becomes altogether useless. Finally, the possibility is not absolutely excluded that, in some rare cases, artificial nourishment and hydration may be excessively burdensome for the patient or may cause significant physical discomfort, for example resulting from complications in the use of the means employed.« (2007a) Hence, it turns out that, in certain cases, the maintenance of »normal activities« might also be disproportionate, because they are not keeping with the patient's condition. In such cases, there is no obligation to maintain them, provided the patient's condition does not change.

We should welcome the efforts of medical and other communities to formulate appropriate guidelines and set out clear procedures to avoid the spiral of futile therapy. Such action is not easy to carry out, because a change of attitude is also necessary. The previous generation of physicians had tried to cure the sick at all costs, with far more limited technical possibilities at their disposal. The younger generation, having a much greater range of technical and pharmaceutical alternatives available to them, is now taught (thankfully) in assessing the treatment that should be administered to a patient, that suffering should not be intensified or prolonged, since such action diminishes the dignity of the patient, which is the basis of all morally acceptable action in this sphere. The ethical face of modern medicine is revealed in how the possibilities it has opened are either applied or not applied in particular cases: that is, whether the alternative chosen is more humane one or not. This newer approach also involves a reconsideration of how terminally ill patients should be treated. In this domain, palliative care might be a better option than therapy.

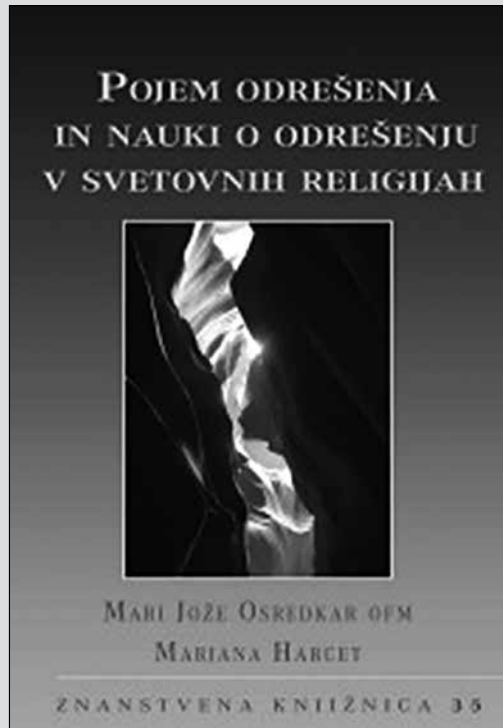
Abbreviations:

- CBOS** – Centrum Badań Opinii Społecznej.
DE – Congregation for The Doctrine of The Faith 1980 [Declaration on Euthanasia].
VS – John Paul II 1993 [Encyclical Veritatis Splendor].

References

- Centrum Badań Opinii Społecznej.** 2013. Zanieszczenie uporczywej terapii a eutanazja. Komunikat badań BS/3/2013. Warsaw. <https://hospicjum.waw.pl/biblioteka/artykuly> (Accessed February 2, 2019).
- Cheshire, William P.** 2002. Toward a Common Language on Human Dignity. *Ethics and Medicine* 18, no. 2:7–10.
- Congregation for The Doctrine of The Faith.** 1980. *Iura et bona. Declaration on Euthanasia.* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html (Accessed February 2, 2019).
- . 2007a. Commentary. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_notacommento_en.html (Accessed February 2, 2019).
- . 2007b. Responses to certain questions of the United States Conference of catholic bishops concerning artificial nutrition and hydration. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_

- cfaih_doc_20070801_risposte-usa_en.html (Accessed February 2, 2019).
- Domańska, Ewa.** 2018. *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Driscoll, Michael, and S. Michael Joncas.** 2011. *The Order of Mass: A Roman Missal Study Edition and Workbook*. Chicago: Liturgy Training Publications.
- Grošelj, Urh, Miha Oražem, Maja Kanic, Gaj Vidmar and Štefan Grosek.** 2014. Experiences of Slovene ICU physicians with end-of-life decision making: a nation-wide survey. *Medicine Science Monitor* 21, no. 20:2007–2012. <https://doi.org/10.12659/MSM.891029>
- Hauschild, Hans Peter.** 2002. *Mystik des Sterbens: Wege christlicher Hoffnung inmitten der Angst*. Leipzig: Benno Verlag.
- John Paul II.** 1993. Veritatis Splendor. Encyclical. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (Accessed February 2, 2019).
- Kałuża, Józef.** 1995. Problemy współczesnej medycyny w świetle encykliki Evangelium vitae. In: Jerzy Brusilo, ed. *Evangelium vitae - dobra nowina o życiu ludzkim*, 19–28. Kraków: Wydaw. Naukowe PAT.
- Knapik, Piotr.** 2019. Terapia daremna. PPT. Wykład wygłoszony na VII Konferencji naukowej i Warsztatach Sekcji Intensywnej Terapii Kardjologicznej PTK »Multidyscyplinarne spojrzenie na chorego w ostrych stanach kardiologicznych«. Opole, 5–6. 04.
- Naczelna Izba Lekarska.** 2003. Kodeks Etyki Lekarskiej. [Polish Code of Medical Ethics]. Warsaw.
- Körtner, Ulrich H. J.** 2002. Therapieverzicht am Lebende? Ethische Fragen des medizinisch assistierten Sterbens. *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 48, no. 1:15–28.
- Kübler, Andrzej, Jacek Siewiera, Grażyna Durek, Krzysztof Kusza, Mariusz Piechota and Zbigniew Szulmowski.** 2014. Guidelines regarding the ineffective maintenance of organ functions (futile therapy) in ICU patients incapable of giving informed statements of will. *Anaesthesiology Intensive Therapy* 46:215–220.
- Morciniec, Piotr.** 2016. Problem prawdy w komunikacji z pacjentem o złym rokowaniu. Punkt widzenia bioetyka i teologa. In: Lucyna Sochacka and Marcin Worbs, eds. *Wiara a zdrowie (II)*, 161–174. Opole: Redakcja Wydawnictw WTUO.
- Oražem, Miha, Urh Grošelj, Manca Stojan, Neža Majdič, Gaj Vidmar and Štefan Grosek.** 2017. End-of-life decisions in 34 Slovene Intensive Care Units: a nationwide prospective clinical study. *Minerva Anestesiologica* 83, no. 7:728–736. <https://doi.org/10.23736/S0375-9393.17.1>
- Ratzinger, Joseph.** 1987. Aspekty antropologiczne Instrukcji o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego. *L'Osservatore Romano* 8, no. 3:24.
- Registered Nurses' Association of Ontario.** 2011. *End-of-life Care During the Last Days and Hours. Clinical Best Practice Guidelines*. Toronto: Registered Nurses' Association of Ontario.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2009. *Ethik des Lebens: Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Sprung, Charles L., Simon L. Cohen, Peter Sjøkvist, Mario Baras, Hans-Henrik Bulow, Seppo Hovilehto, Didier Ledoux, Anne Lippert, Paulo Maia, Dermot Phelan, Wolfgang Schobersberger, Elisabet Wennberg and Tom Woodcock.** 2003. End-of-life practices in European intensive care units: the Ethicus Study. *JAMA* 290, no. 6:790–797.
- Stanowisko Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Alfiego Evansa [Statement of the Team of Experts of Bioethics of the Polish Episcopal Conference on the Alfie Evans case].** 2018. <https://episkopat.pl/stanowisko-zespolu-ekspertow-kep-ds-bioetycznych-w-sprawie-alfiego-evansa/> (Accessed November 7, 2018).
- The Pontifical Council for Pastoral Assistance to Health Care Workers.** 2017. The New Charter for Health Care Workers. https://www.scribd.com/document/431501363/The-New-Charter-for-Health-Care-Workers#download&from_embed (Accessed February 2, 2019).
- Thielicke, Helmut.** 1979. *Wer darf sterben? Grenzfragen der modernen Medizin*. Freiburg: Herder.
- Virt, Günther.** 2007. *Damit Menschsein Zukunft hat*. Würzburg: Echter Verlag.
- Wróbel, Józef.** 1999. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków: Wyd. Księży Sercanów.
- Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski [The Team of Experts of Bioethics of the Polish Episcopal Conference].** 2018. O terapii daremnej (uporczywej) chorych poddawanych intensywnej terapii [On futile (persistent) therapy for intensive care patients]. <https://episkopat.pl/zespol-ekspertow-kep-ds-bioetycznych-zaprzestanie-terapii-daremnej-nie-moze-byc-utozsamiane-z-eutanazja/> (Accessed February 9, 2019).
- Zuccaro, Cataldo.** 2004. *Teologia śmierci*. Kraków: Wydawnictwo WAM.



Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 1, 223—233

Besedilo prejeto/Received:07/2018; sprejeto/Accepted:02/2019

UDK/UDC: 159.964:2

DOI: 10.34291/BV2020/01/Stepisnik



Tjaša Stepišnik Perdih

Pomen uglašeni odnosov

The Importance of Attuned Relationships

Povzetek: Človek hrepeni po občutku sprejetosti in razumevanja, po tem, da je nekdo uglašen z njim. Izkušnja uglašenosti, ko se nekdo naravna, da je skladen z nami na čustveni, na miselni in na telesni ravni, daje upanje, da smo lahko sprejeti in ljubljene točno takšni, kakor smo. Prve izkušnje uglašenosti pridobivamo v starševskem odnosu, ki pomeni model za vse nadaljnje odnose. Če so starši uglašeni, potem začitijo otroka v njegovih stiskah, strahovih, željah in v potrebah in se na to primerno odzovejo. To za otroka pomeni način za poznejše soočanje s težkimi situacijami in z neobvladljivimi čutenji. Najzgodnejšo izkušnjo (ne)uglašenosti tako nosi s seboj vse življenje. V članku pojasnjujemo, da sega pomen uglašeni odnosov od povsem fizičnega preživetja dojenčka, občutka bližine in povezanosti v partnerskem ali prijateljskem odnosu do korektivne izkušnje razvojnih primanjkljajev v terapevtskem odnosu. Utemeljujemo, da k tem odnosom sodi tudi odnos z Bogom. V krščanstvu, ki je personalizirana monoteistična vera, je namreč Bog predstavljen kot nekdo, ki je uglašen na človeka.

