

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Tomaževa proslava

Maksimilijan Matjaž *Beseda kot teologija*

Razprave

Alan Vincelette *The Church Does Have a Philosophy of Her Own: Ruminations on Fides et ratio and the First Principles of Catholic Philosophy*

Alek Zwitter *La théologie de Lumen gentium 13 à la lumière de la pensée d'Henri de Lubac*

Maria Carmela Palmisano *Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D) ...*

Samo Skralovnik *Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi*

Borut Košir *Spremembe v izvedbi konklava ob odstopu Benedikta XVI.*

Andrej Naglič *Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkva in drugih verskih skupnosti*

Boštjan Guček *Poročanje medijev ob smrti škofa Antona Bonaventura Jegliča*

Anica Koprivc Prepeluh *Upravičenost oblikovanja ženskih terapevtskih skupin*

Janez Sečnik *Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje*

Glasiilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 73

2013 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 73
Leto 2013**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2013

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonec**, Nedolžna žrtev

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska oikonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarčni duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?:
Tesnoba in upanje današnjega časa

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2013 / ST. THOMAS FESTIVITY 2013

7 Maksimilijan Matjaž, Beseda kot teologija

Word as Theology

RAZPRAVE / ARTICLES

- 17 Alan Vincelette, The Church Does Have a Philosophy of Her Own: Ruminations on *Fides et ratio* and the First Principles of Catholic Philosophy**
Cerkev ima svojo filozofijo: Razmišljanja o okrožnici Fides et Ratio in o prvih načelih katoliške filozofije
- 33 Alek Zwitter, La théologie de *Lumen gentium* 13 à la lumière de la pensée d'Henri de Lubac**
Teologija 13. člena Dogmatične konstitucije o Cerkvi v luči teologije Henrija de Lubaca
Theology of Lumen gentium 13 in the Light of Henri de Lubac's Thought
- 47 Maria Carmela Palmisano, Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D) e l'elenco completo di tutti i manoscritti ebraici ritrovati e del loro contenuto**
Novi hebrejski fragment Sirahove knjige (rokopis D) in dopolnjeni seznam vseh najdenih hebrejskih rokopisov in njihova vsebina
New Hebrew fragment of the Book of Ben Sira (ms. D) and the Complete List and Content of All Hebrew Manuscripts Discovered So Far
- 59 Samo Skralovnik, Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi**
Interpretation of Desire in the Tenth Commandment
- 77 Borut Košir, Spremembe v izvedbi konklava ob odstopu papeža Benedikta XVI.**
Changes in Conclave Law at Resignation of Pope Benedict XVI
- 85 Andrej Naglič, Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkva in drugih verskih skupnosti**
Religious Activity Between National law and Church Autonomy
- 97 Boštjan Guček, Poročanje medijev ob smrti škofa Antona Bonaventura Jegliča**
Media Coverage of Archbishop Anton Bonaventura Jeglič's Death
- 111 Anica Koprivc Prepeluh, Upravičenost oblikovanja ženskih terapevtskih skupin**
Justification for Forming Women-Only Therapeutic Groups
- 121 Janez Sečnik, Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje**
Depth of Religious Faith and the Experience of Stressful and Traumatic Situations

OCENE / REVIEWS

- 133 Antonio Fallico, *Pedagogia pastorale: Questa sconosciuta* (Andrej Šegula)**
- 135 Hubertus Halbfas, *Religions Unterricht nach dem Glaubens Verlust: Eine Fundamentalkritik* (Janez Vodičar)**
- 139 Janez Juhant in Bojan Žalec, ur., *Reconciliation: The Way of Healing and Growth* (Mateja Pevec Rozman)**
- 142 France Martin Dolinar, ur., *Poročila ljubljanskih škofov v Rim o stanju v škofiji* (Bogdan Kolar)**

POROČILA / REPORTS

- 145 Mednarodni simpozij Po ateizmu, Phoenix, 7.–9. februar 2013 (Peter Rožič)**
- 148 Mednarodni simpozij Kultura strahu, Celje – Ljubljana, 8.–11. november 2012 (Ana Martinjak Ratej)**
- 152 Znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov, Brescia, 11.–15. junij 2012 (Andrej Saje)**
- 154 Mednarodni simpozij Financiranje Cerkve primerjalno, Gradec, 1. oktober 2012 (Andrej Saje)**
- 156 6. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na temo Kanonsko pravo in medicina – izbrana vprašanja, Dubrovnik, 25.–27. oktober 2012 (Andrej Saje)**

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 159 Navodila sodelavcem**

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Boštjan GUČEK

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Habatova 15, SI – 1236 Trzin
bostjan.gucek@rkc.si

Bogdan KOLAR

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

Anica KOPRIVC PREPELUH

prof. slov. in teol., doktorand UL B. A. in Education (Theology and Slovenian language), Doctoral Student
Zakonski in družinski inštitut, Ulica talcev 2, SI – 8000 Novo mesto
anica.koprivc.prepeluh@zdi-nm.si

Borut KOŠIR

prof. dr., za cerkveno pravo PhD, Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
borut.kosir@teof.uni-lj.si

Ana MARTINJAK RATEJ

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

Andrej NAGLIČ

magister znanosti, doktorand UL Master of Science, Doctoral Student
Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.naglic@rkc.si

Maria Carmela PALMISANO

doc. dr., za biblični študij in judovstvo PhD, Assist. Prof., Biblical Studies and Judaism
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si

Mateja PEVEC ROZMAN

asist. dr., za filozofijo PhD, Assist., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.pevec@guest.arnes.si

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
Santa Clara University, Department of Political Science
500 El Camino Real Santa Clara, California 95053, USA
prozic@scu.edu

Andrej SAJE

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@rkc.si

Janez SEČNIK

specialist zakonske in družinske terapije, doktorand UL Specialist in Marital and Family Therapy, Doctoral Student
OŠ Pirniče, Spodnje Gameljne 26B, SI – 1211 Lj.-Šmartno
janezsecnik@yahoo.com

Samo SKRALOVNIK

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

Andrej ŠEGULA

asist. dr., za dogmatično teologijo PhD, Assist., Catechetical Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@rkc.si

Alan VINCELETTE

izr. prof. dr., filozofija PhD, Assoc. Prof., Philosophy
St. John's Seminary
5012 Seminary Rd, Camarillo, California 93012, USA
avincelette@stjohnsem.edu

Janez VODIČAR

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

Alek ZWITTER

mag. teol., doktorand Th.M., Doctoral Student
Faculté Notre Dame, Collège des Bernardins
20, rue de Poissy, FR – 75005 Paris
alek.zwitter@rkc.si

Tomaževa proslava
 Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 1, 7–15
 UDK: 27-277.2
 27-732.4-675(456.31)"1962/1965"
 Besedilo prejeto: 03/2013; sprejeto: 03/2013

Maksimilijan Matjaž **Beseda kot teologija**

Povzetek: V razpravi je najprej predložen razmislek o besedi – *logosu* in o odgovornosti akademskih ustanov pri ohranjanju besede kot temeljne človekove danosti v družbi. Vsaka pristna beseda, ki je zavezana resnici in prihaja iz človekovega resničnega jedra, je vedno novost in že sama po sebi odsev absolutne Besede. V drugem delu so predstavljene okoliščine nastanka konstitucije o božjem razodetju drugega vatikanskega koncila, ki je postavil Sveto pismo in s tem besedo ponovno v središče teologije in jo predstavil kot pravilo vere in studenec življenja. Proces, ki ga je začrtal ta dokument, pomeni še danes aktualno vizijo in dinamično moč prenove teološke hermenevtike in sploh dogajanja v Cerkvi in v družbi.

Ključne besede: Sveto pismo, beseda, logos, biblična hermenevtika, drugi vatikanski koncil, *Dei Verbum*, Benedikt XVI.

Abstract: **Word as Theology**

The paper first gives a consideration of the word – logos and of the responsibility of academic institutions for maintaining the word as the basic human actuality in the society. Every genuine word committed to truth and coming from the man's very core is always a novelty and as such a reflection of the absolute Word. The second part presents the circumstances of how the Constitution on Divine Revelation of the Second Vatican Council came into being. Thereby the Council put the Bible and, consequently, the word again into the centre of theology and presented it as the rule of faith and the spring of life. The process delineated by this document is still a topical vision and a dynamic force to renew theological hermeneutics and the happenings in Church and in society in general.

Key words: Bible, word, logos, biblical hermeneutics, Second Vatican Council, *Dei verbum*, Benedict XVI.

Človek naj ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust. (Mt 4,4)

Vsakoletno praznovanje akademskega dne naše ustanove je za vse nas priložnost, ne samo da predstavimo sadove našega dela, ki ga je mogoče izmeriti s

številom diplom, doktoratov, raziskovalnih projektov, nagrad in priznanj, da ob tem čestitamo študentom za njihovo pridnost in napor, ki so ga vložili v bolj ali manj dolg proces pridobivanja in posebljanja teološkega védenja, da pohvalimo profesorje, ki so se posebno izkazali v svojem pedagoškem in raziskovalnem delu, temveč da se ustavimo tudi ob premisleku o identiteti in poslanstvu naše ustanove, tako univerze kakor še posebno teološke fakultete. Čeprav v tem trenutku stanja v slovenski družbi – tako na akademskem, na gospodarskem in na političnem kakor tudi na kulturnem področju – ne bi mogli označiti kot naš »najvišji dan«, je vendarle potrebno, da si po pesnikovih besedah izmerimo »daljo in nebeško stran« (Župančič), da prečistimo svoje poglede, da nastavimo kompas na prave cilje in ponovno ugotovimo: tukaj smo, v tem času in v tej družbi, z razlogom, s poslanstvom, ki ga moramo prav mi izpolniti. Še zlasti naj to velja danes za našo teološko fakulteto. Pa ne samo zato, ker se v javnosti spet slišijo glasovi, da bi se morala teološka fakulteta umakniti iz univerze, da teologija res ni znanost kakor druge znanosti oziroma da sodi k neki drugi, ločeni, ali bolje: izločeni družbeni sferi, to je k Cerkvi, ki naj sama poskrbi za svojo šolo. Tudi ne zato, ker se razglašajo naši diplomanti kot nezaposljivi, čeprav jih skoraj ne boste našli na seznamih zavodov za zaposlovanje, drugače od diplomantov kakih drugih, veliko bolj favoriziranih fakultet in poklicev. Tudi ne samo zaradi uradnih napotil, da je treba zmanjševati vpis na humanistične študije – kaj šele na teološke – na račun naravoslovnih in tehničnih ved, ki se zdijo trenutno družbeno bolj potrebne in koristne. Ne samo zaradi teh zunanjih razlogov, predvsem zaradi nas samih, zaradi odgovornosti do našega dela in poslanstva, do mladih, ki so nam zaupani, do vede, ki se ji posvečamo, in do naroda, katerega del smo, smo se dolžni vprašati o svojem mestu v tej družbi in o naših izvornih nalogah.

Dovolite mi, da vas k tej refleksiji povabim najprej z razmislekom o besedi – *logosu* in o odgovornosti akademskih ustanov in vsakega posameznika, ki v njih dela, za ohranjanje *besede* v naši družbi, besede kot temeljne človekove danosti, saj povezuje vse ljudi, ne glede na njihovo prepričanje ali pripadnost, saj nam omogoča, da se izrekamo in sporazumevamo – da smo ljudje. V drugem delu se bom dotaknil dogodka izpred petdeset let, to je začetka drugega vatikanskega koncila, ki je s konstitucije o božjem razodetju postavil Sveto pismo in s tem besedo – *logos* ponovno v središče teologije in jo predstavil kot pravilo vere in studenec življenja. Proces, ki ga je začrtal ta dokument, pomeni še danes aktualno vizijo in dinamično moč prenove teološke hermenevtike in sploh dogajanja v Cerkvi in v družbi.

1. Beseda in družba

Kdo, če ne univerza, *alma mater* naroda, lahko in mora opozarjati na besedo kot primarno vezivo družbe, ki družbo vzpostavlja, povezuje in gradi? K njenemu temeljnemu poslanstvu sodi, da razvija *logos* v njenem najširšem pomenu kot misel, smisel, modrost, razum, znanje, lepoto, kulturo, dušo. To besedo v vseh

njenih dimenzijah, ki jo človek potrebuje kakor kruh za svoje preživetje, mora braniti, ohranjati, raziskovati, negovati in promovirati, da se bo lahko uporabljala v svoj temeljni namen, to je za človekovo izrekanje, sporazumevanje in sobivanje, skratka: za življenje. Ta najgloblji razlog obstoja nacionalne univerze daje tej ustavnopravico, da se upre raznim poskusom funkcionalizacije *logosa*, tako poskusom znotraj svojih vrst kakor tistim od zunaj; da se upre marginaciji dejavnosti, ki se ukvarjajo z besedo in z duhovnim in so pogosto predstavljene kot nedobičkonosne panoge drugotnega pomena, kot nekaj, kar lahko družba brez večje škode pogreša. Vsaj v kriznih časih. Beseda – znanje in kultura – ne more biti ocenjevana zgolj kot sredstvo neposrednega preživetja in večje produktivnosti, saj pri tem govorimo o bistvenih vprašanjih življenja.