Ključne besede: uglašenost, starševski odnos, partnerski odnos, terapevtski odnos, odnos z Bogom, psihologija religije

Abstract: Man longs for acceptance and understanding, for the feeling of attunement. The experience of attunement, when someone aligns with us on the emotional, mental, and physical level, gives hope that we can be accepted and loved as we are. The first experience of attunement is attained in a parental relationship, which represents a model for all subsequent relationships. If the parents are attuned to their child, they feel his distress, fears, desires, and needs, and respond appropriately. This becomes a way for the child to deal with difficult situations and uncontrollable feelings later on. Therefore, he carries the earliest experience of (non)attunement with him all his life. The article explains that the significance of attuned relationships ranges from the entirely physical survival of the infant, the sense of intimacy and closeness in an intimate relationship or friendship, to the corrective experience of developmental deficits in a therapeutic relationship. We argue that a relationship with God

also represents the example of an attuned relationship. In Christianity, which is a personalized monotheistic religion, God is presented as one who is attuned to man.

Key words: attunement, parental relationship, intimate relationship, therapeutic relationship, relationship with God, psychology of religion

1. Uглаšenost

Uглаšenost prihaja iz angleškega izraza »attunement«, ki opredeljuje »občutek, da sem eno z drugim« (ang. a feeling of being »at one« with another being) (Webster New Millennium, 2014). SSKJ (2009) definira besedo uглаševati kot »narediti, da je kaj skladno, enotno«. V odnosnem smislu bi lahko besedo uглаševati predstavili kot naravnati se na drugega, da sva skladna.

Ko sta dve osebi uглаšeni, skladni, je to več kakor samo občutek razumljenosti med njima. To je izkušnja, ki jo povzema rek Daniela Sterna »Vem, da veš, da vem.« (Radovanović 2008, 67) Omenjeni rek lahko resda implicira, da govorimo o razumevanju racionalnega pomena naših besed in dejanj, torej o neki kognitivni dejavnosti, zato je uглаševanju mogoče bliže izraz, ki ga uporabljajo Hughes, (2009, 281) ter Siegel in Hartzell (2004, 64–65): nekdo se »čuti čutenega« (ang. feeling felt). Z raziskavami v nadaljevanju pa utemeljujemo, da uглаšenost zajema tudi telesno raven, zato izpeljujemo svojo lastno definicijo uглаšenosti, ki zajema vse tri ravni: *naravnati se na drugega, da sva skladna na čustveni, na miselni in na telesni ravni*. V tem smislu bomo izraz uporabljali v nadaljevanju.

2. Uглаšeni odnosi

2.1 Starševski odnos

Uглаšenost med dvema se razvije kot posledica učenja ritma drugega. Vsak partner diadnega odnosa se uči ritmične strukture drugega in prilagaja svoje vedenje tako, da ustreza tej strukturi (Schore 2003a, 38–39).

Ljudje smo ob rojstvu eno najbolj ranljivih in odvisnih živih bitij. Dojenčki potrebujejo skrb drugih, da lahko preživijo in ohranjajo osnovne fiziološke in homeostatične procese (Ham in Tronick 2009, 621; Kompan Erzar 2003, 122; Siegel in Hartzell 2004, 41). Stik med otrokom in starši tako temelji na starševski sposobnosti soustvarjanja čustvenega in fizičnega ritma, ki je lahko za vsakega otroka drugačen. Starša sta sposobna, da otroka začutita, prepoznata njegov vzorec ritma, njegov način doživljanja in mu ga pomagata soustvarjati (Kompan Erzar in Poljanec 2009, 11).

Da lahko starši, v prvi vrsti mati, vstopijo v uглаšeno komunikacijo z otrokom, morajo biti psihobiološko uглаšeni ne toliko na zunanji odsev otrokovega stanja

kakor na ritem njegovega notranjega stanja (Gostečnik et al. 2011, 275). To je uglašenosť povsem na telesni ravni. Ovtscharoff in Braun (2001, 35) sta, na primer, ugotovila, da se materina temperatura telesa prilagaja potrebam dojenčka, Ebisch et al. (2012, 123), da obstajajo vzporednice med materinimi in otrokovimi spremembami v temperaturi obraza, Feldman et al. (2011, 570) pa to trdijo za koordinacijo srčnega utripa. Matere spontano uskladijo svoj ritem govorjenja in intonacije z dojenčkovim vokaliziranjem (Beebe 2010, 16), svojo stopnjo vznemirjenja in očesnega stika (Feldman 2007, 341). Da se otrok in mati uglasita, je potreben delček sekunde (Feldman, Greenbaum in Yirmiya 1999, 223).

Mati prek te uglašene odzivnosti začuti otroka v njegovih stiskah, strahovih, željah in potrebah, zaznava njegova notranja stanja vzburljenja in se na to odziva. S tem ko stisne otroka k sebi, ga potolaži, nahrani in govori z njim, mu tudi sporoča, kako se lahko sooča s težkimi, zanj neobvladljivimi občutki in čustvi (Gostečnik 2011, 38–39; Gostečnik et al. 2011, 267–269; Siegel 1999, 280; Schore 2003b, 77–78; Schore 2009, 116–117). Ugotovitve kažejo, da porabijo matere dojenčkov kar 48 % svojega časa za zrcaljenje, reguliranje in moduliranje otrokovih stanj (Erzar 2007, 117–118).

Seveda v nobenem odnosu nista možni absolutna sinhronost in uglašenosť, vendar pa so vse interakcije do neke mere ne-uglašene. Pomembno je to, da se po prekinitvi stika ta stik znova vzpostavi, da se mati ponovno uglaši na otrokovo vzburljenje in uspešno regulira njegova psihobiološka stanja (Schore 2003a, 39; Schore 2003b, 77, 142–143; Siegel 1999, 291). Tako je pojem uglašeni konceptualno resda preprost, v praksi pa precej zapleten, saj je sestavljen iz trenutkov uglašeni, neuglašeni in ponovne uglašeni (O'Brien, Afzal in Tronick 2013, 190).

Popolnih staršev, popolne matere ni, vendar je lahko »dovolj dobra mati« (Kohut 1984, navedeno v Gostečnik 2008, 57), ki bo poskrbela, da se bosta z otrokom čimprej spet uglašila. Pri tem je pomemben proces vzajemnega »popravila« posledic prekinjenega stika (50–52). Vera in zaupanje, da bodo starši slej ko prej »tam«, zagotavlja otroku varno bazo, iz katere se lahko odpravi na pustolovščino odkrivanja svojega lastnega notranjega sveta. Sprva mu uglašenosť staršev in zaupanje v ponovno uglašitev omogočata, da prepozna sebe, da razvije občutek za jaz. Pozneje pa se otrok nauči sporočati ta občutek jaza, in to v obsegu, v katerem zaupa čustveni razpoložljivosti svojega okolja (Yogev 2012, 340–341).

2.2 Partnerski odnos

Temeljno čustveno vzdušje, v katerem je otrok rasel, pomeni zanj domačnost, občutek povezanosti in pripadnosti. Zato bo ne glede na to, ali so bili odnosi zdravi in ljubeči ali pa ne dovolj dobri oziroma boleči, nezavedno iskal enako čustveno vzdušje in ga tudi poustvarjal v poznejših odnosih. Najpogosteje in najmočnejše se ta doživetja prebujajo prav v partnerskem odnosu (Gostečnik 2007, 30–31).

Na podlagi teh najzgodnejših izkušenj se bosta partnerja počutila sprejeta, ljubljenca in uglašena. Občutek uglašeni je najmočnejši v stanju zaljubljenosti, ki daje vtis popolne uglašeni, občutka, da sta zaljubljenca skladna na čustveni, na

miselni in na telesni ravni. Takšna popolna uglašenost pa je seveda iluzija, enako kakor je zaljubljenost iluzija resničnega odnosa. To prividnost brezpogojnega sprejemanja in najgloblje povezanosti omogoča idealna projekcijsko-introjekcijska identifikacija, ki traja, dokler se partnerja ne prizadeneta in se v razočaranju razblini iluzija popolne uglašenosti.

V vsakdanjem življenju se namreč partnerji gibljejo v čustvenem plesu od varnosti, integracije in diferenciacije do dezintegracije, odtujitve drug od drugega in ponovnega uglaševanja. Ta ples oziroma proces Ule (2005, 302–303) imenuje model odnosne spirale. Enako kakor v odnosu starši – otrok je tudi pri partnerjih izrednega pomena ponovna uglasitev, saj je v nas zapisano hrepenenje po tem, da je nekdo uglašen z nami. Občutek čustvene povezanosti je največja želja in hkrati pričakovanje partnerjev, ki so v dolgotrajni partnerski zvezi (Johnson 2009, 258). Ta občutek Solomon in Tatkin (2011, 47) nazorno opišeta z naslednjimi besedami: »Naša globoka želja je, da bi bili drug z drugim v nebesih ali v peklu, ko smo visoko v vzhičenju ali ko pademo globoko v potrnost, v prijetnem čustvenem stanju ali neprijetnem, predvsem pa da smo lahko z drugim brez strahu pred zapuščanjem, zavrnitvijo ali kaznovanjem.«

Gostečnik (2008, 265) piše: za čustveno povezanost med partnerjema je nujno, da se partnerja skušata živeti v čutenja drug drugega. Za mnoge pare je to precej težko, saj govorimo o zrcaljenju potreb, želja, bolečih čutenj in o razumevanje vsega tega. To vključuje medsebojno poslušanje, življanje v drugega in izražanje sočutja. Lahko bi rekli, da je to proces uglaševanja.

Raziskave kažejo, da večja kakor je sinhronija med čustvenimi izkušnjami partnerjev, bolj verjetno je, da bosta leto pozneje še skupaj (Ferrer, Steele in Hsieh 2012, 162), več trenutkov sinhroniziranosti, uglašenosti pa prispeva k večji čustveni stabilnosti in blaginji partnerjev (Butler in Randall 2012; Randall et al. 2013; Sbarra in Hazan, 2008). Zato je eden od pomembnih ciljev partnerske terapije motivirati partnerja, da psihobiološko resonirata drug z drugim. To je pogoj, da lahko gresta globlje, da se lahko razkrijejo in predelajo njuni medsebojni konflikti. Yogev (2012, 350) ponuja slikovit opis:

»Ko me čutiš v moji globini, ko me vidiš v mojih mnogih obrazih in ostaneš z menoj povezan, čustveno na voljo, se čutim ljubljenega. Takrat ni prostora za samoto. Ko pa ostajaš na površini, s tem, kar se kaže navzven, in ne bereš implicitnega, si fizično sicer z menoj, vendar sva oba sama.«

Čustveno povezani partnerji so spretni v reguliranju psihobioloških stanj drug drugega. To pomeni, da so pozorni na morebitne prekinitve, na krhanje odnosa in težijo k temu, da trenutke neuglašenosti tudi čimprej popravijo (Solomon in Tatkin 2011, 63–64).

2.3 Terapevtski odnos

Raziskave kažejo, da je za uspešnost terapije bolj kakor uporabljene oziroma specifične tehnike ključen odnos, to je: terapevtska aliansa, ki se vzpostavi med terapevtom in klientom (Cronin, Brand in Mattanah 2014, 2; Lambert in Barley 2001,

357; McCluskey, Roger in Nash 1997, 1262; Žvelc in Žvelc 2011, 579). Da je odnos najboljši napovedovalec uspeha psihoterapije, kažeta tudi metaanaliza, v katero je vključenih 200 raziskovalnih poročil, ki so pokrivala več kakor 14 000 vrst zdravljenj (Horvath et al. 2011), in metaanaliza več kakor 1100 raziskav (Norcross 2010).

Psihoterapija oziroma psihoterapevtski odnos ima potencial za zdravljenje čustvenih vzorcev, ki nosijo razvojni primanjkljaj. Relacijski pristop v psihoterapiji poudarja, da v terapevtskem odnosu odsevajo značilnosti starševskega odnosa, zato lahko terapevt pomaga prestrukturirati klientove relacijske sheme v bolj zdrave odnosne vzorce (Gostečnik 2010, 340–341; 2011, 33; Ham in Tronick 2009, 620; Repič 2008, 138; Wylie in Turner 2011, 1,9; Yogev 2012, 340). Za takšno spremembo je potreben dober terapevtski odnos, v katerem je terapevt empatično uglašen na klientove potrebe in doživljanje (Bergemann 2009, 2; Cvetek 2009, 121; Horvath et al. 2011, 9; Lambert in Barley 2001, 357; McCluskey, Roger in Nash 1997, 1262; Norcross 2010, 135; Rakovec 2019, 11; Žvelc in Žvelc 2011, 579). Empatična uglašenosť pomeni, da je terapevt sposoben slišati, videti, občutiti, interpretirati in se ustrezno odzivati na klientove verbalne in neverbalne signale na način, ki daje klientu vedeti, da je resnično viden (ang. seen), čuten (ang. felt) in razumljen (Wylie in Turner 2011, 8). To pomeni, da se terapevt uglasi s klientom na čustveni, na miselni in tudi na telesni ravni.

Da postane terapevtovo telo kot »resonančna opna za občutke klienta« (Slovensko društvo za globinsko psihološko psihoterapijo 2010), dokazujejo mnoge študije. Tako so že prve raziskave psihofiziologije pri preučevanju medosebnih vidikov terapije potrdile, da so terapevti in klienti zelo »odzivni« drug na drugega (Coleman, Greenblatt in Solomon 1956, navedeno v Marci, Moran in Orr 2004, 690). DiMascio, Boyd in Greenblatt (1957, 99) so, na primer, že leta 1957 spremljali srčni utrip klient – terapevt pri treh parih na več terapevtskih srečanjih in ugotovili, da se klientov in terapevtov srčni utrip spreminjata v soglasju. Robinsonova, Hermanova in Kaplanova (1982, 195) raziskava pa je pokazala pozitivno povezanost med trenutki usklajenih odzivov prevodnosti kože terapevta in klienta in klientovo oceno terapevtove empatije. Enake rezultate dajejo tudi novejša raziskave, pri tem pa je čustvena distanca povezana z manjšim fiziološkim ujemanjem med terapevtom in klientom in z nižjo klientovo oceno zaznane empatije (Marci et al. 2007, 103; Marci in Orr 2006, 115).

Erskin (1999, navedeno v Radovanović 2008, 67–68) resda ne omenja telesne uglašenosťi, izpostavlja pa druga področja uglaševanja:

Kognitivno uglaševanje zadeva klientove kognitivne procese in predvsem to, kako razmišlja. Terapevt je pozoren tudi na skriti pomen povedanega.

Čustveno uglaševanje gre onkraj empatije. Terapevt ne samo čuti, kar čuti klient, ampak nanj tudi odgovarja s svojim lastnim primernim in pristnim čustvenim odzivom.

Ritmično uglaševanje pomeni, da se terapevt uglasi na klientu ustrezni ritem, obenem pa prepoznava klientove ritmične navade, ki v resnici niso značilne zanj.

Razvojno uglaševanje zadeva terapevtovo odzivanje; terapevt naj bi se na (regresiranega) klienta odzval tako, da ga bo klient razumel, npr. 7-letnik v klientu. Istočasno naj bi terapevt spoštoval celotno klientovo integriteto in kot posledica tega ne bi bil nespoštljiv do odraslega dela klienta, recimo navzočega 40-letnika. Razvojno uglaševanje je nekako nadomestno starševstvo, saj terapevt prepozna zgodnje potrebe, ki niso bile zadovoljene, in se odziva nanje.

Podobno kakor starejše raziskave tudi Ramseyer in Tschacher (2011, 284) ugotavljata, da je neverbalna uglašenos povezana z uspehom terapije oziroma z zmanjšanjem simptomov in s klientovo oceno terapevtskega procesa in s kvaliteto odnosa. Radovanović (2008, 67) pa dodaja, da se bo klient čutil toliko spoštovanega, kolikor bo terapevt uglašen z njim.

2.4 Odnos z Bogom

Kršćanstvo je po mnenju Armstrongove (1994, 247) najbolj personalizirana monoteistična religija, saj v središče svojega verovanja postavlja osebno srečanje z Bogom. Vernik z Bogom vzpostavlja odnos, nanj se obrača s svojimi stiskami, dvomi, s svojimi prošnjami in zahvalami. Papež Frančišek je rekel, da je »človek ustvarjen kot bitje, ki je v osebnem odnosu z Bogom« (Radio Vatikan 2017). Ta odnos ni enosmeren, ampak dvosmeren: tako kakor vernik išče stik z Bogom, tudi Bog želi navezati odnos s človekom. Pevec Rozman (2017, 299) piše, da v religioznem razmerju Bog nagovarja človeka, človek pa mu odgovarja. Človek se čuti Bogu celo tako blizu, »da ga zmore nagovoriti s Ti« (299). V tem pogledu je krščanski Bog osebni Bog oziroma Bog odnosa, kakor to zapiše Simonič (2006, 124).

Odnos z Bogom v marsičem spominja na starševski odnos. V religiozni literaturi pogosto zasledimo opise, v katerih je Bog predstavljen kot oče: »Moj oče si ti, moj Bog, skala moje rešitve.« (Ps 89,27) »Zakaj on je naš Gospod, on je naš Bog, on je naš Oče.« (Tob 13,4) Tudi v vsakdanji govorici vernikov najdemo izraze kakor na primer: Bog je vir tolažbe, Bog pazi name, Bog je moje pribežališče itd. Zato Majcenovič (2012, 270) piše, da Bog pomeni varno zavetje, kamor se lahko zatečemo po čustveno podporo, podobno kakor se otrok zateče k staršem. Enako pripodobo uporabi tudi papež Frančišek (Radio Vatikan 2017):

»Reči Oče pomeni postaviti se v njegovo navzočnost z otroškim zaupanjem. /.../ V smislu, da otroci znajo zaupati, vedo, da nekdo skrbi zanje, kaj bodo jedli, kaj bodo oblekli in tako naprej. To je prva drža: zaupanje in zaupnost, kakor otroci do staršev. Vedeti, da se te Bog spominja, zate skrbi, skrbi za vse nas.«

Kakor vidimo, krščanstvo Bogu pripisuje nekatere lastnosti, ki so značilne za človeka: skrbi, varuje, tolaži, uslišuje, je ljubeč, milostljiv, pravičen itd. Po eni strani je prikazan kot oseba, kot takšnega si ga lahko predstavljamo in ga dojamemo, po drugi strani pa ima Bog lastnosti, ki jih s človeškim umom ne moremo zaobjeti, na primer večni, vseveden, absoluten. V tem smislu se lastnosti pri Bogu kažejo čistejše in popolnejše kakor pri ljudeh (Lešničar 2003, 29–30). Podobno razli-

kovanje lahko prenesemo tudi na sam odnos. Enako kakor starševski, partnerski ali terapevtski odnos lahko tudi odnos z Bogom daje občutek varnosti, trdnosti in čustvene podpore. Kljub vsemu pa je ta odnos z nekega vidika edinstven, prinaša obljubo, da Bog verujočega ne bo nikoli zapustil. O tem govorijo svetopisemska besedila: »Kajti Gospod, tvoj Bog, hodi s teboj; ne bo te pustil samega in ne bo te zapustil.« (5 Mz 31,6) O tem pričajo razni cerkveni dokumenti: »Nebeški Oče je vedno na strani človeka. Po svojem Sinu mu ponuja roko, ki ga bo varno vodila od rojstva do smrti.« (Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem 2001, 30) Če doživljamo Boga kot nekoga, ki nam je vedno na voljo, pri komer smo vedno sprejeti in razumljeni, to ni primerljivo z nobenim drugim odnosom. Simonič (2006, 134) tako piše, da je v »vsakem odnosu navzoča razsežnost odrešenja, ki pa v intimnem in zaupnem odnosu z Bogom doseže najvišjo stopnjo«.