»Človek ne živi smo od kruha, temveč od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust.«

Tako je po štiridesetdnevnem stradanju v puščavi odgovoril Sin človekov na hudičevo skušnjava, naj, če je res božji Sin, uporabi svojo moč, naredi iz kamnov kruh in tako poteši lahkoto in se s tem dokaže. Hudič se je ob božjem Sinu najprej sam razkrinkal. K njegovemu bistvu namreč sodijo razdvajanje, izigravanje, sprevačanje in ustvarjenje nasprotij in izključevanj. Kakor da sta si duhovno in materialno nasprotna in si konkurirata, kakor da lahko človek zgolj z delom svojih rok preoblikuje materialni svet in ob tem dogradi sebe in nadoknadi svoj zaostanek; kakor da bo s kopičenjem materialnega končno le dosegel tisti obljubljeni dialektični preskok v srečo in tako potešil svojo lahkoto po življenju! Skušnjavec, ki so mu v zgodovini verjele že številne ideologije, še posebno v času stisk in kriz, želi Boga predstaviti kot antagonist človekove sreče in njegove svobode, hkrati pa mu gradi iluzijo o premoči kruha nad besedo, snovnega nad duhovnim, takojšnjega nad obljubljenim, da bi tako človek lažje sprejel ponujeno mu moč na račun svobode. Posledice takšnih odločitev so bile za človeka in za človeštvo vedno katastrofalne. Takrat, ko se kruhu prisodi prednost pred besedo in smislom, ko se prisodi prednost delu pred človekom, takrat postane človek zgolj še stroj, ki je dober tako dolgo, dokler proizvaja. Skušnjavec je seveda prekanjen in iznajdljiv bolj kakor vsa bitja na zemlji in ne bo s takšnimi krutimi podobami strašil človeka, ampak bo izumljal vedno nove plemenite namene in razloge, ki bodo človeka prepričale v njegovo logiko. Tako so se že učenikovi učenci pohujševali nad ženo, ki je mazilila Jezusa pred njegovim trpljenjem z dragocenim oljem, češ ali se ne bi moglo to zelo dobro prodati in denar dati ubogim (Mr 14,4sl.). Takšna mentaliteta lahko preplavi tudi duhovne in akademske institucije. Pred kratkim je eden naših uglednih mislecev zelo kritično ocenil del slovenske akademske inteligence, med katero je »vse manj resničnega čudenja, spraševanja, napornega študija, ponižne refleksije, intersubjektivno zavezujoče argumentacije, strahospoštovanja do resničnosti ... Vse je postalo le igra, iskanje psevdoduhovitega obrata, verbalizem, domislica v družbi spektakla ... Znašli smo se v deželi, kjer ni več logosa. Somrak razuma.« (Kocjančič 2013, 8)

V prizadevanjih za obrambo pomena in dostojanstva besede v družbi mora prav teološka fakulteta kot del univerze in Cerkve zastaviti vse svoje znanje in moči. Brez pretirane skromnosti lahko poudarimo, da se pri nas ne le ukvarjamo z be-

sedami in da imamo besedo zapisano v samem imenu svoje vede, ampak smo Besedi zavezani tako močno, da jo pišemo tudi z veliko. Kdo, če ne teologi se moramo zavedati in na to opozarjati, da namreč beseda ni človekova iznajdba, ni njegova lastnina, ampak jo je človek sprejel kot dar in je povabljen v dialog z njo. Vsaka pristna beseda, ki je zavezana resnici, prihaja iz človekovega resničnega jedra ter išče in ustvarja pristnost, kamor se bo lahko naselila. Takšna beseda je vedno novost in že sama po sebi odsev absolutne Besede, ki jo teologi sprejemamo in raziskujemo kot razodetje, kot dar od zgoraj, ki nas absolutno presega in hkrati absolutno zavezuje (Theobald 2008, 156). Teologija, ki je bistveno odvisna od razodetja, prav z védenjem o razodetem *Logosu* pomeni neprecenljiv dar za človeški logos in s tem tudi za vsako družbo. Razodeti *Logos* namreč radikalno širi obzorja človeškega logosa in utemeljuje njegovo svetost, dostojanstvo in svobodo. V temelj teologije so namreč postavljene razodete trditve, da je bila v začetku Beseda, da je bila Beseda pri Bogu, da je ta Beseda Bog, da je vse nastalo po njej, da je bilo v njej življenje in da je bilo to življenje dano ljudem (Jn 1,1–4). Ta Beseda je zavzela človeške dimenzije, se naselila v človeško družbo in omogočila s tem dialog – z njo samo in med seboj. Še več, tistim, ki sprejmejo *Logos*, zagotavlja, da bodo tudi sami postali beseda, da bodo postali oseba v odnosu. Človek je torej od začetka, po svojem stvarjenju, tako močno stkan z besedo, da jo potrebuje za preživetje kakor vodo in vsakdanji kruh, kakor odnos in ljubezen. Vendar tako kakor ljubezen tudi kruh besede ne pusti človeka nespremenjenega in neprizadetega. Zelo povedna je podoba angela iz Apokalipse, ki ukaže preroku, naj poje knjigo: »V trebuhu te bo grenila, toda v ustih bo sladka kot med.« (Raz 10,9) Dokler beseda ostaja samo na ustih, daje občutek sladkobe in prijetnosti, a tistemu, ki jo izgovarja, in onemu, ki naj bi jo slišal, ne prinese veliko. Šele ko se beseda spusti v želodec, ko se začne presnavljati in razkrajati, se začenja spreminjati v moč. A takrat tudi zagreni, ker sproži premike, ki niso vedno prijetni in bolijo. Biti v dialogu z besedo je veličastno, a nikoli poceni in lahko. Beseda namreč zahteva celega človeka in presega njegove moči. Človek se ji lahko bliža in jo raziskuje samo s pristnim spoštovanjem, z doslednim resnicoljubjem in s ponižnostjo. Resnična, živa in učinkovita beseda je namreč »ostrejša kakor vsak dvorezen meč in zareže do ločitve duše in duha, sklepov in mozga ter presoja vzgibe in misli srca« (Heb 4,12). Nič ni skritega pred njo, ne ustavi se na površju pri jeziku, pri videzu ali vtisu, temveč prodira globlje, vse do srca in do kosti. Resnično besedo lahko prerok občuti kot »goreč ogenj« v svojih kosteh (Jer 20,9), ki ne dopušča miru v poceni kompromisu. Ne samo zanj, za človeštvo bi bilo usodno, če bi poskušal obvladati to besedo, če ga ne bi več vznemirjala in ne izzivala. Namesto služabnika Besede življenja bi postal pridigar črke, ki ubija (2 Kor 3,6), namesto Besede, ki osvobaja, bi širil ideologijo, ki pohablja.

Vendar tudi epifanična veličina te besede ne more preprečiti, da se ne bi z njo ukvarjali tudi takšni, ki k temu poslanstvu ne sodijo. Že učenik sam je svaril svoje učence pred njimi: »Mojzesovo stolico so zasedli pismouki in farizeji. Vse torej, kar vam porečejo, storite in se tega držite, po njih delih pa se ne ravnajte; govori jo namreč, pa ne delajo.« (Mt 23,2–3) Svarilo, ki mora odmevati in dramiti tudi

danes. Tudi nas na univerzi in še posebno na teološki fakulteti. Prvi smo poklicani, da se vedno znova postavljamo pred ogledalo Besede in ob njej preverjamo svojo istovetnost in svoje delo.

2. Beseda v teologiji

Eno takšnih kritičnih, a prelomnih postavljanj teologije pred Besedo se je zgodilo pred petdesetimi leti, ko je drugi vatikanski koncil želel prezračiti in prenoviti teologijo in Cerkev kot primarni *topos* teologije, da bi lahko še naprej učinkovito služili ohranjanju življenja v spreminjajoči se družbi. Eden najpomembnejših dokumentov tega koncila je prav konstitucija o božjem razodetju *Dei Verbum* (DV), ki postavlja Sveto pismo in s tem besedo ponovno v središče teologije. Po beseda Benedikta XVI., enega pomembnih soustvarjalcev koncila, je ta dokument eden najlepših in najizvirnejših koncilskih dokumentov, ki ga je treba še preučevati. Ker odpira vprašanje interpretacije Svetega pisma v Cerkvi in tehta razmerje med dinamiko izročila in dinamiko navdihnjene besede, pomeni v resnici teološko središče koncila, iz katerega se mora razlagati vsa teologija. Proces razumevanja in razlaganja besede, ki ga je ta konstitucija začrtala, pomeni še danes aktualno vizijo prenove teološke hermenevtike (Koch 2012, 22–34).

Iz komentarjev koncila lahko razberemo, da noben drug dokument ni šel skozi tako dolg proces nastajanja in predelav. Razlog za to pa je bil v razhajanju glede vprašanja interpretacije in ključnega nauka o razodetju, ki je nastalo med reformisti in tradicionalisti. Po besedah prič so škofje o tem zelo kritično razpravljali, tako da je bilo zasedanje za nekaj časa prekinjeno. Janez XXIII. je sestavil novo komisijo iz škofov in teologov različnih smeri; ta komisija je pripravila še štiri osnutke dokumenta, ki je bil potem končno potrjen na zadnjem zasedanju novembra 1965 (Hoping 2005, 695–700; Strle 1980, 359). Skupna naloga vseh je bila, kako zagotoviti, da bo beseda Svetega pisma lahko obstajala v nekem konkretnem zgodovinskem času in okolju, poslušana, razlagana, razumljena in verovana kot živa in delujoča božja beseda (Heim 2012, 15–17). Treba je bilo najti nove načine razlage božjo besedo v različnih in spremenjenih življenjskih okoljih, ki bodo upoštevali svobodo človeškega subjekta na eni in večno veljavno resnico o Bogu na drugi strani. V Janezovem evangeliju je to razmerje opisano na zelo preprosto, a jasno: »Če ostanete v moji besedi, ste resnično moji učenci. Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,32) Kako torej zagotoviti, da bo ob razlaganju Svetega pisma ohranjena temeljna resnica Besede?

Pri opredeljevanju nauka o razodetju sta se na koncilu srečali dve tradiciji razlaganja poteka komunikacije med Bogom in človekom. Zahodna tradicija temelji na bibličnih kategorijah apokalipse, v kateri prevladujejo strukture preboja božjega v svet, vzhodna tradicija pa močnejše gradi na kategorijah epifanije, v kateri prevladujejo strukture presevanja božjega skozi ustvarjeno. Zahodna tradicija ima s tem neko določeno prednost v jasnosti posredovanja sporočil, a hkrati obstaja pri tem realna nevarnost, da zapade v ozkost in fundamentalizem. Ker se je na

koncila ob vse večjem zavedanju realne veseljnosti Cerkve dogajala hkrati tudi sprememba temeljne paradigme koncila in teologije, sta se lahko obe tradiciji dinamično in ustvarjalno povezali (Söding 2012b, 429–431). Klasični koncili, tako tudi prvi vatikanski koncil, so se namreč koncentrirali predvsem na sporne stvari. Hoteli so jasno definirati, kaj ni katoliško, zato se niso spuščali v razlage, ampak so predvsem izrekli kratke in jasne sodbe, ne toliko o tem, kaj vera je, kakor predvsem o tem, kaj vera ni. Takšne definicije resda puščajo precej svobodnega prostora, vendar pa same ne motivirajo k iskanju novih poti, ampak prej svarijo pred nevarnostjo izpada iz toka tradicije. Drugi vatikanski koncil govori drugačen jezik in izbere drugačen stil. Najprej se posveti iskanju in opisovanju tako imenovanih znamenj časa in iz njih sprejme izzive in pobude za prenovo teologije. Med teološkimi pobudami, ki so imele največji vpliv na potek koncila, omenimo dve: Prva je dialektična teologija z novo dogmatiko Cerkve protestantskega teologa Karla Bartha (1886–1968). Barth in pripadniki njegovega kroga so razvili tako imenovano »teologijo od spodaj«, ki izhaja iz človeškega subjekta in poudarja človekove sposobnosti spoznavanja Boga, pri tem pa so gradili predvsem na teologiji božje besede (Söding 2012a, 445). Drugo pozitivno teološko spodbudo je prineslo ponovno odkritje patristike prek francoskih teologov, to so bili Henri de Lubac (1896–1991), Yves Congar (1904–1994) in Jean Daniélou (1905–1974). Šele med koncila, konkretno prav v obdobju nastajanja konstitucije *Dei Verbum*, je postajalo vedno bolj jasno, kakšno grandiozno alternativo sta ta dva nova teološka poudarka postavila do tedaj vodilni neosholastični rimski teologiji. Oblikoval se je neki nov tip dogme, ki ga ni zaznati le v DV, ampak tudi v drugih dokumentih (Söding 2012a, 446). Če je namreč neosholastična teologija gradila predvsem na traktatih in definicijah, je biblično-patristična teologija uporabljala v prvi vrsti opise in podobe. Oblikoval se je zgodovinsko-odrešenjski model razodetja, ki temelji na stvarjenski teologiji. Na veljavi je pridobivala narativna teologija, ki skuša opisati zgodbo Boga in človeka z različnih vidikov (Söding 2012b, 429). Nadalje je bila na koncilu očitna tendenca k vključevanju sorodnega in ne k izključevanju tujega. Čeprav se *Dei Verbum* upravičeno imenuje dogmatična konstitucija, ker razlaga vero Cerkve v Besedo, nima dogmatičnega, temveč pričevalni karakter; ne želi namreč definirati verskih resnic, temveč zanje pričevati, s tem ko opisuje, kaj je vera, kako in čemu verovati. Koncil zasleduje tako predvsem pastoralni cilj, ki je zapisan v sklepu konstitucije: »Kakor iz stalne udeležbe pri evharistični skrivnosti raste življenje Cerkve, tako smemo upati na nov polet duhovnega življenja iz pomnoženega spoštovanja do božje besede, ki ›obstane na veke‹ (Iz 40,8).« (DV 26) Tukaj se sklene krog, ki ga konstitucija začne v svojem prvem stavku: »Ko Božjo besedo z vsem spoštovanjem *poslušaj* in jo zaupljivo *oznanja*, se cerkveni zbor ravna po besedah sv. Janeza: ›Oznanjamo vam večno življenje, ki je bilo pri Očetu in se nam je razodelo – kar smo *videli in slišali*, vam oznanjamo, da bi bili tudi v z nami združeni, mi pa smo združeni z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom‹ (1 Jn 1,2.3).« (DV 1)

Konstitucija se je očitno osvobodila prvotnega namena teološke komisije, ki je novembra 1962 predložila osnutek o zgolj virih razodetja in o učiteljski vlogi škofov pri tem, in je glavno pozornost namenila božji besedi. Vsa teologija mora te-

meljiti na njej. »V njej,« pravi konstitucija, »dobiva teologija svojo trdnost in moč in se vedno pomlaja s tem, da se v luči vere pogloblja v vso resnico, obseženo v Kristusovi skrivnosti. Sveto pismo vsebuje božjo besedo in je v resnici božja beseda, ker je navdihnjeno.« (DV 24) Za teologijo besede je to ena najpomembnejših trditev koncila. Božja beseda realno obstaja in človek lahko z njo realno komunicira. Razodetje torej stopa v dialog s človekom. Izročilo Cerkve je resda še vedno opredeljeno kot bistveni sestavni del interpretacije, vendar je pri tem izpostavljen komunitarni vidik. Občestvo Cerkve je v prvi vrsti razumljeno kot poslušalka Besede in šele potem kot varuhinja njene resnice (Ratzinger 2012, 715–731). Koncil poudari po eni strani avtoriteto in moč Besede v Svetem pismu, hkrati pa odpre različne možnosti interpretacije Svetega pisma; to sproži epohalne premike v teologiji, ki odmevajo vse do zadnjih dogodkov v Cerkvi. Z veliko zanesljivostjo lahko namreč trdimo, da je tudi odločitev Benedikta XVI. za njegov sestop s petrinske službe posledica prenovljenega razumevanja nauka o razodetju in božji besedi, ki se je zgodilo na drugem vatikanskem koncilu. Več kakor očitno je, da je pod pontifikatom koncilskega teologa Josefa Ratzingerja nastal radikalen zasuk teologije v smer Svetega pisma. Vsaj v samem njenem vrhu. Vse od svoje prve okrožnice *Bog je ljubezen* (2006) se je papež dosledno predstavljal najprej kot pozoren in ponižen bralec in poslušalec Besede. Vsak njegov nastop, pa naj bo pred množico ali pred diplomati, pred mladimi ali pred kardinali, pred judovskimi rabini ali pred zborom akademikov, pred Organizacijo združenih narodov ali v nemškem parlamentu, se je začel s preprosto razlago svetopisemskega odlomka, ki je privedel do čistih biblično-teoloških sklepov. Glavne pobude njegovega pontifikata so povezane z božjo besedo: od razglasitve Pavlovega leta in leta duhovništva, sklica škofovske sinode o božji besedi in ustanovitve sveta za novo evangelizacijo do razglasitve leta vere v oktobru 2012. V posinodalni spodbudi *Verbum Domini* zapiše: novost svetopisemskega razodetja je v tem, da »se nam Bog daje spoznati ob pogovoru, ki si ga želi z nami« (Benedikt XVI. 2011, 6). Vse pobude o prenovi teologije in Cerkve se rojevajo in oplajajo tukaj. Tu je človekov primarni topos, kraj srečanja med izvorno človekovo podobo in njegovo enkratno konkretizacijo, med načrtom in odgovorom na ta načrt, med božjim in človeškim.