Tako Bog o(b)stane, tudi če vsi drugi odnosi odpovedo. Zato mnoge raziskave ugotavljajo, da verniki najdejo pri Bogu uteho in da je vera v (ljubeznivega) Boga povezana z boljšim duševnim zdravjem (Steenwyk et al. 2010; Rosmarin, Pargament in Mahoney 2009; Schieman et al. 2006; Phillips et al. 2004). Po drugi strani pa ljudje lahko čutijo tudi jezo do Boga, in če jim Bog pomeni avtoritarno, kaznovalno figuro, lahko to še povečuje njihovo stisko (Exline et al. 2011; McConnell et al. 2006; Pargament, Koenig in Perez 2000). Razloge za različno doživljanje Boga lahko pojasnimo s teorijo navezanosti, ki se je iz psiholoških ved razširila tudi na področje religije.

Raziskave kažejo, da v stiskah in težavah relacijske in čustvene sheme Boga na vernike delujejo podobno kakor drugi odnosi navezanosti, to pa pomeni, da ima Bog za vernike psihološko funkcijo osebe navezanosti (Currier et al. 2017, 318). Verniki Boga doživljajo enako kakor druge pomembne osebe v življenju, to je: kot varne (ki se nanje lahko zanesejo, ki jim pomenijo varen pristan, kamor se lahko vedno vrnejo, ki jih sprejemajo, jih ne pozabijo in kjer odnos zdrži vse viharje) ali ne-varne. V nasprotju s človeškimi odnosi, ki jih vzpostavljamo prek ponavljajoče se fizične interakcije z ljudmi iz okolja, se odnos do Boga oblikuje na podlagi simbolične reprezentacije primarnih odnosov navezanosti. Internalizirajo se prek implicitnega, čustvenega in priložnostnega učenja (318). O tem govori hipoteza o skladnosti: odnos z Bogom odeva značilnosti zgodnjih odnosov (Simonič 2006, 133). Glede na raznolikost primarnih odnosov je tudi odnos z Bogom različno čustveno obarvan – nekateri najdejo v Bogu tolažbo in pogum, medtem ko lahko za druge ta odnos pomeni dodatni vir stiske in stresa.

Navezanost na Boga pa pojasnjuje še hipoteza o kompenzaciji (drugače nasprotna hipotezi o skladnosti), ki predpostavlja, da Bog nastopi v vlogi nadomestne osebe navezanosti. Tako lahko tudi tisti, ki niso imeli ljubečih in varnih staršev/skrbnikov, izkušajo odnos, v katerem se počutijo varne, sprejete in ljubljene (Granqvist in Kirkpatrick 2013, 139–140; Simonič 2006, 133–134). V povezavi s tem sta Simonič in Cvetek (2006) raziskovala podobnost zgodnje navezanosti na očeta in mater in odrasle navezanosti na Boga in Marijo. Eden od njunih sklepov je, da lahko tisti, ki nimajo najbolj optimalne navezanosti na starše, dogradijo svojo navezanost v odnosu do Boga ali Marije. V tem smislu omogoča odnos z Bogom

korektivno izkušnjo, pogoj za to pa je uglašen odnos. Menimo, da je tudi odnos z Bogom zgled uglašenega odnosa – in ne samo to, pomeni lahko celo neke vrste popolno uglašen odnos. Pred samo utemeljitvijo bi želeli opozoriti na bistveno razliko med konceptoma uglašenosti in navezanosti.

Koncept navezanosti že s svojim imenom implicira, da govorimo o navezavi na nekoga, tukaj verujočega na Boga, medtem ko koncept uglašenosti pristopa iz druge smeri, iz odnosa Boga do vernika. Druga, za ta članek ne tako zelo pomembna razlika pa je, da je lahko navezanost varna ali nevarna, to pa pomeni, da se lahko navežemo tudi na nekoga, ki ni (najbolje) uglašen z nami. Zgled za to so razvojne travme. Uglašenost po drugi strani v svojem jedru nosi pozitivno konotacijo, saj pomeni: naravnati se na nekoga tako, da ga čutimo, občutimo in razumemo.

V prejšnjih poglavjih smo argumentirali dejstvo, da kljub dobri nameri v starševskem, partnerskem in terapevtskem odnosu slej ko prej nastopijo trenutki neuglašenosti. Popolna uglašenost ni možna, zato v vseh teh odnosih posameznik občasno (ali pogosteje) ne najde tiste sprejetosti in razumevanja, po katerem hrepeni. V tem smislu je odnos z Bogom drugačen – če Boga doživljamo kot ljubečega, če nam obljublja, da nas ne bo nikoli zapustil, nas sprejema v vsem svojem bistvu in nam je vedno na voljo, lahko rečemo, da odnos z Bogom pomeni zgled popolne uglašenosti. To potrjuje že omenjena izjava Simoničeve (2006, 134): odrešenje doseže najvišjo stopnjo v odnosu z Bogom. Dodajamo pa še Westovo (2008, 6) misel, da je krščanstvo religija božje zedinjenosti (op. a.: uglašenosti?) s človeštvom.

3. Sklep

Hrepenenje po tem, da bi bil nekdo uglašen z nami, je zapisano v človeški naravi. Izkušnja uglašenosti, ko se nekdo naravna, da je skladen z nami na čustveni, na miselni in na telesni ravni, daje upanje, da smo lahko sprejeti in ljubljani točno takšni, kakor smo. »Človek je v svojem jedru bitje odnosov, je bitje dialoga in zato tudi vsak zavedno ali nezavedno neustavljivo hrepeni po odnosu s sočlovekom in z Bogom.« (Gostečnik 2007a, 51) Po Bogu oziroma božanskem hrepeni zato, ker tam sluti popolno sprejetost, popolno uglašenost.

Prve izkušnje uglašenosti pridobivamo v starševskem odnosu. Če so starši uglašeni, potem začutijo otroka v njegovih stiskah, strahovih, željah in potrebah in se na to primerno odzovejo. To pomeni za otroka model za poznejše soočanje s težkimi situacijami in z neobvladljivimi čutenji. Najzgodnejšo izkušnjo (ne)uglašenosti bo nosil s seboj vse življenje. Matrica odnosa starši – otrok se namreč kaže v vseh oblikah odnosov – enako čustveno vzdušje bo človek poustvarjal v partnerskem odnosu in razreševal v terapevtskem. Dovolj dobra uglašenost primarnega odnosa je tako izjemnega pomena.

Pomen uglašene odnosa sega vse od preživetja dojenčka, občutkov bližine in povezanosti v partnerskem ali prijateljskem odnosu do korektivne izkušnje razvoj-

nih primanjkljavev v terapevtskem odnosu. V članku utemeljujemo, da k tem odnosom sodi tudi odnos z Bogom. V krščanstvu, ki je personalizirana monoteistična vera, je namreč Bog predstavljen kot nekdo, ki je uglašen na človeka.

Koncept uglašenosti se tako pomembno dotika psihologije religije. Raziskav o uglašenosti v tem kontekstu resda še ni, obstajajo pa o odnosu z Bogom (ang. relationship with God), vendar jih ni veliko, kakor ugotavljajo Scott et al. (2014, 482). Dosedanje raziskave so se namreč osredotočale predvsem na kognitivni vidik, to je: na koncepte o Bogu (ang. God concepts) in na teološka prepričanja o božjih lastnostih, v nasprotju z bolj čustvenim vidikom, ki vključuje doživljanje Boga (ang. God images) (Currier et al. 2017, 318). Svetla izjema so raziskave o navezanosti na Boga (ang. attachment to God). Tako lahko sklenemo, da pomeni področje uglašenosti plodna tla za nadaljnje raziskave.

Reference

- Armstrong, Karen.** 1994. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. London: Ballantine Books.
- Beebe, Beatrice.** 2010. Mother-Infant Research Informs Mother-Infant Treatment. *Clinical Social Work Journal* 38, št. 1:17–36. <https://doi.org/10.1007/s10615-009-0256-7>
- Bergemann, Eric.** 2009. Exploring Psychotherapist Empathic Attunement from a Psychoneurobiological Perspective: Is Empathy Enhanced by Yoga and Meditation?. Doktorska disertacija. Pacifica Graduate Institute.
- Butler, Emily A., in Ashley K. Randall.** 2012. Emotional Coregulation in Close Relationships. *Emotion Review* 5, št. 2:202–10. <https://doi.org/10.1177/1754073912451630>
- Cronin, Elisabeth, Bethany L. Brand in Jonathan F. Mattanah.** 2014. The Impact of the Therapeutic Alliance on Treatment Outcome in Patients with Dissociative Disorders. *European Journal of Psychotraumatology* 5:1–9. <https://doi.org/10.3402/ejpt.v5.22676>
- Currier, Joseph M., Joshua D. Foster, Alexis D. Abernethy, Charlotte V.O. Witvliet, Lindsey M. Root Luna, Katharine M. Putman, Sarah A. Schnitker, Karl VanHarn in Janet Carter.** 2017. God Imagery and Affective Outcomes in a Spiritually Integrative Inpatient Program. *Psychiatry Research* 254:317–22. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2017.05.003>
- Cvetek, Robert.** 2009. *Bolečina preteklosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- DiMascio, Albertko, Richard W. Boyd in Milton Greenblatt.** 1957. Physiological Correlates of Tension and Antagonism During Psychotherapy. A Study of »Interpersonal Physiology«. *Psychosomatic Medicine* 19, št. 2:99–104. <https://doi.org/10.1097/00006842-195703000-00002>
- Ebisch, Sjoerd J., Tiziana Aureli, Daniela Bafunno, Daniela Cardone, Gian Luca Romani in Arcangelo Merla.** 2012. Mother and Child in Synchrony: Thermal Facial Imprints of Autonomic Contagion. *Biological Psychology* 89, št. 1:123–29. <https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2011.09.018>
- Erzar, Tomaž.** 2007. *Duševne motnje. Psihopatologija v zakonski in družinski terapiji*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Exline, Julie J., Crystal L. Park, Joshua M. Smyth in Michael P. Carey.** 2011. Anger toward God: Social-Cognitive Predictors, Prevalence, and Links with Adjustment to Bereavement and Cancer. *Journal of Personality and Social Psychology* 100, št. 1:129–48. <https://doi.org/10.1037/a0021716>
- Feldman, Ruth.** 2007. Parent-Infant Synchrony and the Construction of Shared Timing: Physiological Precursors, Developmental Outcomes, and Risk Conditions. *Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines* 48, št. 3–4:329–54. <https://doi.org/10.1111/j.1469-7610.2006.01701.x>
- Feldman, Ruth, Charles W. Greenbaum in Nurit Yirmiya.** 1999. Mother-Infant Affect Synchrony as an Antecedent of the Emergence of Self-Control. *Developmental Psychology* 35, št. 1:223–31. <https://doi.org/10.1037//0012-1649.35.1.223>
- Feldman, Ruth, Romi Magori-Cohen, Giora Galili, Magi Singer in Yoram Louzoun.** 2011. Mother and Infant Coordinate Heart Rhythms through Episodes of Interaction Synchrony. *Infant*

Behavior and Development 34, št. 4:569–77.
<https://doi.org/10.1016/j.infbeh.2011.06.008>

Ferrer, Emilio, Joel S. Steele in Fushing Hsieh.

2012. Analyzing the Dynamics of Affective Dyadic Interactions Using Patterns of Intra- and Interindividual Variability. *Multivariate Behavioral Research* 47, št. 1:136–71. <https://doi.org/10.1080/00273171.2012.640605>

Fosha, Diana, Daniel J. Siegel in Marion F. Solomon, ur. 2009. *The Healing Power of Emotion*. New York: W.W. Norton & Company.

Gostečnik, Christian. 2007a. Odrešenje predpostavlja odnos: Relacijska družinska paradigma. *Bogoslovni Vestnik* 67, št. 1: 51–72.

---. 2007b. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.

---. 2008. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek.

Gostečnik, Christian, Tanja Repič - Slavič, Saša Poljak - Lukek in Robert Cvetek. 2011. Travmatško izkustvo in dojemanje religioznosti. *Bogoslovni Vestnik* 71, št. 2:265–77.

Granqvist, Pehr, in Lee A. Kirkpatrick. 2013. Religion, Spirituality, and Attachment. V: Kenneth I. Pargament, ur. *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality: Context, Theory, and Research*, 139–55. Washington: American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14045-007>

Horvath, Adam O., A. C. Del Re, Christoph Flückiger in Dianne Symonds. 2011. Alliance in Individual Psychotherapy. *Psychotherapy* 48, št. 1: 9–16. <https://doi.org/10.1037/a0022186>

Hughes, Dan. 2009. The Communication of Emotion and the Growth of Autonomy and Intimacy within Family Therapy. V: Fosha, Siegel in Solomon 2009, 280–303.

Johnson, Susan. 2009. Extravagant Emotion: Understanding and Transforming Love Relationships in Emotionally Focused Therapy. V: Fosha, Siegel in Solomon 2009, 257–79.

Kompan Erzar, Katarina Lia. 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek.

Kompan Erzar, Katarina Lia, in Andreja Poljanec. 2009. *Rahločutnost do otrok. Stik z otrokom v prvem letu življenja*. Ljubljana: Brat Frančišek.

Lambert, Michael J., in Dean E. Barley. 2001. Research Summary on the Therapeutic Relationship and Psychotherapy Outcome. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 38, št. 4:357–61. <https://doi.org/10.1037//0033-3204.38.4.357>

Lešničar, Tina. 2003. Pojmovanja Boga med Slovinci. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede.

Majcenovič, Polonca. 2012. Povezanost vzgojnih

slogov z navezanostjo na druge in na Boga. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 2:265–80.

Marci, Carl D., Erin K. Moran in Scott P. Orr. 2004. Physiologic Evidence for the Interpersonal Role of Laughter During Psychotherapy. *The Journal of Nervous and Mental Disease* 192, št. 10:689–95. <https://doi.org/10.1097/01.nmd.0000142032.04196.63>

Marci, Carl D., Jacob Ham, Erin Moran in Scott P. Orr. 2007. Physiologic Correlates of Perceived Therapist Empathy and Social-Emotional Process during Psychotherapy. *The Journal of Nervous and Mental Disease* 195, št. 2:103–11. <https://doi.org/10.1097/01.nmd.0000253731.71025.fc>

McCluskey, Una, Derek Roger in Poppy Nash. 1997. A Preliminary Study of the Role of Attunement in Adult Psychotherapy. *Human Relations* 50, št. 10:1261–73. <https://doi.org/10.1177/001872679705001004>

McConnell, Kelly M., Kenneth I. Pargament, Christopher G. Ellison in Kevin J. Flannelly. 2006. Examining the Links between Spiritual Struggles and Symptoms of Psychopathology in a National Sample. *Journal of Clinical Psychology* 62, št. 12:1469–84. <https://doi.org/10.1002/jclp.20325>

Webster New Millennium. 2014. <http://dictionary.reference.com/browse/attunement> (pridobljeno 7. 12. 2014).

Norcross, John C. 2010. The Therapeutic Relationship. V: Barry L. Duncan, Scott D. Miller, Bruce E. Wampold in Mark A. Hubble, ur. *The Heart and Soul of Change: Delivering What Works in Therapy*, 113–41. 2. izd. Washington: American Psychological Association.

O'Brien, Kimberlee M., Karim Afzal in Edward Tronick. 2013. Relational Psychophysiology and Mutual Regulation during Dyadic Therapeutic and Developmental Relating. V: Jeffrey H. D. Cornelius-White, Renate Motschnig-Pitrik in Lux Michael, ur. *Interdisciplinary Handbook of the Person Centered Approach: Connections Beyond Psychotherapy*, 183–98. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-7141-7_13

Ovtscharoff, Wladimir, in Katharina Braun. 2001. Maternal Separation and Social Isolation Modulate the Postnatal Development of Synaptic Composition in the Infralimbic Cortex of Octodon Degus. *Neuroscience* 104, št. 1:33–40. [https://doi.org/10.1016/s0306-4522\(01\)00059-8](https://doi.org/10.1016/s0306-4522(01)00059-8)

Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig in Lisa M. Perez. 2000. The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology* 56, št. 4:519–43. <https://doi.org/10.1002/>