Zadnji dokument teološke komisije iz lanskega leta opredeli poslušanje božje besede kot »temeljno načelo katoliške teologije, ki vodi k razumevanju, oznanjevanju in oblikovanju krščanske skupnosti ... Kriterij katoliške teologije je prepoznavanje in priznavanje prvenstva Božje besede.« (Mednarodna teološka komisija 2012, 5) Ob tem pa pojasni, da »krščanska vera ni »religija knjige«: krščanstvo je vera v božjo besedo, ne v zapisano in nemo besedo, temveč v učlovečeno in živo Besedo«.

Ena nazornih Benediktovih aplikacij nauka drugega vatikanskega koncila o vlogi Svetega pisma in božje besede v teologiji je zagotovo njegova trilogija o Jezusu iz Nazareta, v kateri predstavi in konkretizira celo vrsto načel teološke eksegeze, ki temeljijo v konstituciji *Dei Verbum*. Naj omenim samo dve. Prvo je načelo celovitosti: »Kdor hoče razumeti Sveto pismo v tistem duhu, v katerem je bilo napisano, mora paziti na vsebino in enoto vsega Pisma.« (Benedikt XVI. 2007, 15) V ce-

loti posameznega spisa dobivajo posameznega besedila novo osvetlitev. Tudi Sveto pismo je namreč nastajalo v daljšem procesu besede, ki je polagoma odpirala nove možnosti razumevanja, ki so se kazale šele v izzivu novih položajev in izkustev. Zato bi bila to zloraba Svetega pisma, ko bi ga uporabljali zgolj kot rudnik, iz katerega bi izrezovali besede, stavke in podobe in jih lepili v svoje teze in razprave, zatrli pa bi logiko bibličnega mišljenja. Sveto pismo ni knjiga akademskih razprav niti zbirka zapovedi, njeno razodetje ni dano v obliki neke negibne skrivnostne modrosti, ampak v obliki žive besede, ki pripoveduje o življenju Boga in človeka.

Drugo pomembno načelo teološke eksegeze Svetega pisma, ki ga je Benedikt dosledno izvajal, pa je zgodovinskost oziroma konkretnost. »Za svetopisemsko vero,« pravi, »je bistveno, da se nanaša na zares zgodovinska dogajanja. Sveto pismo ne pripoveduje zgodb kot simbolov o zgodovinskih resnicah, temveč je ta resnica utemeljena na zgodovini, ki se je pripetila na tleh te zemlje.« (12) Pripetila se je na nekem realnem toposu, ki je priča dejanskemu vstopu Boga v resnično zgodovino. Ljubezen, vera, upanje, lepota, iskanje, bolečina in vsa druga človeška stanja niso miselni koncepti, temveč opisi konkretnega zgodovinskega izkustva, v katerem se lahko vedno znova srečujeta beseda in človek. Že sam hebrejski termin za besedo – *dabar* – pomeni hkrati besedo in dogodek. Ob tem Benedikt poudarja nujnost prepletanja dveh hermenevtik: zgodovinske hermenevtike in hermenevtike vere: »Zgolj ›zgodovinski Jezus,« pravi, »kakor se javlja v glavnem toku kritične akademske eksegeze, je vsebinsko preveč boren, da bi od njega mogli izhajati veliki zgodovinski učinki; preveč ga zapirajo v hišo preteklosti, da bi bil mogoč osebni odnos do njega. V povezovanju obeh hermenevtik sem skušal omogočiti, da bi se zazrli v Jezusa evangelijev in mu prisluhnili. To more voditi do srečanja, ki premika.« (13) To je nedvomno vodilna Benediktova misel o posebljanju koncepta razodetja (Koch 2010, 17), ki jo je predstavil že v svoji prvi okrožnici: »Na začetku kristjanovega bitja ni neka etična odločitev ali velika ideja, ampak srečanje z nekim dogodkom, z neko Osebo, ki daje njegovemu življenju novo obzorje in s tem njegovo odločilno usmeritev.« (Benedikt XVI. 2006, 1) Morda lahko prav tukaj najdemo razlago tudi njegovega zadnjega koraka, ki bo zagotovo korenito zaznamoval podobo Cerkve in teologije v prihodnosti. Vsekakor pa lahko iz metode prepletanja dveh hermenevtik zaslutimo večni kriterij presojanja resničnosti besede, tako teološke kakor vsake druge človeške: samo beseda, ki izhaja iz Resnice, nas zmore premakniti bliže k resničnemu, lepemu in dobremu.

Reference

- Benedikt XVI.** 2007. *Jezus iz Nazareta*. Zv. 1. Ljubljana: Družina.
- . 2006. *Bog je ljubezen [Deus caritas est]*. Okrožnica. CD 112. Ljubljana: Družina.
- . 2011. *Gospodova beseda [Verbum Domini]*. Posinodalna apostolska spodbuda. CD 131. Ljubljana: Družina.
- . Glej **Ratzinger, Joseph**.
- Heim, Maximilian.** 2012. *Offenbarung als lebendiges Wort Gottes – Wort des lebendigen Gottes: Die Verflechtung von Wort und Zeuge und Glaubensregel*. V: Michaela Hastetter et al., ur. *Symphonie des Wortes: Beiträge zur Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« im katholisch-orthodoxen Dialog*, 15–30. St. Ottilien: EOS.
- Hoping, Helmut.** 2005. *Theologischer Kommentar*

zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung. V: Peter Hünnermann in Bernd Jochen Hilberath, ur. *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Zv. 3, 695–831. Freiburg: Herder.

Koch, Kurt. 2010. Gott ist Logos und Liebe: Versuch eines theologischen Porträts von Papst Benedikt XVI, 14–44. V: *Das Geheimnis des Senfkorns: Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*. Regensburg: Pustet.

— — —. 2012. Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition, 21–50. V: *Das Zweite Vatikanische Konzil: Die Hermeneutik der Reform*. Augsburg: Sankt Ulrich.

Kocjančič, Gorazd. 2013. Antikatolicizem je slovenska varianta antisemitizma. *Delo: Pogledi*, 13. februar, 6–8.

Mednarodna teološka komisija. 2012. *Teologija danes: pogledi, viri in merila*. CD 136. Ljubljana: Družina.

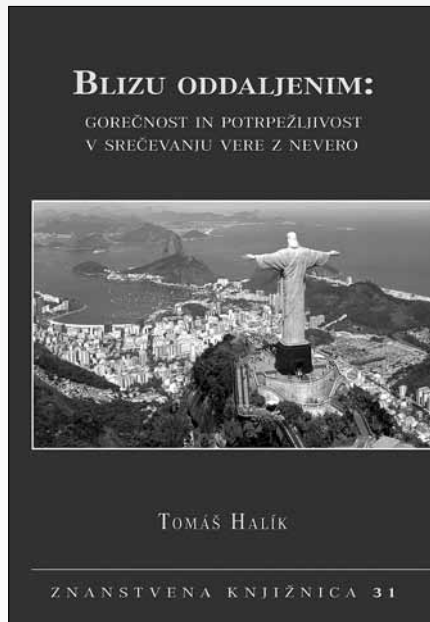
Ratzinger, Joseph. 2012. *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*. V: *Gesammelte Schriften*. Zv. 7/2. Freiburg: Herder.

Söding, Thomas. 2012a. Die Zeit für Gottes Wort: Die Offenbarungskonstitution des Konzils und die Hermeneutik der Reform. *Theologische Revue* 108, št. 6:443–458.

— — —. 2012b. Theologie mit Seele: Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*, 423–448. V: Jan-Heiner Tück, ur. *Erinnerung an die Zukunft: Das Zweite Vatikanische Konzil*. Freiburg: Herder.

Strle, Anton. 1980. Dogmاتیčna konstitucija o božjem razodetju *Dei Verbum*: Uvod. V: *Koncilski odloki*, 359–366. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Theobald, Christoph. 2008. Evangelium und Kirche in der Postmoderne: Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung; Festvortrag an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. *Zeitschrift für katholische Theologie* 130, št. 2:153–167.



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

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

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

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

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 1, 17–46

UDK: 272-1

Besedilo prejeto: 03/2013; sprejeto: 03/2013

Alan Vincelette

The Church Does Have a Philosophy of Her Own: Ruminations on *Fides et Ratio* and the First Principles of Catholic Philosophy

Abstract: John Paul II stipulates in his encyclical *Fides et ratio* that the Church »has no philosophy of her own«. This statement has caused several commentators to proclaim the encyclical's support for philosophical pluralism. Though there is some truth to this – indeed both *Aeterni Patris* and *Fides et ratio* sanction distinct approaches to philosophy such as Augustinianism and Thomism, as well as stress the autonomy of philosophy – the encyclical's support for philosophical pluralism should not be exaggerated. For *Fides et ratio* also condemns illegitimate philosophical approaches and advocates specific philosophical viewpoints. Indeed based on a reading of *Fides et ratio*, other magisterial pronouncements, and the work of canonized philosophers, twelve focal principles of Catholic philosophy can be found. That is to say, just as there is a *consensus fidei* or theological canon based on principles held in common in Church tradition among believers and theologians, there is a *consensus rationis* or philosophical canon, namely twelve first principles of philosophy that are in deep agreement with the Catholic tradition. So in a way it can also be said that the Church has a philosophy of her own. This paper sets these twelve principles forth and engages in a brief defense of them.

Key words: *Fides et ratio*, philosophical pluralism, Catholic philosophy, first principles, philosophical canon, *consensus rationis*

Povzetek: **Cerkev ima svojo filozofijo: razmišljanja o okrožnici *Fides et ratio* in o prvih načelih katoliške filozofije**

Papež Janez Pavel II. je v okrožnici *Fides et ratio* odprl misel, da Cerkev »nima svoje lastne filozofije«. To stališče je sprožilo več komentarjev, ki so v okrožnici našli podporo filozofskemu pluralizmu. Čeprav je v tem nekaj resnice – tako *Aeterni patris* kakor *Fides et ratio* odobravata različne pristope k filozofiji, kakor sta avguštinizem in tomizem, in poudarjata avtonomijo filozofije –, tega stališča ne smemo jemati preširoko. Okrožnica *Fides et ratio* namreč tudi obsoja neperimerne filozofske pristope in zahteva specifična filozofska stališča. Če izhajamo iz okrožnice *Fides et ratio*, iz drugih naukov cerkvenega učiteljstva in iz dela filozofov, ki imajo kanonično veljavo, je mogoče izluščiti dvanajst osrednjih načel katoliške filozofije. Kakor obstaja *consensus fidei* ali teološko veljavni kanon, ki

temelji na načelih, skupnih izročilu Cerkve med vernimi in teologi, tako obstaja tudi consensus rationis ali filozofsko veljavni kanon, namreč dvanajst prvih načel filozofije, ki so v globoki skladnosti z izročilom Cerkve. V tem smislu lahko trdimo, da ima Cerkev svojo lastno filozofijo. Razprava prikazuje teh dvanajst načel in jih skuša na kratko utemeljiti.

Ključne besede: *Fides et ratio*, filozofski pluralizem, katoliška filozofija, prva načela, filozofski kanon, *consensus rationis*

In the encyclical *Fides et Ratio* (September 14, 1998) John Paul II strikingly asserts: »The Church has no philosophy of her own nor does she canonize any one particular philosophy in preference to others« (*Suam ipsius philosophiam non exhibit Ecclesia, neque quamlibet praelegit peculiarem philosophiam aliarum damno*) (no. 49; see also no. 4, 50–51, 72).¹

On account of this, several Catholic thinkers have interpreted the encyclical as advocating, or at least tolerating, a philosophical pluralism. For instance Avery Dulles (2003, 202) highlights the new positive attitude toward »philosophical pluralism« found in the encyclical. Thomas Guarino speaks, as well, of its »wide berth afforded to theological and philosophical pluralism«². And he goes on to elaborate:

What is clear is that the great Catholic philosophical tradition of the past, as well as the one envisaged for the future by *Fides et ratio*, is hardly identical with Thomism or Scholasticism. At the same time, the encyclical leaves no doubt that the pluralism envisioned is one which, like Thomism, is revelationally appropriate and capable of fulfilling the *officium congruum*. This kind of pluralism may be termed »commensurable pluralism«. Commensurable pluralism allows for a diversity of philosophical systems, frameworks, and perspectives, all of which, however, must be fundamentally commensurable with the *depositum fidei*. Just as Augustine, the Cappadocians, Aquinas, and Bonaventure used varying philosophical approaches while protecting the unity of faith, so this type of unity in multiplicity, similarity in diversity, sameness in otherness, must be present in revelationally appropriate contemporary thought as well. Different conceptual systems will be perennially adequate as possible mediations and expressions of the Christian faith. They will not be, however, given various limiting factors such as human historicity and finitude, exhaustive of either

¹ A more literal translation would be »The Church does not put forth her own philosophy, nor does she subscribe to any particular philosophy over others.«

² Thomas Guarino, *Fides et ratio: Theology and Contemporary Pluralism*, *Theological Studies* 62, no. 4 (December, 2001): 688, no. 26. See also Harold E. Ernst, *New Horizons in Catholic Philosophical Theology: Fides et ratio and the Changed Status of Thomism*, *Heythrop Journal* 47, no. 1 (January, 2006): 26–37 which speaks of a »constrained philosophical pluralism«; Jeannine Hill Fletcher, *Reason, Holiness, and Diversity: Fides et Ratio through the Lens of Religious Pluralism*, *Philosophy and Theology* 12, no. 1 (2000): 33–42; Walter Kasper, *The Magisterium's Interventions in Philosophical Matters*, *L'Osservatore Romano* (April 28, 1999), 5–6; Peter Phan, *Fides et Ratio and Asian Philosophies: Sharing the Banquet of Truth*, *Science et esprit* 51 (1999): 333–349 who states that the encyclical »repeatedly assures that the Church does not have an official philosophy« (no. 5); and idem *Inculturation of the Christian Faith in Asia through Philosophy: A Dialogue with John Paul II's Fides et Ratio*, In: Paschal Ting, Marian Gao, and Bernard Li, eds., *Dialogue between Christian Philosophy and Chinese Culture* (Taipei: Fu Jen University Press, 2002), 119–152.

philosophical or theological truth ... If the abstracted concept is never a moment of pure presence, without an admixture of absence, if it affords a real but limited dimension of intelligibility, then the Church can never be wedded to one conceptual system as if one alone truly mediates the Christian faith. Varying conceptual systems may be incommensurable among themselves, Augustine's and Aquinas's for example, but equally commensurable with the fundamentals of Christian belief. Each conceptual system is adequate; neither is exhaustive ... This, taken together with the earlier claim that the Church does not »canonize any one particular philosophy in preference to others« (no. 49), indicates that the »magisterium sanctions no specific conceptual system, and that several may indeed be *congruens verbo Dei*, commensurable with the deposit of faith« (Guarino 2001, 688–690).