(sici)1097-4679(200004)56:4<519::aid-jclp6>3.3.co;2-t

- Pevc Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:289–301.
- Phillips, Russell E., Kenneth I. Pargament, Quinten K. Lynn in Craig D. Crossley.** 2004. Self-Directing Religious Coping: A Deistic God, Abandoning God, or No God at All?. *Journal for the Scientific Study of Religion* 43, št. 3:409–18. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00243.x>
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2001. *Izberi življenje*. Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.
- Radio Vatikan.** 2017. Papeževa kateheza: Maša je molitev, je srečanje z Gospodom. 15.11 [Http://sl.radiovaticana.va/news/2017/11/15/papezeva_kateheza_maša_je_molitev_je_srecanje_z_gospodom/1349023](http://sl.radiovaticana.va/news/2017/11/15/papezeva_kateheza_maša_je_molitev_je_srecanje_z_gospodom/1349023) (pridobljeno 18. 6. 2018).
- Radovanović, Karolina.** 2008. Onkraj empatije: Terapija s kontaktom v odnosu. *Kairos* 2, št. 1–2:63–72.
- Rakovec, Primož.** 2019. Differences between psychotherapy and counselling. Who is looking for and who needs them?. *Research in Social Change* 11, št. 1:4–19.
- Ramseyer, Fabian, in Wolfgang Tschacher.** 2011. Nonverbal Synchrony in Psychotherapy: Coordinated Body Movement Reflects Relationship Quality and Outcome. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 79, št. 3:284–95. <https://doi.org/10.1037/a0023419>
- Randall, Ashley K., Jesi H. Post, Rebecca G. Reed in Emily A. Butler.** 2013. Cooperating with Your Romantic Partner: Associations with Interpersonal Emotion Coordination. *Journal of Social and Personal Relationships* 30, št. 8:1072–95. <https://doi.org/10.1177/0265407513481864>
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krika spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Robinson, John W., Al Herman in Bonnie J. Kaplan.** 1982. Autonomic Responses Correlate with Counselor-Client Empathy. *Journal of Counseling Psychology* 29:195–98. <https://doi.org/10.1037//0022-0167.29.2.195>
- Rosmarin, David H., Kenneth I. Pargament in Annette Mahoney.** 2009. The Role of Religiousness in Anxiety, Depression, and Happiness in a Jewish Community Sample: A Preliminary Investigation. *Mental Health, Religion & Culture* 12, št. 2:97–113. <https://doi.org/10.1080/13674670802321933>
- Schieman, Scott, Tetyana Pudrovska, Leonard I. Pearlin in Christopher G. Ellison.** 2006. The Sense of Divine Control and Psychological Distress: Variations Across Race and Socioeconomic Status. *Journal for the Scientific Study of Religion* 45, št. 4:529–49. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2006.00326.x>
- Schore, Allan N.** 2003a. *Affect Dysregulation and Disorders of the Self*. New York: W.W. Norton & Company.
- — —. 2003b. *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York: W.W. Norton & Company.
- Scott, Linda Olson, Johnathon M. Law, Daniel P. Brodeur, Christopher A. Salerno, Anzette Thomas in Susan C. McMillan.** 2014. Relationship with God, Loneliness, Anger and Symptom Distress in Patients with Cancer Who Are Near the End of Life. *Journal of Hospice and Palliative Nursing* 16, št. 8:482–88. <https://doi.org/10.1097/njh.0000000000000105>
- Siegel, Daniel J., in Mary Hartzell.** 2004. Parenting from the Inside Out: How A Deeper Self-Understanding Can Help You Raise Children Who Thrive. New York: Penguin Group.
- 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.
- Slovensko društvo za globinsko psihološko psihoterapijo.** 2010. Telesne tehnike. <http://www.drustvo-pdp.si/gpp/clanek/telesne-tehnike/20/> (pridobljeno 4. 5. 2018).
- Solomon, Marion F., in Stan Tatkin.** 2011. *Love and War in Intimate Relationships*. New York: W.W. Norton & Company.
- Steenwyk, Sherry A. M., David C. Atkins, Jamie D. Bedics in Bernard E. Whitley.** 2010. Images of God as They Relate to Life Satisfaction and Hopelessness. *International Journal for the Psychology of Religion* 20, št. 2:85–96. <https://doi.org/10.1080/10508611003607942>
- Ule, Mirjana.** 2005. *Psihologija komuniciranja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- West, Christopher.** 2008. *Teologija telesa za začetnike*. Ljubljana: Družina.
- Yogev, Herzel.** 2012. The Capacity to Be With. *Group Analysis* 45, št. 3:339–57.
- Žvelc, Gregor, in Maša Žvelc.** 2011. Integrativna Psihoterapija. V: Žvelc Maša, Miran Možina in Janko Bohak, ur. *Psihoterapija*, 565–88. Ljubljana: Založba IPŠA.



Mari Jože Osredkar

Božje razodetje v Bibliji in Koranu

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

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

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

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

Jean-Michel Maldamé. *Monoteizem in nasilje: Krščanska izkušnja*. Celje: Mohorjeva družba, 2020. 194 str. ISBN 978-961-278-456-0.

Leta 2018 je založba Slovenska matica slovenskemu bralcu ponudila knjigo *Totalna religija*, prevod Alfreda Leskovca nemškega dela *Totale Religion* izpod peresa nemškega egiptologa in religiozologa Jana Assmanna. To je bila dobra odločitev. Založbi smo za prevod hvaležni. Vendar je v isti knjigi natisnila tudi razmišljanje z naslovom *Modernost je pravi sovražnik monoteizma*, ki pa bralca kar malo zavede. Bralec bi pričakoval, da ga bo besedilo uvedlo v logiko Assmannovega razmišljanja, toda pisanje je vse prej kakor to. Avtor v svojem razmišljanju vrže v isti koš besede nasilja v Bibliji, vojne v zgodovini Cerkve, pedofilijo katoliških duhovnikov in finančne škandale v Cerkvi, ki z Assmannom nimajo nobene povezave. Za vse nepravilnosti pa najde razlog v krščanskem Svetem pismu. V oči bode predvsem dejstvo, kako avtor tega razmišljanja »zelo po svoje« tolmači Assmanna. Slovenski kulturni prostor potrebuje resno študijo o vzrokih za nasilje v krščanstvu. Ta izziv je sprejela Celjska Mohorjeva družba, ki se je odločila slovenskemu kritičnemu bralcu ponuditi krščansko izkušnjo nasilja v monoteizmu. Temu merilu ustreza knjiga *Monothéisme et violence* francoskega dominikanca Jeana-Michela Maldaméja, teologa in priznanega strokovnjaka za razmerje med znanostjo in religijo. Naj navedemo le nekaj knjig, ki so prišle izpod njegovega peresa: *Création et providence: Bible, science et philosophie* (Cerf, Pariz 2006), *Le*

péché originel: foi chrétienne, mythe et métaphysique (Cerf, Pariz 2008), *Création par évolution: science, philosophie et théologie* (Cerf, Pariz 2011). Maldaméjevo francosko besedilo je prevedla Vesna Velkovich Bukilica in Celjska Mohorjeva družba je knjigo naslovlila *Monoteizem in nasilje*, s podnaslovom *Krščanska izkušnja*. Najstarejša slovenska knjižna založba želi s to knjigo bralcem ponuditi znanstveni in korektni vpogled v tematiko nasilja v krščanstvu.

Izhodišče avtorjevega razmišljanja je nasilno vedenje monoteističnih vernikov, ki ga ne moremo zanikati, kakor tudi ne moremo spregledati besed nasilja v starozaveznih knjigah, v katerih Judje in kristjani prepoznavamo božje razodetje. Ta dejstva postavijo monoteizem na zatožno klop. V preteklosti so že mnogi izrekli sodbo nad monoteizmom. Maldamé v prvem poglavju navaja Schopenhauerja in Nietzscheja, ki sta razlog za nestrpnost našla v veri v enega (ljubosumnega) Boga. Njuno logiko razmišljanja je prevzela francoska filozofija 20. stoletja. Vendar se dominikanec ne zadržuje pri hitrih obsodbah monoteizma. Takoj izpostavi pomen zgodovine religij in egiptologa Jana Assmanna, ki upošteva zgodovinski razvoj judovstva in krščanstva. Obsojanje monoteizma in poveličevanje politeizma temeljita na treh oseh: prva je filozofija narave; druga je antropološki pristop, po katerem je človek sam svoj stvarnik z moralo, ki je utemeljena na samopotrjevanju; tretja os pa je sklop religioznih in političnih dejavnikov, tudi družbenih. Maldamé se loti kritike krščanstva v povezavi z njegovimi viri, torej v

povezavi s svetopisemskimi besedili. Ena od kvalitet knjige je opredelitev temeljnih pojmov, ki jih teologi in religio- logi uporabljamo. V drugem poglavju avtor razloži, kaj je monoteizem, kaj religija in kaj nasilje. V tretjem poglavju predstavi razliko med vero in religijo ter pomen kulture in civilizacije za razvoj religije. Prav tako razlikuje krščanstvo od krščanske družbe. Ko so bralcu ti pojmi domači, se v četrtem poglavju sreča s sveto in pravično vojno in kako sta o vojni sami razmišljala sv. Avguštin in Tomaž Akvinski. Šele ko so ti pojmi opredeljeni, Maldamé v petem poglavju razloži, zakaj je ljubosumni Bog lahko razlog za monoteistično nasilje in zakaj so se krščanski voditelji navdihovali ob jeziku nasilja, ki so ga našli v starozaveznih knjigah. Maldamé v zadnjem delu knjige pove, da jezika nasilja v Kristusovem nauku ni. Pričakovali bi, da bi se avtor na tej točki bolj razpisal, vendar Maldamé želi bralca naučiti predvsem branja in razumevanja jezika nasilja v stari zavezi. Mnogi so namreč imeli skušnjavo, da bi jezik nasilja preprosto izbrisali iz knjige krščanskega božjega razodetja, vendar Jezus ni ukinil niti črke postave, zato se seznanimo s štirimi pomeni Svetega pisma. Ker je Maldamé v začetku svoje knjige krščanstvo postavil

na zatožno klop, bi vsekakor pričakovali, da bo uporabil vse svoje moči za rehabilitacijo krščanstva. To pa je le bežno omenjeno. Avtor knjige se bolj zadržuje pri starozaveznih besedilih, v katerih je jezik nasilja pereč. Pa bi tudi v tem kontekstu pričakovali »opravičilo« ali vsaj temeljitejšo razlago, zakaj je jezik nasilja uporabljen. To nepopolnost dopolnjuje spremna beseda, v kateri je pojasnjen kronološki nastop monolatrije, ki stoji v ozadju »ljubosumnega Boga«. Prav tako je v predgovoru preprosto in plastično predstavljen krščanski odnos do »božje besede, ki nagovarja k nasilju«.

Slovenskim bralcem se ponuja literatura, ki bo uporabna kot pripomoček v debatah in pri iskanju osebne identitete. Prepričani smo, da se vsak kristjan v pogovoru o nasilju v religijah vpraša, komu veruje in kako veruje. Morda knjiga nekemu ne bo zadovoljiv odgovor na vsa vprašanja, ki se mu postavljajo. Bo samo izhodišče za vprašanje, ki so si ga teologi postavljali skozi stoletja in ki ga ni mogoče zaobjeti zgolj v eni sami knjigi. Knjiga je dobra in strokovna, a o tej problematiki bo treba še razmišljati in napisati ali prevesti še kako delo.

Mari Jože Osredkar

Simon Malmenvall. *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest*. Znanstvena knjižnica 70. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 313 str. ISBN-978-961-6844-82-6.

Zgodovina je pogosto priča dobam prehoda, ko civilizacije vznikajo in usihajo, doživljajo transformacijo ali same vplivajo na kulturne spremembe v svoji okolici, pri tem pa o teh procesih puščajo bolj ali manj sledljive ostaline. Ko so na Vzhodu ob prehodu iz 1. v 2. tisočletje po Kr. vzhodni Slovani od »starejšega brata«, mogočnega bizantinskega imperija, sprejeli krščansko blagovest, obogateno z dediščino najplemenitejših poganjkov grške klasične in helenistične kulture, je ta proces inkulturacije krščanske vere in religije prav tako sprožil nastanek različnih pisnih virov, ki so do danes ohranjeni kot priče tega prelomnega dogajanja.

Znanstvena monografija dr. Simona Malmenvalla je nastala v obliki predelane verzije doktorske disertacije, ki jo je avtor pod naslovom *Oblikovanje kulture Kijevske Rusije v luči pojmovanja zgodovine odrešenja* kot sad svojega študija zagovarjal leta 2018 na Teološki fakulteti UL. Posveča se začetkom oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije med 10. in 12. stoletjem. Z njo je avtor kronal svoj dosedanji študij zgodovine, rusistike in teologije, pri tem pa je pestrost navedene opravljene študijske poti pertinentna interdisciplinarni zasnovi dela, saj monografija brez nekritičnega mešanja različnih strok pomeni presečišče metodologij zgodovinarstva, literarne zgodovine in teologije. Kot takšna je, po avtorjevih besedah, most med kulturno-idejno zgodovino in historično teologijo.

Delo *Kultura Kijevske Rusije* je v grobem razdeljeno na dva dela, ki sta glede na obravnavane tematike enako zahtevna, a se ločita po znanstvenem pristopu in tudi po izvirnem prispevku. Če sta v prvih petih poglavjih prikazana najprej metodološka zasnova o zgodovinski zavesti kot zgodovini odrešenja (prim. Oscar Cullman) in za tem (idejno/kulturno) zgodovinski presek odnosov med Kijevsko Rusijo in bizantinskim cesarstvom s sintezno predstavitvijo krščanske kulture (prim. Jurij Mihajlovič Lotman) Kijevske Rusije do sredine 12. stoletja, je drugi del monografije posvečen literarni interpretaciji štirih različnih starocerkvenoslovanskih pisnih virov, v katerih se pluriformno zrcalijo različna (teološka) razumevanja preteklosti.

Specifični prispevek prvega dela sestoji tako iz oblikovanja hermenevtičnega razumevanja zgodovine odrešenja, *Heilsgeschichte*, ki se ne zapira v pogosto ozko obzorje intrabiblične perspektive, temveč si drzne vstopati v odprto »konfrontacijo« z *realno* zgodovino, kakor tudi iz enciklopedičnega prikaza – z upoštevanjem spoznanj vodilnih svetovnih strokovnjakov za obravnavana področja – kompleksnih družbenopolitičnih, cerkvenih, teoloških in literarnih vidikov zgodovine obdobja plodovitega stika med bizantinsko in vzhodnoslovansko kulturo med 10. in 13. stoletjem, ki za slovenski akademski prostor vsekakor pomeni zelo dobrodošlo obogatitev.

Še izvirnejši prispevek je drugi del monografije, v katerem avtor obravnava štiri izbrana – glede na literarno zvrst raznolika (pridiga, letopis, hagiografija, poetopis) – reprezentativna besedila. V njih prek zgodovinsko-religijskih narativov razbira različne koncepcije preteklosti in

zgodovinske sedanosti stika med kulturno in versko superiorno bizantinsko civilizacijo in mlado starorusko kulturo, v kateri je krščanstvo odločilno pripomoglo k izoblikovanju patriotskega oziroma političnega, duhovnega in liturgičnega samorazumevanja oziroma identitete. Malmenvall v monografiji prevaja in interpretira odlomke iz štirih izbranih del – *Beseda o postavi in milosti* (csl. Слово о законѣ и благодѣти), *Pripoved o minulih letih* (csl. Повесть временныхъ лѣтъ), *Branje o Borisu in Glebu* (rus. борисоглебский цикл) in *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje* (csl. Житъе и хоженъе Даниила, русьскыя земли игумена) –, ki omogočajo intimen vpogled v najstarejše (od sredine 11. do sredine 12. stol.) obdobje literarnega ustvarjanja elite Kijevske Rusije, za katerega je značilen, zaradi kulturne inferiornosti glede raznovrstne bizantinske kulture, krčevit trud za oblikovanje svoje lastne slavne preteklosti in za dokazovanje duhovne zrelosti novopokristjanjenega ljudstva. To se najbolj evidentno kaže v nastopu domačih svetnikov (Boris in Gleb, Teodozij Pečerski) in krepostnih krščanskih vladarjev (Vladimir Svjatoslavič, Jaroslav Modri, Vladimir Monomah).

Spričo tovrstnega očitnega apologetskega oziroma obrambnega samopotrjevanja staroruske elite, ki je rezultiralo v selektivnem in redukcioničnem sprejemanju bizantinske (kaj šele klasične, antične grške!) kulture in kot posledica tega v delni odsotnosti recepcije

zahtevnejših (krščanskih/patrističnih) filozofsko-teoloških besedil, je v obravnavanih besedilih čutiti neko določeno novost (odklon?) v primerjavi s tradicionalnim biblično-patrističnim dojemanjem zgodovine odrešenja. Komparativna analiza tega razkoraka se v študiji, ki bazira na semiotično-hermenevtičnem pristopu, mestoma izkaže za šibko oziroma ne dovolj izraženo. Avtor različne konkretne vidike osmislitve staroruske zgodovine, ki nastopajo v izbranih virih, izpeljuje pronicljivo, medtem ko poudarek na pristopu kritičnega vrednotenja, kontekstualnega shematiziranja in identificiranja vpetosti v širše tokove teoloških razumevanj zgodovine odrešenja v neki določeni meri ostaja izziv za prihodnje znanstvenoraziskovalno delo.

V slovenskem akademskem prostoru, predvsem na področjih slovanske filologije, zgodovine in teologije, monografija – in tudi drugo avtorjevo prizadevanje za preučevanja in posredovanje zgodneslovanskih virov (prim. monografiji *Pripoved o minulih letih*, 2015; *Pismenost in kultura Kijevske Rusije*, 2019) – zapolnjuje vrzel v sistematskem preučevanju srednjeveške (literarne) zgodovine vzhodnih Slovanov. S tem avtor nekako nadaljuje žlahtno delo vélikih predhodnikov, in *primis* Franceta Grivca, ki so v *magno charto* ljubljanske Teološke fakultete, ustanovljene pred stotimi leti, navsezadnje vpisali prav preučevanje krščanskega (slovanskega) Vzhoda.

Jan Dominik Bogataj

Etični izzivi umetne inteligence: 47. srečanje Innsbruškega kroga moralnih teologov in socialnih etikov

Innsbruck, 2.–4. januar 2020

Letošnja konferenca moralnih teologov in socialnih etikov v Innsbrucku od 2. do 4. januarja 2020 je bila posvečena etičnim izzivom umetne inteligence. Okrog 40 profesorjev in raziskovalcev iz pretežno nemško govorečih dežel je razpravljalo o trenutnem stanju na področju razvoja umetne inteligence, o etičnih vprašanjih, povezanih z njeno uporabo, in o možnih posledicah uvajanja umetne inteligence za osebno in družbeno življenje v prihodnosti.

Uvodni referat je imel moralni teolog z Univerze v Luzernu, Peter Kirchschräger, ki je opozoril na korenite spremembe na trgu dela v bližnji prihodnosti. Cilj avtomatizacije ni olajšanje delovnega procesa, ampak nadomeščanje delovne sile. Po nekaterih prognozah se bo v prihodnjih 30 letih število plačanih delovnih mest znižalo od 20 do 50 %. Kirchschräger je izpostavil ambivalentno naravo umetne inteligence, ki je istočasno nekaj etično dobrega, saj bistveno olajšuje življenje in pomaga pri reševanju številnih problemov, po drugi strani pa človek postaja čedalje bolj odvisen od umetne inteligence. Tisti, ki obvladuje njeno delovanje, ima lahko nadzor nad številnimi posamezniki in tudi nad družbenim življenjem. Izpostavil je, da ne moremo govoriti o etičnosti umetne inteligence, saj sami računalniški programi nimajo vesti, ne zavesti, ne svobode, ne odgovornosti. Odgovornost ima vedno tisti, ki je ustvaril umetno inteligenco. Zato je nujno, da snovalci umetne inteligence upoštevajo etična načela, kakor so spoštovanje dostojanstva človeške osebe, prepoved diskriminacije in pravičnost, in ne sledijo zgolj načelom ekonomske koristi in učinkovitosti. Kirchschräger je razmišljal o možnosti razvoja tako imenovane močne umetne inteligence, ki bi samo sebe razvijala, in o tem, katera etična načela naj bi takšna avtonomna umetna inteligenca upoštevala. Ob tem se je vprašal, ali ne bi na koncu takšna oblika umetne inteligence tudi na etičnem področju preseгла človeka in bila bolj etična od njega.