Dulles and Guarino are correct up to a point. The encyclical *Fides et ratio* does take a somewhat wider course than past encyclicals in pointing out various philosophical systems consistent with Christianity, and the limitations of philosophy due to human finitude.³ As Guarino notes (2001, 688) *Fides et ratio* singles out several thinkers, of diverse schools of thought, who displayed a »fruitful relationship between philosophy and the word of God« (no. 74). The list includes Gregory of Nazianzus, Augustine, Anselm, Bonaventure, Aquinas, Newman, Rosmini, Maritain, Gilson, Stein, Soloviev, Florensky, Chaadaev and Lossky (no. 74; see as well no. 38–44). A more disparate listing, comprising Augustinians, Thomists, Integralists, Ontologists, Phenomenologists, and Orthodox, would not be easy to find.⁴

³ Although it should not be forgotten that even the encyclical *Aeterni Patris* (1879) of Leo XIII, which upheld Aquinas as the model for philosophy and theology (no. 17–19, 31), speaks of the importance and insights of other thinkers including Justin Martyr, Aristides, Athenagoras, Clement of Alexandria, Basil, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Augustine, Boethius, John Damascene, Anselm, and Bonaventure (no. 10–14). Additionally, *Aeterni Patris* recognizes potential limitations to the thought of Aquinas: »We exhort you, venerable brethren, in all earnestness to restore the golden wisdom of St. Thomas, and to spread it far and wide for the defense and beauty of the Catholic faith, for the good of society, and for the advantage of all the sciences. The wisdom of St. Thomas, We say; for if anything is taken up with too great subtlety by the Scholastic doctors, or too carelessly stated – if there be anything that ill agrees with the discoveries of a later age, or, in a word, improbable in whatever way – it does not enter Our mind to propose that for imitation to Our age.« (31) *Humanis generis* (1950) of Pius XII also states: »Of course this philosophy deals with much that neither directly nor indirectly touches faith or morals, and which consequently the Church leaves to the free discussion of experts. But this does not hold for many other things, especially those principles and fundamental tenets to which We have just referred. However, even in these fundamental questions, we may clothe our philosophy in a more convenient and richer dress, make it more vigorous with a more effective terminology, divest it of certain scholastic aids found less useful, prudently enrich it with the fruits of progress of the human mind. But never may we overthrow it, or contaminate it with false principles, or regard it as a great, but obsolete, relic. For truth and its philosophic expression cannot change from day to day, least of all where there is question of self-evident principles of the human mind or of those propositions which are supported by the wisdom of the ages and by divine revelation. Whatever new truth the sincere human mind is able to find, certainly cannot be opposed to truth already acquired, since God, the highest Truth, has created and guides the human intellect, not that it may daily oppose new truths to rightly established ones, but rather that, having eliminated errors which may have crept in, it may build truth upon truth in the same order and structure that exist in reality, the source of truth. Let no Christian therefore, whether philosopher or theologian, embrace eagerly and lightly whatever novelty happens to be thought up from day to day, but rather let him weigh it with painstaking care and a balanced judgment, lest he lose or corrupt the truth he already has, with grave danger and damage to his faith.« (no. 30; see also no. 32)

⁴ More explicitly, *Fides et ratio* makes note of the diverse methodologies found among Christian philo-

Guarino then is correct in maintaining that *Fides et ratio* recognizes several philosophical approaches consistent with the Catholic tradition. And how could it be otherwise, for thinkers embracing the diverse philosophical methodologies of Augustinianism, Thomism, Scotism, Phenomenology, Existentialism, Analytical Philosophy, and Hermeneutics have all framed insights supportive of the Catholic faith.⁵ Indeed arguably an over-focus on Thomism in the past left the important work of members of other schools underappreciated.

It is also true that *Fides et ratio* conscientizes the limitations of human reason. It recognizes that philosophical formulations »are shaped by history and produced by human reason wounded and weakened by sin« and so »no historical form of philosophy can legitimately claim to embrace the totality of truth, nor to be the complete explanation of the human being, of the world and of the human being's relationship with God« (no. 51).

One could add that the Catholic Church has at times intentionally avoided getting dragged into philosophical disputes, such as those pitting the Augustinians, Dominicans, and Jesuits in the Renaissance *De auxilio* controversy, and the recent disputes between Neo-Thomists and Transcendental Thomists. For as John Paul II asserts, the Catholic Church allows for philosophical pluralism as long as »the basic tenets of these different schools are compatible with the demands of the word of God and theological enquiry« (n. 50).

In fact if we isolate the philosophical claims found in the *Enchiridion Symbolorum* of Heinrich Denzinger we find a fairly meager collection. In contrast with the thousand or so theological propositions put forward prior to 1550, we find roughly thirty philosophical ones, or around three percent of all propositions. These comprise mainly condemnations of pantheism, determinism, laxism, and rigorism found in Abelard, Eckhart, Nicholas of Autrecourt, John Wycliffe, Martin Luther, and others, as well as rejections of proofs of the immortality of the soul with the Fifth Lateran Council (December 19, 1513) and rejections of freedom of the will with the Council of Trent (January 13, 1547).⁶

sophers: »The Thomistic and neo-Thomistic revival was not the only sign of a resurgence of philosophical thought in culture of Christian inspiration. Earlier still, and parallel to Pope Leo's call, there had emerged a number of Catholic philosophers who, adopting more recent currents of thought and according to a specific method, produced philosophical works of great influence and lasting value. Some devised syntheses so remarkable that they stood comparison with the great systems of idealism. Others established the epistemological foundations for a new consideration of faith in the light of a renewed understanding of moral consciousness; others again produced a philosophy which, starting with an analysis of immanence, opened the way to the transcendent; and there were finally those who sought to combine the demands of faith with the perspective of phenomenological method. From different quarters, then, modes of philosophical speculation have continued to emerge and have sought to keep alive the great tradition of Christian thought which unites faith and reason.« (no. 59)

⁵ See my own books *Recent Catholic Philosophy: The Nineteenth Century* (Milwaukee: Marquette University Press, 2009) and *Recent Catholic Philosophy: The Twentieth Century* (Milwaukee: Marquette University Press, 2011) which trace the achievements and stumblings of Catholic thinkers of diverse schools of thought.

⁶ See in particular the following condemnations: DS 191, 201 (»the human soul is a part of God or the substance of God«), 403, 739, 952, 957–959, 977–978, 1028–1030, 1034–1035, 1043–1045, 1177 (»All things occur from absolute necessity«), 1394–1395, 1440, 1486 (»Free choice after [original sin] is a

All the same even Dulles and Guarino recognize that *Fides et ratio* is not advocating a pluralistic free-for-all, but rather a pluralism »within certain limits« (Guarino 2001, 697; Dulles 2003, 203–205.) And indeed it limits pluralism in ways of which they and other commentators seem a bit unappreciative.

In the first place *Fides et ratio* upholds not just the theology of Aquinas, but also the »incomparable value« of his philosophy, as well as that of the Patristic and medieval tradition (no. 43–44, 57, 61, 72, 96).⁷ That is why John Paul II's specific recommendation is that philosophers »should develop their thought on the basis of these postulates and in organic continuity with the great tradition which, beginning with the ancients, passes through the Fathers of the Church and the masters of Scholasticism and includes the fundamental achievements of modern and contemporary thought« (no. 85).

In the second place John Paul II warns against certain forms of pluralism: »A legitimate pluralism of positions has yielded to an undifferentiated pluralism, based upon the assumption that all positions are equally valid, which is one of today's most widespread symptoms of the lack of confidence in truth« (no. 5; see also no. 69): which is why he criticizes a pseudo-philosophical eclecticism or those who »use individual ideas drawn from different philosophies, without concern for their internal coherence, their place within a system or their historical context. They therefore run the risk of being unable to distinguish the part of truth of a given doctrine from elements of it which may be erroneous or ill-suited to the task at hand« (no. 86).

Moreover, the very context of the above quote clearly shows John Paul II's reasons for maintaining that the Church »has no philosophy of her own« (no. 49), namely the autonomy of philosophy. For if we trace out the passage we read:

The Church has no philosophy of her own nor does she canonize any one particular philosophy in preference to others. The underlying reason for this reluctance is that, even when it engages theology, philosophy must remain faithful to its own principles and methods. Otherwise there would be no guarantee that it would remain oriented to truth and that it was moving towards truth by way of a process governed by reason. A philosophy which did not proceed in the light of reason according to its own principles and methods would serve little purpose. At the deepest level, the autonomy which philosophy enjoys is rooted in the fact that reason is by its nature oriented to truth and is equipped moreover with the means necessary to arrive at truth. A philosophy conscious of this as its »constitutive status« cannot but respect the demands and the data of revealed truth (see as well no. 13, 45).

matter of name only«), 1554–1557, 1576–1581 (»A justified person sins when he performs good works with a view to eternal reward«).

⁷ For support of this view that stresses limits on the pluralism advocated by the encyclical *Fides et ratio* see: John F.X. Knasas, Does the Catholic Church Teach that There is No One True Philosophy, *American Catholic Philosophical Association Proceedings* 77 (2003): 83–99; Alasdair MacIntyre, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2009), 169, which asserts there should be »certain fundamental underlying agreements« among Catholic philosophers; Aidan Nichols, *Conversations of Faith and Reason: Modern Catholic Thought from Hermes to Benedict XVI* (Chicago: Hillenbrand, 2009), 185–189.

That is to say for John Paul II, the Catholic Church cannot put forward a philosophy of her own because philosophy is a task for autonomous human reason, not for authoritative magisterial pronouncement. Philosophical claims arise as truths of the natural domain are grasped and defended with reason and logical argumentation, unlike theological claims founded on supernatural revelation and magisterial tradition. So philosophy must remain independent of doctrinal matters to the degree possible.⁸ In a similar vein one might assert with Étienne Gilson (1939, 3) that the business of salvation and the business of philosophical speculation are quite distinct, which explains why Christ sent twelve simple Apostles rather than twelve professors of philosophy to evangelize the world.

Conversely, the Magisterium only enters into philosophical discussions when absolutely necessary (no. 50–51, 63). To quote from the same section (no. 49) of *Fides et ratio*: »It is neither the task nor the competence of the Magisterium to intervene in order to make good the lacunas of deficient philosophical discourse. Rather, it is the Magisterium's duty to respond clearly and strongly when controversial philosophical opinions threaten right understanding of what has been revealed, and when false and partial theories which sow the seed of serious error, confusing the pure and simple faith of the People of God, begin to spread more widely.« (*Fides et ratio*, 49).

So meager they may have been, but the very fact that some philosophical condemnations have been issued by the Magisterium over the years, shows that the Church does have philosophical interests and ideas to a degree. Indeed after 1550, philosophical condemnations grow more and more common, albeit being still of limited quantity.⁹ And theology would hardly be the same today if not for the ex-

⁸ We find this same idea of the necessary continuity of the Catholic intellectual tradition if we examine the immediate reference for section 49 of the encyclical (found in note 112), namely Pius XII's *Humani generis* (1950, 566). At least if we presume, reasonably, that it means to refer to the following lines: »Everyone is aware that the terminology employed in the schools and even that used by the Teaching Authority of the Church itself is capable of being perfected and polished; and we know also that the Church itself has not always used the same terms in the same way. It is also manifest that the Church cannot be bound to every system of philosophy that has existed for a short space of time (*Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse*). Nevertheless, the things that have been composed through common effort by Catholic teachers over the course of the centuries to bring about some understanding of dogma are certainly not based on any such weak foundation.« (no. 16) Though admittedly this passage does not wholly illuminate the meaning of the disputed claim that the church has no philosophy of her own.

⁹ Thus we find the condemnations of Jansenism, Laxism, Rigorism, Quietism, Fideism, Semi-rationalism, and Ontologism (see DS 1901–1980 (against the ideas of Baius), 2001–2007 (against the ideas of Jansen), 2021–2065, 2101–2177, 2201–2280, 2351–2374 (contra ideas of the Quietist Fénelon), 2400–2502 (contra ideas of the Jansenist Quesnel), 2571–2575, 2600–2699 (against the Synod of Pistoia), 2730–2732, 2738–2740 (contra the semi-rationalism of Hermes), 2157–2757 (contra the fideism of Bautain), 2765–2769, 2775–2786 (encyclical *Qui pluribus*), the unnumbered *Singulari quadam* of 1854 (against the ideas of Lamennais), 2811–2814 (contra fideistic ideas of Bonnetty), 2828–2831 (contra the semi-rationalism of Günther), 2841–2847, 2850–2880 (contra the semi-rationalism of Frohschammer), 2890–2980 (including the *Syllabus of Errors*), 3201–3241 (against errors attributed to Rosmini, who has since been cleared), 3130–3133, 3150–3152, 3340–3346, 3538, 3665–3667, 3771–3776, and the unnumbered *Vehementernos* of 1908 and *Communium rerum* of 1909. All of this reached a peak with the First Vatican Council of 1869–1870 (see DS 3004, 3014, 3021–3025). Additionally quite a number of philosophical works were placed on the Index of Forbidden Books.

tensive philosophical incursions of late nineteenth-century and early twentieth-century popes: *Aeterni Patris* (August 4, 1879) of Leo XIII (DS 3135–3140); *Libertas* (June 20, 1888) of Leo XIII (DS 3245–3255); *Rerum novarum* (May 15, 1891) of Leo XIII (DS 3265–3271); *Lamentabili* (1907) of Pius X (DS 3401–3466); *Pascendi dominici gregis* (September 8, 1907) of Pius X (DS 3475–3500; see also the Anti-Modernist Oath, DS 3537–3550); *Quadragesimo anno* (1931) of Pius XI (DS 3725–2747); *Summi pontificatus* (October 20, 1939) of Pius XII (DS 3780–3786); *Humani generis* (August 12, 1950) of Pius XII (DS 3875–3899).