Glede realnih možnosti za razvoj »močne« umetne inteligence, ki predpostavlja avtonomno odločanje in delovanje naprav, je bil zelo skeptičen profesor informatike in raziskovalec na področju umetne inteligence, Justus Piater z univerze v Innsbrucku. Za zdaj obstaja samo »šibka« umetna inteligenca. Po njegovem mnenju pri strojih ne moremo govoriti o inteligenci v pravem pomenu besede, saj stroji zgolj predelujejo in povezujejo podatke, niso pa zmožni mišljenja in razumevanja. Res je, da raziskovalci pri razvijanju umetne inteligence posnemajo proces učenja

pri otroku. Razlika med otrokovim učenjem in strojnim učenjem je v tem, da se stroj, potem ko se nekaj »nauči«, nikoli več ne zmoti. Ko robot osvoji tehniko, kako zadeti žogico v koš, nikoli več ne vrže mimo. Vendar tudi pri strojnem učenju ne moremo govoriti o učenju v pravem pomenu besede, saj je to zgolj optimizacija danih možnosti, ko programer predvidi cilj in dá stroju nalogo, naj čim hitreje in čim bolje doseže ta cilj. Prav tako je strojno učenje omejeno na neke določene specifične naloge, ki jih programer predvidi za posamezno napravo, in nikakor ni bistvo v tem, da bi, na primer neki robot, premogel splošno (vseobsegajočo) inteligenco, kakršna je značilna za človeka.

Kljub hitremu napredku – po prepričanju raziskovalca Piaterja – se v zadnjih desetih letih ni zgodil kvalitativni skok na področju razvoja umetne inteligence. Naprave so resda zmožne obdelati velikanske količine podatkov, niso pa zmožne proizvesti nečesa novega; to pomeni, da ne moremo govoriti o močni umetni inteligenci. Dejansko se naprave ne učijo konceptov, ne »razumejo«, kaj se dogaja, ampak zgolj zaznavajo in obdelujejo podatke. Ker digitalni sistemi ne razumejo vsebin in jih niso zmožni interpretirati, posredujejo kot relevantne tiste podatke, ki so najbolj množično obiskani oziroma za katere je nekdo plačal, da se lansirajo kot najbolj pomembni. Neutemeljena stališča imajo enako težo kakor argumentirana stališča, podkrepljena z dejstvi, saj stroji niso zmožni avtonomnega etičnega razločevanja. Znotraj internetne platforme, v kateri so razširjena številna socialna omrežja, obstaja velika nevarnost, da se bo zrušilo profesionalno novinarstvo, ki pomeni enega od stebrov sodobne demokratične ureditve. Glede trga dela je bil informatik Piater mnogo bolj optimističen od teologa Kirchschrägerja. Po njegovem prepričanju ni grožnje, da bi umetna inteligenca uničila večino delovnih mest, saj dosedanja zgodovina človeštva kaže, da človek vedno najde kreativne rešitve. Posamezna delovana mesta bodo res nadomestili avtomatizirani stroji, vendar se bodo oblikovali novi poklici.

Velik izziv za snovalce umetne inteligence je: pridobiti družbeno naklonjenost za uvajanje novih naprav, kakor so na primer samovozeča vozila in roboti na področju nege starostnikov, v vsakdanje življenje. Avtomatizirana vozila bi bila v marsičem lahko rešitev za prometne zamaške v številnih mestih, vendar ima večina prebivalcev še vedno strah pred takšnimi vozili, ker ne zaupa delovanju vozil brez človeškega nadzora. Tudi v negi bi bili roboti kot pomočniki pri čiščenju prostorov, pri dviganju s postelje in pri spremljanju starejših ljudi na sprehodih zelo dobrodošli, seveda pa podoba robotizacije pri negi starejših v nas spodbuja zelo negativne podobe, saj vključuje tudi grožnjo umanjkanja človeške bližine v zadnjem obdobju življenja.

Aaron Butler, znanstveni sodelavec in raziskovalec na univerzi v Luzernu, je predstavil nekaj izhodišč pri oblikovanju etike za umetno inteligenco. Bistvo je predvsem v programiranju strojev, da bi pri odločanju izbirali v skladu z etičnimi merili. Poleg že znanih dilem iz zgodovine etike, kakor je na primer tramvajsko dilema (*Trolley problem*), ko se je treba odločiti, ali bo tramvaj v neizogibni situaciji povozil eno ali pet oseb, je pri programiranju samovozečih vozil še mnogo podobnih zapletenih situacij, za katere si strokovnjaki prizadevajo, da bi izdelali

čimbolj popoln etični sistem. Uporaba umetne inteligence v bančništvu ali na sodiščih v marsičem nadomešča človeško odločanje in vnaprej pripravi nekatere odločitve, zato je pomembno, da bi ta proces vodila zelo izostrena etična merila. Pri tem se seveda postavlja vprašanje o končni odgovornosti pri oblikovanju nekaterih odločitev, predvsem zaradi nepreglednosti samega strojnega delovanja v procesu odločanja. V razpravi po Butlerjevi predstavitvi so številni diskutanti poudarili, da ne moremo govoriti o moralni odgovornosti strojev in tudi ne o etiki umetne inteligence. Prav tako je po mnenju razpravljavcev o avtonomiji mogoče govoriti samo pri človeku, ni pa možno govoriti o »elektronski osebi«, ki bi ji pripisovali neko določeno odgovornost pri podpisovanju pogodb ali dogovorov. V razpravi se je tudi razvila misel: želja po implementaciji etičnih načel v umetno inteligenco temelji na predpostavki, da je mogoče etiko prevesti v jezik matematike. Nekatere principe je resda mogoče prevesti v matematično govorico, večino moralnih načel pa izražamo v naravni govorici, ki je ni mogoče prevesti v matematični govor.

Zadnje predavanje je imel filozof Georg Gasser z univerze v Innsbrucku, ki je spregovoril o možnosti in etičnih izzivih uvajanja robotov v socialno življenje. Predstavil je izkušnjo iz dunajskega doma starejših, kjer imajo za »pomočnika« tudi robota negovalca, ki so ga poimenovali Henry. Henry, na primer, spremlja skupino starejših dementnih ljudi pri nordijski hoji na fizioterapijo. Fizioterapevti ugotavljajo pozitivne posledice robota Henryja na skupino, saj pomeni orientacijsko točko, počaka počasnejše, jih spodbuja, predvaja zeleno glasbo. Skupina in osebje sprejemajo Henryjeva rutinska opravila (čiščenje, pobiranje stvari), medtem ko imajo pri socialnih stikih (higiena) rajši nego človeške osebe. Henry ima težave pri interakciji z ljudmi, to pa starejše občasno frustrira, saj se Henry ne odziva v skladu z njihovimi pričakovanji.

Ugotovljeno je, da sam videz robota vpliva na sprejetost pri ljudeh. Če je videti podoben človeku, mu ljudje pripisujejo več možnosti, da bo imel tudi socialne kompetence. Vendar pa je nekaj zelo zanimivo: če je robot preveč podoben človeku, pri ljudeh upade želja po sodelovanju in se v njih sprožajo negativna čustva do robota (*uncanny valley effect* oz. učinek grozljive doline). Ljudje si želimo videti razliko in ne pristajamo na zavajanje, zato tudi ni verjetno, da bi bili lahko roboti kadarkoli socialni in čustveni partnerji ljudi. Iz tega Gasser sklepa: ni nevarnosti, da bi roboti nadomestili medčloveške odnose, saj niso sposobni dati socialnega priznanja človeku, ampak lahko zgolj izpolnijo neko določene želje. Roboti so vedno na voljo in jih je možno kontrolirati, nimajo osebnih potreb in želja; vendar pa ne zmorejo sprejeti drugega kot samostojno osebo in niso sposobni ustvarjati odnose. Nimajo sposobnosti sočustvovanja in prepoznavanja drugega v njegovi nemoči. Uvajanje robotov kot pomoč pri oskrbi in negi je po Gasserjevem mnenju dobrodošlo, vendar je nujno potrebno, da ljudi predtem ustrezno poučimo; podpišejo naj – podobno kakor pri posegih v zdravstvu – zavestni pristanek, da sprejemajo takšno obliko tehnologije v svoje življenje. Predvsem je pomembno, da se prepreči vsaka oblika zavajanja, saj roboti niso odnosna bitja, niso zmožni empatije in zato ne morejo nadomestiti človeške bližine.

V plenarni razpravi smo udeleženci ugotavljali, da etike ni mogoče prevesti v jezik matematike. Etika je več kakor samo upoštevanje nekih določenih pravil. Govorimo o sposobnosti presojanja in vrednotenja zaradi zmožnosti uživanja v neko konkretno situacijo. Tega pa nobena digitalna naprava ni zmožna. Etika je preveč kompleksna, da bi jo lahko prevedli v računalniške programe.

Človek, ki je ustvarjen po božji podobi, je ranljivo in nepopolno bitje in kot takšno je odprt za odnose z drugimi. Poleg matematične inteligentnosti njegovo razumevanje resničnosti sestavljajo še druge razsežnosti, kakor so čustvena, socialna, umetniška, duhovna inteligentnost, tega pa naprave z »umetno« inteligenco niso zmožne. Predvidevamo, da nam bo nadaljnji razvoj na področju umetne inteligence v marsičem olajšal življenje, nikakor pa nam ne bo mogel nadomestiti tistega najglobljega, kar je položeno v središče človeške osebnosti: želje po odnosu, po sprejetosti, po ljubezni, po tem, da bi ljubili in bili ljubljene. Tega ni mogoče živeti v digitalni obliki, nujno je potrebna dejanska telesna navzočnost drugega.

Udeleženci smo za srečanje prihodnje leto določili naslov: Skupno dobro.

Roman Globokar

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov / Address	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Associate Editor	Vojko Strahovnik
Uredniški svet / Editorial Council	Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Board	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar
Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors	Liza Primc, Jonas Miklavčič in Aljaž Kranjc
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop in Domen Krvina
Prevodi / Translations	Simon Malmenvall
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. o. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Robert Petkovšek
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus Web of Science (WoS) Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI) ERIH PLUS dLib IBZ Online MIAR MLA International Bibliography Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus (h)
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerкви in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerкви in v širši družbi.