In our own day Pope John Paul II has dramatically expanded the »philosophical teachings« of the Catholic Church through his encyclicals *Veritatis Splendor* (August 6, 1993) and *Fides et Ratio* (September 14, 1998); to which we can add the *Deus caritas est* (December 25, 2005) of Benedict XVI, to say nothing of the *Catechism of the Catholic Church* (August 15, 1997).¹⁰

Furthermore, I will argue that if we examine Catholic intellectual history, and the writings of the Magisterium, we can isolate a bedrock of positive philosophical principles. For while there are numerous differences between the various Catholic thinkers, there are also similarities. In fact, this is just what John Paul II argues in his *Fides et ratio*: »Although times change and knowledge increases, it is possible to discern a core of philosophical insight within the history of thought as a whole. Consider, for example, the principles of non-contradiction, finality and causality, as well as the concept of the person as a free and intelligent subject, with the capacity to know God, truth and goodness. Consider as well certain fundamental moral norms which are shared by all. These are among the indications that, beyond different schools of thought, there exists a body of knowledge which may be judged a kind of spiritual heritage of humanity« (n. 4). Or as I would put it, a heritage of Catholic philosophy.

In this paper then I wish to further develop a position argued for in my book *Recent Catholic Philosophy: The Twentieth Century* (Milwaukee: Marquette University Press, 2011): 245–248. That is to say, I wish to set forth twelve focal or first principles of Catholic philosophy, and develop, as it were, a *canon philosophicus* (philosophical canon), *sensus rationis* (sense of reason), or *consensus rationis* (rational consensus). This will parallel the theological Canon of St. Vincent of Lerins (c. 380–445) who argued that the safest determination of the one true Catholic faith is to seek out that which is universal, antique, and based on a consent (*universitatem, antiquitatem, consensionem*), or in his famous words that which has been believed »everywhere, always, and by all« (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*) (*Commonitorium*, 4).¹¹ It will also echo the notion of a *sensus fideium* (*sensus fidei; consensus fidei*), or sense of the faithful designating the doc-

¹⁰ See also the *Dei Verbum* of Vatican II (1965) and the »Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation« (*Libertatis Nuntius* (August 6, 1984), *Acta Sanctae Sedis* 76 (1984): 890–903).

¹¹ More specifically, for Vincent of Lerins that which is universal is what has been confessed by everyone throughout the whole world (*tota per orbem terrarum*), that which is antique is what has been held by the holy ancestors and fathers (*sanctos majores ac patres*), and that which is based on consent are those definitions and positions held by all or at least almost all of the priests and doctors (*omnium vel certe pene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque*).

trinal beliefs held by the whole body of the faithful (DS, 1367; *Lumen Gentium*, no. 12, 25; CCC, no. 904; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Donum Veritatis*, no. 35), as well as notion of probabilism from moral theology.¹² I will then go a bit further in defending them than I did in my book by invoking historical (*consensus philosophorum*), magisterial (*consensus auctoritatis*), and philosophical considerations (*consensus argumentorum*).¹³ My endeavor can only be brief and partial here, but it should give the flavor of what I have in mind.

It should be born in mind that while these focal principles represent philosophical positions which a Catholic philosopher would be wise to support, and indeed should form the substructure of their endeavors, there may be legitimate divergences of thought on the peripheries. With John Paul II one can say that recognition of the points of convergence do not blind one to the points of divergence (no. 41). In other words several philosophical positions are arguably compatible with these first principles of Catholic philosophy such as Augustinianism, Thomism, Romanticism, Spiritualism, Phenomenology, Existentialism, and Personalism. So ultimately in a way the Church does have a philosophy of her own, i.e. the following twelve first principles of Catholic philosophy:

1. Foundational Empiricism – Experience is the foundation of philosophical knowledge.

The classic expression of this position occurs in Thomas Aquinas (c. 1225–1274) who argued that human knowledge primarily originates from the senses (*Summa theologiae*, I q. 1 a. 9; I q. 84 a. 7). Hence his famous assertion that there is nothing in the intellect that was not first in the senses (*De Veritate*, q. 2 a. 3). A phenomenologist like Edith Stein (1891–1942) also accepted that humans must turn to a description of mental phenomena to ground knowledge (Stein 1929). They are correct in this. For most philosophers (following Kant) recognize that ideas are empty without some content, and that this content comes from experience. Of course experience must be understood in a broad sense, and not limited to the corporeal sensations, so that intuitive awareness of morality and aesthetics, and Augustinian self-awareness (*Si fallor sum*) are included (see Augustine, *De libero arbitrio*, II, 3, 7; Aquinas, *Summa theologiae*, I-II q. 91 a. 3 and q. 94 a. 2).

¹² The notion of probabilism (and variants of aequiprobabilism and probabiliorism) developed in the Renaissance as a way of dealing with disputed issues in moral theology with Thomas Cajetan (1469–1534), Bartolome de Medina, O.P. (1527–1581), Luis Molina, S.J. (1528–1581), Domingo Bañez, O.P. (1528–1604), Francisco Suarez, S.J. (1548–1617), Leonard Lessius, S.J. (1554–1623), Thyrus Gonzalez, S.J. (1624–1705), Alphonsus de Liguori (1696–1787), and others. These moral theologians argued that when faced with a moral dilemma one could follow one's conscience and act contrary to a law (or according to the »unsafe« option) if one's view was shared by a consensus of moral theologians. This was so for probabilism even if one's opinion was less probable than the alternative, for aequiprobabilism if one's opinion was as probable as the alternative, and for probabiliorism if one's opinion was more probable than the alternative.

¹³ Here I will make use of the ideas of the Magisterium, and of philosophers who have been beatified or canonized, but I believe a similar conclusion follows if we look at the predominant Catholic figures in the Patristic, medieval, modern, and contemporary periods, up to and including the oft-honored Charles Taylor, Nicholas Rescher, Alasdair MacIntyre, John Haldane, William Desmond, Robert Spaemann, and Josef Siefert. This is not to say that some of the twelve principles will not be disputed by some contemporaries.

2. Elaborative Rationalism – While knowledge begins in experience, the intellect is actively involved in the cognitive process.

Though knowledge begins with experience, for knowledge to occur the mind cannot be a merely passive receiver. Instead the experiential data must be processed by the mind in some manner. Philosophical opinions vary as to the exact nature of this intellectual operation. Yet whether we take the abstractive intellect of Aquinas (*Summa theologiae*, I q. 85 a. 1), the illative sense of John Henry Newman (1801–1890), or the eidetic reduction of the phenomenologists Edith Stein (1891–1942) and John Paul II (1920–2005) (Newman 1870, 330–372 [ch. 9]; Stein 1929; John Paul II 1979, 3–22.), there is some supervening cognitive act going beyond mere sensation, or combining of sensations, that allows for knowledge to occur.

3. Epistemological Realism (Correspondence Theory of the Truth) – The intellect is able to grasp the nature of reality to a degree.

Classically Aquinas defined truth as the conformity of thought and thing (*adaequatio intellectus et rei*) (*Summa Theologiae*, I q. 16 a. 2), and ever since this has been the predominant position of Catholic philosophers. Indeed the Magisterium explicitly rejected the medieval skepticism of Nicholas of Autrecourt, i.e. »That through natural appearances no certainty can be had regarding things« (DS 1028) and affirmed the possibility of knowledge. For the human mind, from the moment it awakens, is immersed in a world it grasps. It is aware of itself and also various objects with distinct natures, all of which forms the foundation of science and philosophy. This is brought out most strongly in the encyclical *Fides et ratio*: »Everyday life shows how concerned each of us is to discover for ourselves, beyond mere opinions, how things really are. Within visible creation, man is the only creature who not only is capable of knowing but who knows that he knows, and is therefore interested in the real truth of what he perceives« (no. 25). Hence John Paul II's explicit mandate for philosophy, that it »verify the human capacity to know the truth, to come to a knowledge which can reach objective truth by means of that *adaequatio rei et intellectus* to which the Scholastic Doctors referred« (no. 82; see also *Fides et ratio*, no. 5, 27–29, 56; *Gaudium et Spes*, no. 15). The point here is not that humans are capable of a perfect and exhaustive knowledge of things, but that they do know that things exist and a bit about their nature. Moreover, this knowing of ours is grasped as we go about our lives and is the foundation of all science and philosophy; even studies of illusions and cognitive errors presuppose it. For a study of human cognitional limitations would be worthless if we did not know at some level that there are humans, with certain faculties, who make certain mistakes, etc.

4. Metaphysical Libertarianism – Humans possess a free will, which is a power to choose one action or another in a given set of circumstances.

Justin Martyr (100–165) and Augustine (354–430) defend free will in their works, as in order for there to be moral praise and blame, humans must at least have the

power to refrain from evil (Justin Martyr, *Apologia*, ch. 43; Augustine, *De libero arbitrio*, I, 11, 21; *De gratia et libero arbitrio*, 2, 2). John Damascene (676–749) also argues that humans are not determined by the forces of nature or stars, for human deliberation presupposes that the choice of what we do lies in our own hands (Damascene, *De fide*, II, 25–30). And though Aquinas (c. 1225–1274) at times comes close to a compatibilism, in the end he clearly retains a notion of the will as a power of choice: »the human can will and not will, act and not act ... will this or that, and do this or that« (*Summa Theologiae*, I-II q. 13 a. 6). In the twentieth-century Edith Stein (1891–1942) and John Paul II (1920–2005) presented nuanced understandings of what it means to be free, noting that although there are often various desires and motives present that may incline humans in a given direction, in the end humans have a somewhat robust power of choice to act as they do. So in an important manner the final arbitrator of how we act is ourselves.¹⁴

This freedom of the will is brought out in many magisterial statements. The Council of Trent (1545–1563) asserts that the will must cooperate with grace: »If anyone says that a human's free will, moved and awakened by God, does in no manner cooperate when it assents to God, who excites and calls it, thereby disposing and preparing itself to receive the grace of justification; and if anyone says that it cannot dissent if it wishes, but that, like some inanimate thing, it does nothing whatever, and only remains passive, let him be anathema« (Decree on Justification, Canon 5, DS 1554; see also DS 622, 1177, 1486, 1555). This is why Baius (1576) and Jansen (1653) were condemned for asserting the will is necessitated to act: »In order to merit or demerit in the state of fallen nature, freedom from necessity is not required, but freedom from external compulsion is sufficient (*Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*)« (DS 2003; see also DS 1939).¹⁵ And the *Catechism* in no uncertain terms proclaims: »God created man a rational being, conferring on him the dignity of a person who can initiate and control his own actions ... Freedom is the power, rooted in reason and will, to act or not to act, to do this or that, and so to perform deliberate actions on one's own responsibility ... As long as freedom has not bound itself definitively to its ultimate good which is God, there is the possibility of choosing between good and evil, and thus of growing in perfection or of failing and sinning. This freedom characterizes properly human acts. It is the basis of praise or blame, merit or reproach.« (no. 1730–1732; see also no. 1705, 1733–1748, 1861)

For humans have an awareness of being in control of their actions, that is, of being able to initiate the movement of their members in one manner or another.

¹⁴ See Edith Stein, *Philosophy of Psychology and the Humanities* (Washington: ICS Publications, 2000), 49–62, and John Paul II, *The Acting Person* (New York: Springer, 1979), 105–148. We can also mention Rom 7:15–19; Bernard of Clairvaux (1090–1153), *De gratia et libero arbitrio*; Bonaventure (1221–1275), *Commentary on the Sentences*, I d. 38 a. 2; II d. 24 p. 1 a. 1–2 and d. 25 p. 2 a. 1; John Duns Scotus (1265–1308), *Ordinatio* II d. 6 q. 2 and d. 39 q. 2; III d. 17 a. 1 and d. 26 q. 1; and Robert Bellarmine (1542–1621), *De gratia et libero arbitrio*.

¹⁵ Translations from Denzinger from Heinrich Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma* (Fitzwilliam: Lo-reto, 2002). See also Leo XIII, *Libertas* (1888), no. 1–6.

Nor is there any conclusive scientific evidence to contravene this. Sociologists, psychologists, and neuroscientists have shown various habitual and physiological influences on human action, but none of their studies have given us conclusive reasons to distrust our evident experience of freedom. Indeed as has been pointed out by Lequier, C.S. Lewis, Grisez, and others, all knowledge presupposes human freedom. For one would have no reason to trust one's cognitive faculties, to countenance their deliverings as accurate or true, unless one had a certain freedom to marshal evidence, reject biases, and adjudicate between competing claims. So in fact if the sciences ever succeeded in eliminating human freedom, at the same stroke, they would destroy themselves and undo their work.¹⁶

5. *Mental Dualism (Non-materialism)* – While the mind is deeply integrated into the body (and brain), it goes beyond and escapes its physical embodiment to a degree.

Such is the view of Aquinas who notes both a dependence and independence of the mind on the body. On the one hand for Aquinas the human mind functions best when united with the body, on the other hand the very fact that it knows material realities (and we can add displays freedom of the will) shows it cannot be material (*Summa theologiae*, I q. 72 a 2; I q. 75–76; see also Leo XIII, *Libertas*, no. 4; *Catechism of the Catholic Church*, no. 362–368).

6. *Concordism of Faith and Reason* – Faith and reason harmoniously work together in the development of philosophical and theological truths.

This view has an ancient history whether we think of the »Credo ut intelligas« of Augustine (*De libero arbitrio*, II, 2, 5–6), the »Fides quaerens intellectum« of Anselm (*Proslogion*, 1), the »philosophia ancilla theologiae est« of Peter Damian (*Letter on Divine Omnipotence*) and Aquinas (*Summa theologiae*, I q. 1 a. 5 ad 2) or the »two wings [of faith and reason]« of John Paul II (*Fides et ratio*, Prologue). For as Aquinas famously notes »grace does not destroy nature but perfects it« (*Summa theologiae*, I q. 1 a. 8 ad 2).

Hence the Catholic Church's strong disdain for fideism: »[Some] boldly prate it [faith] is repugnant to human reason. Certainly, nothing more insane, nothing more impious, nothing more repugnant to reason itself can be imagined or thought of than this. For, even if faith is above reason, nevertheless, no true dissension or disagreement can ever be found between them, since both have their origin from one and the same font of immutable, eternal truth, the excellent and great God, and they mutually help one another so much that right reason demonstrates the truth of faith, protects it, defends it; but faith frees reason from all errors and, by a knowledge of divine things, wonderfully elucidates it, confirms, and perfects it«

¹⁶ See Vincelette (2009): 80–87 on Lequier; C.S. Lewis, *Miracles* (London: Collins, 1947), ch. 3 (revised edition in 1960); Joseph Boyle, Germain Grisez, and Olaf Tollafsens, *Free Choice: A Self-Referential Argument* (Notre Dame; Notre Dame University Press, 1976).

(Pius IX, *Qui Pluribus*, 1846; DS 2776; see also DS 3004). So, in the words of Vatican Council I (1869–1870): »The Catholic Church has always held that there is a twofold order of knowledge ... in one we know by natural reason, in the other by Divine faith; the object of the one is truth attainable by natural reason, the object of the other is mysteries hidden in God, but which we have to believe and which can only be known to us by Divine revelation ... And not only can faith and reason never be at variance with one another, but they also bring mutual help to each other, since right reason demonstrates the basis of faith and, illumined by its light, perfects the knowledge of divine things, while faith frees and protects reason from errors and provides it with manifold knowledge« (DS 3015–3019; *Fides et ratio*, n. 9, 34, 52–53; *Catechism of the Catholic Church*, no. 35, 156–159).

7. Natural Theology (Metaphysics is Prior to Science) – Reason can show God exists and determine His nature to some degree.

The notion that God can be known by human reason is found in numerous Church Fathers and medieval theologians. The five ways of Aquinas are one such famous attempt to summarize the key cosmological and teleological arguments for God.¹⁷ And there is the more recent moral argument in Newman and others.¹⁸ For humans grasp a world that need not exist and wonder what it's ultimate cause is, sense a beauty and order, that 'something good is going on here,' and seek its explanation, and intuit moral values and a call to love suggestive of a transcendent Good. Even evil, bad as it may be, betokens the fact that there is a fundamental goodness to reality.

Nor is there any doubt that it has been a continual assertion of the Magisterium that these philosophers were not foolish to attempt such proofs: »If anyone shall have said that the one true God, our Creator and our Lord, cannot be known with certitude by those things which have been made, by the natural light of human reason let him be anathema« (DS 3026; see also DS 3022, 3026; 3538; *Pascendi Domini gregis*, no. 26; *Humani generis*, n. 29; *Fides et ratio*, nn. 8, 19, 22, 53, 67; *Dei Verbum*, no 6).¹⁹ For in the words of the *Catechism*: »Created in God's image and called to know and love him, the person who seeks God discovers certain ways

¹⁷ See Rom 1:19–23 and 2:14–16; Athanasius (293–373), *Oratio contra gentes*, 35–46; Gregory of Nazianzus (c. 329–390), *Oration XXVIII*, 5–6, 16; Augustine (354–430), *De libero arbitrio*, II, 16–17 and *Confessions*, XI, 4, 6; John Damascene (c. 676–749), *De fide*, I, 1–3; Anselm, *Proslogion*, 3; Bonaventure (1221–1274), *Sententiarum*, II d. 1 p. 1 a. 1 q. 2 and *Itinerarium mentis in Deum*; Thomas Aquinas (c. 1225–1274), *Summa Theologiae*, I q. 2 a. 3, and *Summa Contra Gentiles*, I, 13; Duns Scotus (1265–1308), *Ordinatio* 1, d. 2, q. 1.

¹⁸ »Conscience is ever forcing on us by threats and by promises that we must follow the right and avoid the wrong ... but conscience does not repose on itself, but vaguely reaches forward to something beyond self, and dimly discerns a sanction higher than self for its decisions, as evidenced in that keen sense of obligation and responsibility which informs them. And hence it is that we are accustomed to speak of conscience as a voice, a term which we should never think of applying to the sense of the beautiful; and moreover a voice, or the echo of a voice, imperative and constraining, like no other dictate in the whole of our experience.« (Newman 1870, Part One, V, 1. [98–102; 103; 107].

¹⁹ As *Fides et ratio* states: »This is to concede to human reason a capacity which seems almost to surpass its natural limitations. Not only is it not restricted to sensory knowledge, from the moment that it can reflect critically upon the data of the senses, but, by discoursing on the data provided by the senses, reason can reach the cause which lies at the origin of all perceptible reality.« (no. 22)

of coming to know him. These are also called proofs for the existence of God, not in the sense of proofs in the natural sciences, but rather in the sense of ‘converging and convincing arguments’, which allow us to attain certainty about the truth. These ‘ways’ of approaching God from creation have a twofold point of departure: the physical world, and the human person. ... Man’s faculties make him capable of coming to a knowledge of the existence of a personal God. But for man to be able to enter into real intimacy with him, God willed both to reveal himself to man and to give him the grace of being able to welcome this revelation in faith. The proofs of God’s existence, however, can predispose one to faith and help one to see that faith is not opposed to reason» (CCC, 31, 35; see also no. 22–49).

8. **Spiritual Immortality:** The human soul can be shown to be immortal.

Numerous Catholic thinkers have held that reason can show the soul is immortal, based on such properties as its simplicity, freedom, ability to know an external world, self-consciousness, natural desire for immortality, or the requirements of divine justice.²⁰

Already by the Fifth Lateran Council, Session 8 (1513) there is a magisterial assertion that the immortality of the soul can be known to reason, or at least that reason cannot disprove its immortality (DS 1440–1441); and the magisterium later takes issue with the view of Bautain that reason cannot demonstrate the spirituality and immortality of the soul (DS 2766; see also DS 3771; *Catechism of the Catholic Church*, no. 366).

9. **Moral Objectivism (Natural Law):** Moral values are part of the fabric of reality and know by all humans in part.

Ethics was a major part of Christianity from the beginning, and so it is no surprise to find many Christians stressing the importance of the virtues and that there is a moral law known in part to all humans. In this regard one can examine the work of Ambrose, *De officiis*; Augustine, *De libero arbitrio*, I-II; Isidore of Seville, *Etymologies* V, 1–13; and Aquinas, *Summa theologiae*, I-II q. 94 and II-II q. 47–170 (see also Rom 2:15).

The language of natural law has accordingly been taken over by many magisterial documents including: *Libertas* (June 20, 1888) of Leo XIII, no. 8–9; *Summi pontificatus* (October 20, 1939) of Pius XII (DS 3780–3786); *Veritatis splendor* (August 6, 1993) of John Paul II, no. 40–53 – which speaks of humankind’s »proper and primordial nature« given by God; *Fides et ratio*, no. 36; *Catechism of the Catholic Church*, no. 1950–1974 – which defines the natural law as »the original moral sense which enables man to discern by reason the good and the evil« (no.

²⁰ See in this regard Athanasius (c. 298–373), *Against the Heathen*, ch. 30–34; Gregory of Nyssa (c. 335–395), *On the Soul*; Augustine (354–430), *De immortalitate animae*; Bonaventure, O.F.M. (1221–1275), *Sententiarum*, II d. 19 a. 1 q. 1; Thomas Aquinas (c. 1225–1274), *Summa theologiae*, I q. 75 a. 6; John Duns Scotus (c. 1266–1308), *Ordinatio* IV d. 43 q. 2, who allows only probable force to the argument, however.

1954).²¹ For the human race is aware of a call to be good and follow the law of love, or what Augustine called the »weight of love«.

10. Three-Font Principilism – Human acts are to be judged right or wrong based on the act itself (object), the circumstances and consequences of the act, and the intentions (motives) of the agent, and there are some acts that are intrinsically evil and never to be done.

This is a key teaching of Romans 3:8 and Aquinas, *Summa theologiae*, I-II q. 18, that is repeated in the strongest possible terms by *Veritatis Splendor*, nn. 75–82, 94–97 and the *Catechism of the Catholic Church*, no. 1749–1761. For example, in the *Catechism* we read (no. 1761): »There are concrete acts that it is always wrong to choose, because their choice entails a disorder of the will, i.e. a moral evil. One may not do evil so that good may result from it.« And in so doing it is following in the path of John Paul II who had stated unequivocally »with the authority of the Successor of Peter« that there is a »universality and immutability of the moral commandments, particularly those which prohibit always and without exception intrinsically evil acts,« even in dire circumstances (*Veritatis splendor*, no. 115); for »the negative precepts of the natural law are universally valid. They oblige each and every individual, always and in every circumstance ...without exception, because the choice of this kind of behavior is in no case compatible with the goodness of the will of the acting person, with his vocation to life with God and to communion with his neighbor« (no. 52).²²

11. Agapic Harmonism – Love requires self-sacrifice and other-regard and yet yields the happiness of the lover.

This assertion is found in the writings of Augustine (354–430) – *De doctrina christiana*, I, c. 28, 32 and I c. 32, 35; III, c. 10, 16 – where we are called to love others for themselves and yet find happiness in doing so, and also in those of Aquinas for whom an ideal love combines both love of desire (*amor concupiscentiae*) and love of friendship (*amor amicitiae*) (II d. 3 q. 4 a. 1; III d. 29 a. 3–4; I-II q. 26 a. 4 ad 1; II-II q. 17 a. 8, q. 23 a. 5 ad 2, q. 26 a. 3 ad 2–3, q. 26 a. 13 ad 3, q. 27 a. 3, and q. 44 a. 7).²³ This viewpoint is evident when Augustine defines charity as »the motion of the mind toward enjoyment of God for His own sake and onself and

²¹ Quotes of the *Catechism* from www.vatican.va/archive/ccc_css/catechism. One may also consult the *Pacem in terris* (1963) of John XXIII, no. 28–30; *Humanae vitae* (1968) of Paul VI, no. 4–11; and *Evangelium vitae* (1995) of John Paul II, no. 62–72.

²² Translation from www.vatican.va/holy_father/john_paul-ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html.

²³ See also Basil, *Long Rules*, Preface, 3; Gregory of Nazianzus, *Oration* 40, 3; Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs*, 15, 461–465; Maximus the Confessor, *Centuries on Charity*, II, 9 and III, 77; Bernard of Clairvaux (1090–1153), *On Loving God*, I, 1; VII, 17; VIII–IX, 23–29; XII, 34; Bonaventure (c. 1218–1274), *Sententiarum* III d. 27 a. 2 q. 2; Aquinas (c. 1225–1274), *Summa theologiae*, I-II q. 26 a. 4 and q. 28 a. 1; II-II q. 23 a. 1, q. 23 a. 5 ad 2, q. 26 a. 3 ad 3, and q. 27 a. 3; Catherine of Siena, *Dialogue*, 37 (60); Francis de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* (1616), II, 17; XI, 11–18; Wojtyła 1993, 74–100.

one's neighbor for God's sake» (*De doctrina christiana*, III, c. 10, 16) and when Bernard of Clairvaux (1090–1153) recognized four degrees of love: loving oneself for one's sake, loving God for one's sake, loving God for God's sake, loving oneself for God's sake (*De diligendo Deo*, 8–10).

In fact, the magisterium has unrelentingly condemned any overly-harsh rejection of self-love. For though the motive of love must in part be disinterested, all the same one finds one's goodness and happiness in love; or in Scriptural terms, those who lose their lives will save them.²⁴ This is why the Council of Trent recognized that it is not a sin to consider one's eternal reward in love if one's primary aim is that God be glorified (DS 1539). And perhaps this is also why the *Catechism* notes that love is »aroused by the attraction of the good. Love causes a desire for the absent good and the hope of obtaining it; this movement finds completion in the pleasure and joy of the good possessed« (no. 1765; cf. no. 1822–1829). It is likely that the strongest defense of this harmonism of self-interest and other-regard though is by Benedict XVI, who recently asserted that »eros and agape-ascenting love and descending love-can never be completely separated. The more the two, in their different aspects, find a proper unity in the one reality of love, the more the true nature of love in general is realized. Even if eros is at first mainly covetous and ascending, a fascination for the great promise of happiness, in drawing near to the other, it is less and less concerned with itself, increasingly seeks the happiness of the other, is concerned more and more with the beloved, bestows itself and wants to 'be there' for the other. The element of agape thus enters into this love, for otherwise eros is impoverished and even loses its own nature. On the other hand, man cannot live by oblation, descending love alone. He cannot always give, he must also receive. Anyone who wishes to give love must also receive love as a gift« (*Deus caritas est*, no. 7; see also no. 3–6).²⁵

12. *Axiological Personalism* – The human person is a being that possesses intrinsic value and must be loved for its own sake.²⁶

This position was definitely elaborated by John Paul II in his *Love and Responsibility* (12–42), but is also found in various encyclicals including *Rerum novarum* (no. 20, 36–40), *Gaudium et spes* (no. 14–15, 20–21, 24), *Veritatis splendor* (no. 87–89), *Evangelium vitae*, and *Deus caritas est* (no. 18, 31–34).

It is my hope that by having stated these twelve first principles of Catholic philosophy, their importance and truth and need for defense in light of modern challenges become all the more apparent.

²⁴ See DS 957–959, 1456, 1558, 1576, 1581, 2207, 2213, 2214, 2351–2357, 2444 – especially the rejection of the claim that the purest love has »no hope regarding its own interest, even an eternal one« (DS 2357).

²⁵ Translation from http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html.

²⁶ One might also argue that there are a few key Catholic social principles such as respect for human dignity, solidaritism, charity and charitable actions, subsidiarism, distributism to the poor/social justice, and stewardism of the environment.

References

- [DS] – **Denzinger, Heinrich, and Peter Hünermann, eds.** 2012. *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*. 43rd edition. San Francisco: Ignatius Press.
- Catechism of the Catholic Church.** 1997. New York: Doubleday.
- Denzinger, Heinrich, and Peter Hünermann, eds.** 2012. *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*. 43rd edition. San Francisco: Ignatius Press.
- Dulles, Avery.** 2003. Faith and Reason: From Vatican I to John Paul II. In: David Ruel Foster and Joseph Koterski, eds. *The Two Wings of Catholic Thought: Essays on Fides et ratio*. Washington: Catholic University of America Press.
- Gilson, Étienne.** 1939. *Christianity and Philosophy*. London: Sheed & Ward.
- Guarino, Thomas.** 2001. Fides et ratio: Theology and Contemporary Pluralism. *Theological Studies* 62, no. 4:675–700.
- John Paul II [Karol Wojtyła].** 1979. *The Acting Person*. New York: Springer.
- – –. 1993. *Love and Responsibility*. San Francisco: Ignatius Press.
- – –. 1999. *Fides et Ratio* (encyclical, September 14, 1998). *Acta Apostolicae Sedis* 91 (January 7). Translated into English, *Origins* 28, no. 19 (October 22, 1998).
- Leo XIII.** 1879. *Aeterni Patris* (encyclical, August 1879). *Acta Sanctae Sedis* 12:97–115. English translation http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04.
- Newman, John Henry.** 1870. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. New York: The Catholic Publication Society.
- Pius XII.** 1950. *Humani generis* (encyclical, August 12). *Acta Sanctae Sedis* 42:561–578.
- Stein, Edith.** 1929. Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino: Versuch einer Gegenüberstellung. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 315–338.
- Vincelette, Alan.** 2009. *Recent Catholic Philosophy: The Nineteenth Century*. Milwaukee: Marquette University Press.
- – –. 2011. *Recent Catholic Philosophy: The Twentieth Century*. Milwaukee: Marquette University Press.

Alek Zwitter

La théologie de *Lumen gentium* 13 à la lumière de la pensée d'Henri de Lubac

Résumé: Le point de départ de cette discussion est le N°13 de *Lumen Gentium* parlant de la nature catholique, universelle de l'Église qui est le nouveau Peuple de Dieu. La richesse théologique de cet article est expliquée à partir de la théologie de Henri de Lubac. En effet, ses écrits théologiques ont assuré un fondement essentiel pour la rédaction de la constitution *Lumen Gentium*. Dans la première partie de l'article, l'auteur met en évidence les fondements théologiques de la catholicité de l'Église. Il se demande comment le Concile peut-il affirmer que tous les hommes soient appelés à appartenir au nouveau Peuple de Dieu (LG N°9, N°13)? Chaque homme porte en lui l'image de Dieu. Et puisque la guérison de la ressemblance divine, blessée par le péché, n'est possible que dans le Christ – il s'ensuit que l'humanité ne peut trouver la vraie unité, à laquelle elle est appelée, que dans l'Église. C'est l'Esprit Saint qui réalise cette unité. Le lieu principal et privilégié où l'unité de la communauté ecclésiale s'affermiront sont les sacrements et, en particulier, l'eucharistie. La deuxième partie de l'article traite de la catholicité de l'Église *ad extra*, surtout dans son rapport aux traditions non-chrétiennes. Le christianisme ne devrait pas les combattre, mais plutôt les transformer. Ces religions non-chrétiennes ne reposent pas sur les faux présupposés, mais plutôt sur les fondements faibles qui ont besoin d'être purifiés. La troisième et la dernière partie évoque la catholicité de l'Église *ad intra* : il s'agit de la légitimité de la diversité à l'intérieur de l'Église même. Cela s'exprime par la diversité des charges dans l'Église, mais aussi dans la diversité, la pluriformité des Églises particulières. La perspective lubacienne n'est ni cléricale ni trop laïque. Toutes les charges dans l'Église sont complémentaires entre elles et dépendantes les unes des autres. Le modèle des rapports entre les membres de l'Église trouve sa source dans les rapports de la Trinité même. L'unité entre les Églises particulières, représentée spirituellement par l'offrande du même sacrifice eucharistique, se vérifie et se confirme par la communion visible avec l'évêque de Rome.

Mots clés: unité de la nature humaine, communication des choses saintes, intégration des traditions, pluriformité des Églises particulières

Povzetek: **Teologija 13. člena *Dogmatične konstitucije o Cerkvi v luči teologije Henrija de Lubaca***

Izhodišče avtorjeve razprave je 13. člen Dogmatične konstitucije o Cerkvi (*Lumen gentium*), ki govori o katoliški, vesoljni naravi Cerkve oziroma novega božjega ljudstva. Bogastvo teoloških poudarkov tega člena razlaga avtor v luči teologije Henrija de Lubaca. Prav njegove teološke študije so pomenile bistveno podlago za pripravo konstitucije *Lumen gentium*. V prvem delu odkriva avtor teološke temelje katoliškosti Cerkve. Kako more koncil trditi: vsi ljudje so poklicani, da pripadajo novemu božjemu ljudstvu (C13)? Ker je božja podoba vtisnjena v vsakega človeka in ker je ozdravitev te po grehu ranjene božje podobnosti možna le v Kristusu, lahko človeštvo najde pravo edinstvo, h kateri je poklicano, samo v Cerkvi. To edinstvo uresničuje Sveti Duh, privilegirani in bistveni kraj, kjer se utrjuje edinstvo cerkvenega občestva, so zakramenti in še posebno evharistija. Drugi del obravnava katoliškost Cerkve *ad extra*, zlasti v odnosu do nekrščanskih izročil. Krščanstvo naj teh izročil ne bi izpodrinilo, ampak preobrazilo. Nekrščanske religije ne stojijo na zmotnih temeljih, ampak na slabotnih temeljih, ki so potrebni prečiščenja. Zadnji, tretji del razprave govori o katoliškosti Cerkve *ad intra*, torej o legitimni notranji raznolikosti Cerkve, ki se kaže v raznolikosti služb v Cerkvi, pa tudi v raznolikosti, pluriformnosti krajevnih Cerkva. Lubacova perspektiva ni niti preveč klerikalna niti preveč laiška. Vse službe so med seboj komplementarne in odvisne druga od druge, model odnosov med udi Cerkve so odnosi znotraj same Trojice. Edinstvo med krajevnimi Cerkvami v duhovnem smislu ponazarja obhajanje iste evharistije, ta edinstvo pa se preverja z vidno povezanostjo z rimskim škofom.

Gljučne besede: enost človeške narave, komunikacija svetih reči, integracija izročil, pluriformnost krajevnih Cerkva

Abstract: **Theology of *Lumen gentium* 13 in the Light of Henri de Lubac's Thought**

The starting point of the paper is section 13 of *Lumen gentium* that speaks about the catholic, universal nature of the Church, which is the new people of God. The theological richness of this section is explained in the light of the theology of Henri de Lubac. In fact, his theological writings represented the essential basis for the preparation of the constitution *Lumen gentium*. In the first part of the paper, the author discloses the theological foundations of the catholicity of the Church. How can the Council maintain that all men are called to belong to the new people of God (LG 9, LG 13)? Each person bears within him the image of God. This godlikeness, which was wounded by sin, can only be cured in Jesus Christ – and this is why humanity can only find the real unity it is called to within the Church. This unity is realized by the Holy Spirit. And the unity of the church community is primarily strengthened by the sacraments, especially the Holy Eucharist. The second part of the paper deals with the catholicity of the Church *ad extra*, especially in relation to non-christian traditions. Christianity ought not to fight against them, but to transform them. Non-christian religions are not built on false foundations, but on weak foundations

that need purification. The third part of the paper speaks about the catholicity of the Church *ad intra*, i.e. about the legitimate inner diversity of the Church. It is expressed by the different duties of its members, but also by the pluriformity of particular Churches. Lubac's angle is neither clerical nor too lay. All offices in the Church complement each other and depend upon each other, the relations among the members of the Church are modelled on the relations within the Trinity itself. The unity between the particular Churches, which is spiritually represented by offering the same Eucharist, is verified and confirmed by the visible communion with the bishop of Rome.

Key words: unity of human nature, communication of holy things, integration of traditions, pluriformity of particular Churches

1. Théologie de la catholicité (LG 13a)

»A faire partie du Peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés. C'est pourquoi ce peuple, demeurant uni et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier et à toute la suite des siècles pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu créant à l'origine la nature humaine dans l'unité, et décidant de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (cf. Jn 11, 52). C'est dans ce but que Dieu envoya son Fils dont il fit l'héritier de l'univers (cf. He 1, 2), pour être à l'égard de tous Maître, Roi et Prêtre, chef du peuple nouveau et universel des fils de Dieu. C'est pour cela enfin que Dieu envoya l'Esprit de son Fils, l'Esprit souverain et vivifiant, qui est, pour l'Église entière, pour tous et chacun des croyants, le principe de leur rassemblement et de leur unité dans la doctrine des Apôtres, et la communion fraternelle, dans la fraction du pain et les prières (cf. Ac 2, 42 grec).« (LG 13a.)

1.1 Le projet du Père: l'unité de la nature humaine

»Tous les hommes sont appelés« à faire partie de l'Église, pour laquelle le Concile utilise de préférence l'image du »Peuple de Dieu.« Tous les hommes, sans exception! Alors, comment peut-on prononcer une formule si directe et si ambitieuse? Comment peut-on expliquer que les paroles du Concile n'ont rien à voir avec un prosélytisme aveugle, qu'elles ne sont point comparables aux affirmations de tant de courants et de sectes religieux? Pour répondre à ces questions, il nous faut toucher le fond de la nature humaine, le fond du mystère d'homme.

La suite du premier paragraphe du *Lumen Gentium* 13 exprime de façon lapidaire les étapes majeures de l'histoire du salut : la création de la nature humaine dans l'unité, la dispersion des fils de Dieu, la mission du Fils en vue du rassemblement d'un nouveau peuple des fils de Dieu. Les écrits du p. de Lubac nous offrent un complément ample et solide pour préciser et approfondir les formules brèves du concile.

Au début de son *Catholicisme*, Lubac souligne l'unité initiale du genre humain : »aussi les Pères de l'Église ... avaient-ils ... coutume, lorsqu'ils traitaient de la créa-

tion, de ne pas mentionner seulement la formation des individus, premier homme et première femme : ils aimaient à contempler Dieu créant l'humanité comme un seul tout.» (Lubac 1938, 3) Pour eux, Adam ne fut pas seulement premier homme ; pour eux, il représentait l'ensemble de la nature humaine, toute la race humaine. Et donc »si plusieurs tiennent si fort, comme on le sait, au salut d'Adam,²⁷ l'une des raisons n'en est-elle pas qu'ils voyaient dans le salut de son chef une condition nécessaire au salut même du genre humain?« (Lubac 1938, 5)

Or, pourquoi la nature humaine serait-elle unie, d'où lui proviendrait cette unité, l'humanité ne serait-elle tout simplement un ensemble d'individus différents? Les Pères réfléchissaient sur la nature humaine en son fond, ils cherchaient l'élément principal de son unité. Pour eux, la réponse principale se trouvait dans le livre de la Genèse qui enseigne que »Dieu créa l'homme à son image.« (Gen 1,27) »L'image divine, en effet, n'est point autre en celui-ci, et autre en celui-là : en tous, c'est la même image. La même participation mystérieuse à Dieu, qui fait être l'esprit, réalise du même coup l'unité entre eux des esprits.« (Lubac 1938, 7) Ce qui caractérise la nature humaine, l'image divine en homme, est encore ce qui garantit son unité. L'ensemble des hommes qui participent à la même vie divine sera donc nécessairement une fraternité.

1.2 La mission du Fils : »le rétablissement de l'unité perdue«

C'est intéressant de noter que le texte du concile ne parle pas du péché, mais seulement de la dispersion des fils de Dieu. Or, le sens biblique de la »dispersion« est souvent chargé d'un caractère négatif ; la dispersion des hommes est la conséquence directe du péché.²⁸ La pensée lubacienne également est très sensible aux conséquences sociales du péché. Pour Lubac, le péché ne rompt pas seulement la relation entre l'homme et Dieu, il atteint en même temps les relations entre les hommes : »... toute infidélité à l'Image divine que l'homme porte en lui, toute rupture avec Dieu, est du même coup déchirement de l'unité humaine.« (Lubac 1938, 10) Il s'agit d'une individualisation au sens péjoratif : »la nature unique fut brisée en mille morceaux', et l'humanité qui devait constituer un tout harmonieux, où le mien et le tien ne se seraient point opposés, devint une poussière d'individus aux tendances violemment discordantes.« (11)

Cette humanité déchirée et aliénée de Dieu nécessite d'une façon urgente une œuvre de Rédemption. Il s'agit d'un rétablissement de l'amitié avec Dieu, mais également d'un rétablissement de l'unité entre les hommes. Car si Dieu »naturam humanam in initio condidit unam« (LG 13, texte latin), cette unité de la nature humaine reste également la finalité du plan divin, qui veut »rassembler enfin dans l'unité les fils dispersés.«

²⁷ Nous trouvons cette idée déjà chez saint Paul, explicitée en Rom 5,12-21 : »... Adam, figure de celui qui devait venir.« (Rom 5,14)

²⁸ Cf. Gen 11, 9-10 : »Le Seigneur les dispersa de là sur toute la face de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est là que le Seigneur confondit le langage de tous les habitants de la terre et c'est de là qu'il les dispersa sur toute la face de la terre.« Cf. Jn 11, 51-52 : »Or cela, il ne le dit pas de lui-même; mais, étant grand prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus allait mourir pour la nation et non pas pour la nation seulement, mais encore afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés.«

En s'appuyant sur les sources patristiques, le *Catholicisme* nous offre deux images magnifiques qui soulignent la dimension sociale du salut opérée par le Christ. Le Christ est comme une reine d'abeilles, qui vient regrouper autour de lui l'humanité ; il est encore comme «cette aiguille qui douloureusement percée lors de la passion, tire désormais tout à sa suite, et répare ainsi la tunique jadis déchirée par Adam, cousant ensemble les deux peuples, celui des Juifs et celui des Gentils, et les faisant un pour toujours» (Lubac 1938, 13–14).

1.3 L'Église, appelée à recouvrir l'humanité toute entière

C'est seulement à partir de ces considérations-là que le Concile peut proclamer avec confiance qu'«à faire partie du Peuple de Dieu, *tous les hommes* sont appelés.» Car si, comme le dit saint Paul «*tous [les hommes] ont péché*» (Rom 5,12) et si l'Église «est ici-bas le sacrement de Jésus Christ» (Lubac 1953, 175), pour obtenir le salut il est indispensable de passer par elle. L'Église «achève – autant qu'elle peut être achevée ici-bas – l'œuvre de réunion spirituelle rendue nécessaire par le péché» (Lubac 1938, 25).

L'Église ne représente donc en aucune façon un élément étranger à la nature de l'homme : entre les dogmes de la foi, qu'elle garde fidèlement, et la nature humaine, «il y a une correspondance profonde ... L'Église en chaque homme s'adresse à tout l'homme, le comprenant selon toute sa nature.» (26)

Quand le Concile affirme que l'Église «est destinée à se dilater aux dimensions de l'univers entier», cela ne veut pas dire qu'au cours de son pèlerinage terrestre elle va effectivement englober toute l'humanité par ses structures visibles. Dans l'avertissement à l'édition italienne du *Catholicisme*, Lubac lui-même fait une remarque éclaircissante sur ce point-là : «Mon livre n'est pas un livre sur le catholicisme ou sur l'Église catholique. C'est un recueil d'études diverses qui, par leur diversité même, entendent toutes montrer le caractère universel, et plus précisément catholique, du christianisme.» (V)

L'Église est catholique parce que cela fait partie de son essence, «elle était déjà catholique au matin de Pentecôte» (26). Elle est catholique parce que «par cela même qu'elle touche au fond de l'homme, l'Église peut atteindre tous les hommes et tirer d'eux ses 'accords'.» (26). Elle est catholique parce «rien d'analogue n'a jamais été réalisé, ni même conçu par les hommes» (Lubac 1953, 43), parce qu'elle est la seule capable de restaurer l'image divine dans l'homme et par cela restaurer l'unité du genre humain. Elle est vraiment une société unique parce qu'elle est, «de par les intentions divines et l'institution du Christ, la seule voie normale du salut»²⁹, et donc «si le monde perdait l'Église, il perdrait la Rédemption» (176).

C'est pourquoi la nature de ce «Peuple de Dieu ... uni et unique» (LG 13) est fondamentalement missionnaire. L'Église est «destinée à se dilater». «Tant qu'elle n'aura pas recouvert et pénétré l'humanité tout entière pour lui faire la forme du Christ, l'Église ne peut être en repos Tant qu'elle n'a pas recouvert toute la ter-

²⁹ Lubac H. de, Bulletin des Missions, mars-juin 1934, p. 60, dans: Lubac H. de, Catholicisme, p. 189.

re et cimenté toute les âmes, croître est pour l'Église une nécessité de nature.» (Lubac 1938, 189.191)

1.4 L'Esprit Saint, la vie divine qui réalise l'unité

Dans le premier paragraphe de LG 13, nous pouvons facilement discerner une structure trinitaire ; sa dernière partie porte sur l'Esprit Saint comme «le principe de rassemblement» des fidèles dans l'Église. Le texte mentionne encore quatre éléments vécus à l'intérieur de la première communauté chrétienne, autour lesquels cette unité des croyants devient concrètement visible : l'enseignement des apôtres, la communion fraternelle, l'eucharistie, les prières communes.

Si donc l'Église, comme nous l'avons vu, «est destinée à se dilater aux dimensions de l'univers entier» pour unir entre eux tous les hommes, comment cette communion s'opère-t-elle concrètement? Quelle est la spécificité de la communion entre les croyants dans l'Église? Quelle est la différence entre l'unité telle que la comprend un homme séculier, et l'unité dans l'Église? Plus précisément, qu'est ce qui est communiqué à l'intérieur de cette communion ecclésiale?

Tout d'abord, pour Lubac, l'élément de la cohésion dans l'Église est l'Esprit Saint ou *la vie divine* : «Par la 'communio sanctorum' s'opère la 'communicatio sancti Spiritus', la communication de l'Esprit du Christ» (Lubac 1984, 20). «Bien plus qu'une institution, elle [Église] est une vie qui se communique. ... Or, ce mystère de vie et d'unité qui nous est présent dans la foi, il arrive, à certaines heures, que le sentiment nous en soit quelque peu donné. Entre tous ceux que l'Église s'agrège, nous percevons alors une mystérieuse et profonde parenté d'âme» (Lubac 1953, 44).

L'unité dans l'Église est donc bien plus que cette unité ou cet accord extérieur qu'on peut trouver chez les différents groupements sociaux : «Entre ceux qu'elle reçoit dans son sein, les rapports sont autrement intimes qu'entre les membres d'aucune société humaine. Entre eux ne règne pas seulement une concorde extérieure, mais une véritable unité.» (Lubac 1938, 88) «Le catholique n'est pas seulement le sujet d'un pouvoir, il est le membre d'un corps. Sa dépendance juridique à l'égard du premier a pour fin son insertion vitale dans le second ... ; il n'a pas seulement le devoir d'obéir à des ordres, ... il lui faut participer à une vie, communier à un esprit.» (50–51)

Il ne s'agit alors pas seulement d'une unité extérieure, mais aussi intérieure. Mais en même temps, cette unité intérieure n'est pas seulement une réalité psychologique qui dépendrait de nos sentiments ; cette unité a un fondement spirituel objectif. Cependant, par moments, heureusement, nous pouvons aussi ressentir cette unité des croyants ; la réalité spirituelle objective rejoint notre humanité subjective, et alors nous expérimentons «une mystérieuse et profonde parenté d'âme». En résumé, nous pouvons dire que cette vie divine qui se communique et qui fait l'unité de l'Église est une réalité spirituelle à la fois *intérieure* et *objective*.

1.5 »Pas de 'communion des saints' sans une communication des choses saintes.«

Comment alors cette *vie divine* rejoint-elle concrètement la communauté chrétienne? Quelles sont les conditions nécessaires pour que cette communion *intérieure* et *objective* se réalise? Sur ce point-là, la pensée de notre théologien est particulièrement intéressante car il semble que ses écrits nous en révèlent un développement progressif.

Quand en 1938 Lubac a publié son *Catholicisme*, son souci principal était de montrer le caractère social du christianisme ; il voulait démontrer que »la justice repousse (donc) le pur et strict individualisme« (Lubac 1938, IX). Même quand il parlait des sacrements, il voulait surtout souligner leur dimension horizontale, communautaire : »Etant les moyens du salut, les sacrements doivent être compris comme des instruments d'unité. Réalisant, rétablissant ou renforçant l'union de l'homme au Christ, ils réalisent, rétablissent ou renforcent par là-même son union à la communauté chrétienne. Et ce second aspect du sacrement, l'aspect social, est si intimement uni au premier, qu'on peut dire quelquefois tout aussi bien, ou même qu'en certains cas on doit dire plutôt, que c'est par son union à la communauté que le chrétien s'unit au Christ.« (57)

Sa *Méditation sur l'Eglise*, publié en 1953, a introduit avec plus de force l'aspect vertical de la communauté chrétienne. L'Eglise est à la fois Eglise sanctificatrice et Eglise des sanctifiés : »Pas de peuple sans ses chefs ; pas de sainteté acquise sans un pouvoir et sans une œuvre de sanctification ; pas d'union effective dans la *vie divine* sans une transmission de cette vie ; pas de 'communion des saints' sans une communication des choses saintes.« (Lubac 1953, 93)

Dans son article tardif *Communio sanctorum* (1984), Lubac réagit, semble-t-il, à certaines incompréhensions postconciliaires sur l'essence de la communauté chrétienne. Depuis son *Catholicisme*, l'aspect social de la foi chrétienne a été bien intégré par le peuple chrétien, mais d'autres difficultés ont surgi. C'est pourquoi il souligne plus fortement que jamais l'aspect vertical de la communauté chrétienne, qui doit sans cesse se recevoir de Dieu et en particulier par une participation à l'eucharistie : »Depuis le temps de saint Augustin, depuis celui de saint Paul, jamais peut-être ne fut plus forte que de nos jours l'heureuse conviction que le salut de l'homme ne peut être individualiste ... Mais plus d'un hésite à reconnaître les conditions auxquelles cette communion se réalise ... Pendant longtemps, il ne fut pas indispensable, à l'intérieur de l'Eglise, de rappeler toujours explicitement ... que la communion des saints entre eux, c'est-à-dire l'union de la communauté chrétienne, dépend de l'action efficace exercée par cette réalité sainte entre toutes qu'est le sacrement de l'Eucharistie.« (Lubac 1984, 28-29)

Pour Lubac, le lieu privilégié et fondamental où se réalise et se fortifie la communion ecclésiale est la célébration eucharistique. Il renforce cette pensée par la découverte que dans les premiers siècles, comme il le montre avec beaucoup de précision, le sens original de l'article 'Credo ... sanctorum communionem' se rapportait en particulier à l'Eucharistie. »*Les sancti* sont en communion entre eux

grâce à leur participation commune aux *sancta* ... Par la Vie qui leur est communiquée dans la communion eucharistique, ceux qui sont déjà devenus membres du Christ par le baptême resserrent leur communion entre eux.» (25–26)

2. Catholicité *ad extra* : Intégration et purification des traditions dans le Christ (LG 13b)

» *Ainsi, l'unique Peuple de Dieu est présent à tous les peuples de la terre, empruntant à tous les peuples ses propres citoyens, citoyens d'un Royaume dont le caractère n'est pas de nature terrestre mais céleste. Tous les fidèles, en effet, dispersés à travers le monde, sont, dans l'Esprit Saint, en communion avec les autres, et, de la sorte 'celui qui réside à Rome sait que ceux des Indes sont pour lui un membre'³⁰. Mais comme le Royaume du Christ n'est pas de ce monde (cf. Jn 18, 36), l'Église, Peuple de Dieu par qui ce Royaume prend corps, ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple que ce soit, au contraire, elle sert et assume toutes les capacités, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon ; en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève. Elle se souvient en effet qu'il lui faut faire office de rassembleur avec ce Roi à qui les nations ont été données en héritage (cf. Ps 2, 8) et dans la cité duquel on apporte dons et présents (cf. Ps 71 [72], 10 ; Is 60, 4–7 ; Ap 21, 24). Ce caractère d'universalité qui brille sur le Peuple de Dieu est un don du Seigneur lui-même, grâce auquel l'Église catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce qu'elle comporte de bien sous le Christ chef, dans l'unité de son Esprit.»³¹ (LG 13b)*

2.1 L'intégration de «toutes les diversités humaines»

Le deuxième paragraphe de LG 13 apporte une grande ouverture de l'Église aux «richesses temporelles du monde», la pensée qui s'inscrit dans la pensée même de l'Apôtre : «N'enseignez pas l'Esprit ..., mais vérifiez tout: ce qui est bon, retenez-le; gardez-vous de toute espèce de mal.» (1 Thés 5, 19.21–22) Le paragraphe énonce la capacité et la volonté de l'Église d'intégrer toutes les traditions des nations »en ce qu'elles ont de bon.«

Notons ici simplement que le Concile n'utilise pas les notions de «culture» et de «religion» mais un terme plus général : «richesses temporelles du monde.» C'est certainement un choix volontaire parce qu'au fond il s'agit d'une même réalité humaine inséparable, la culture et la spiritualité n'étant jamais séparées. L'accueil «des capacités, des ressources et des formes de vie» veut ainsi dire l'intégration des richesses culturelles, mais nécessairement aussi l'intégration des religions humaines.

³⁰ Cf. Saint Jean Chrysostome, In Io., Hom. 65, 1 : PG 59, 361.

³¹ Cf. Saint Irénée, Adv. Haer. III, 16, 6 ; III, 22, 1–3 : PG 7, 925 C – 926 A et 955 C – 958 A ; Harvey 2, 87 s. et 120–123 ; Sagnard, *Sources chr.*, 290–292 et 372 s.

Autre remarque préliminaire : l'évangélisation *ad extra* des cultures non chrétiennes devient possible seulement si elles sont ouvertes à l'aspect spirituel. C'est précisément ce que souligne Joseph Ratzinger dans son fameux discours *Le Christ, la foi et le défi des cultures à Hong-Kong* : «l'inculturation n'a de sens que si la foi et la culture sont intérieurement ouvertes l'une à l'autre ..., si elles tendent naturellement à se rapprocher et à s'unir» (Ratzinger 2005, 36). L'Église ne peut ouvrir ses trésors spirituels au monde que si les traditions de celui-ci sont prêtes à les accueillir.

Le IX^{ème} chapitre du *Catholicisme* anticipe la pensée du Concile et lui donne en même temps un arrière-fond solide. On peut dire que la phrase célèbre du Saint Irénée représente le fondement de la pensée lubacienne sur le rapport entre le christianisme et les traditions du monde : «Le Logos de Dieu n'a jamais cessé d'être présent à la race des hommes.»³²

Le théologien s'appuie d'abord sur l'humanité du Christ : «Jésus, notre Sauveur, a pris dans notre race les éléments de son corps Don de Dieu, Jésus n'en est donc pas moins, en même temps, fleur de Jessé. Venu du ciel, il est aussi le fruit de la terre. ... Pareillement son Église. C'est l'humanité qui lui fournit son corps» (Lubac 1938, 244–245). La visibilité, l'humanité de l'Église proviennent ainsi nécessairement des «richesses du monde».

Lubac insiste fortement sur une attitude accueillante à l'égard des religions non chrétiennes et il critique le raisonnement d'un Marcion ou des jansénistes extrêmes qui voyaient dans les religions naturelles la «Cité de Satan.» Il met un grand accent, (peut être même un trop grand accent), sur la bonté de la création, sur la bonté ontologique de la nature humaine qui «est infirme, mais elle n'est pas totalement corrompue Les fausses religions sont donc des religions qui s'égarerent ou s'enlisent, plutôt que des religions dont l'élan serait trompeur ou dont tous les principes seraient faux Et les déchéances mêmes auxquelles ils [les messagers du Christ] se heurtent demandent non une expulsion, mais un redressement.» (242–243)

Ainsi le christianisme doit transfigurer l'ancien monde en l'absorbant et non pas «en le combattant» (244). L'Église est appelée à regarder avec bienveillance toutes «les capacités, les ressources et les formes de vie des peuples», car «rien de vraiment humain, d'où qu'il vienne, ne lui doit rester étranger», il n'y a «rien d'excellent que le catholicisme ne soit pas prêt à revendiquer pour sien» (255).³³

Toutes ces considérations dictent, naturellement, la méthode missionnaire de l'Église. Si certains efforts missionnaires sont resté infructueux, n'est-ce pas parce que «pendant longtemps, les chrétiens n'ont pas su faire à son endroit [du monde] l'effort indispensable de compréhension? ... Combien un tel effort d'intelligence est urgent, lorsqu'il s'agit de traits de civilisation dont le tort principal n'est parfois que de nous dépayser» (249) souligne Lubac avec un peu d'ironie. L'Église ne

³² Saint Irénée, *Adversus Haereses*, III, 16, 1.

³³ Cf. Pie XI, *Discours aux prédicateurs de carême à Rome*, 28 février 1927 : «Les hommes ne sont pas créés pour l'Église, mais l'Église est créée pour les hommes.»

doit exercer aucun »impérialisme culturel«, car elle n'est ni latine, ni grecque, mais tout simplement universelle. C'est pourquoi elle doit tendre à accueillir en son sein toutes les cultures, »toutes les diversités humaines« (254).

2.2 La purification des cultures dans le Christ

Enfin, nous pouvons constater que les cultures ne doivent pas être seulement accueillies et intégrées par l'Église, elles doivent être également purifiées et élevées par le message du Christ. D'après les Pères, constate le théologien dans son *Paradoxe et mystère de l'Église*, »l'Église du Christ ... doit, dans sa foi au Christ, intégrer en le convertissant tout l'effort religieux de l'humanité« (Lubac 1967, 130).

Car »hors du christianisme, rien n'arrive à son terme, Les plus beaux et les plus puissants de ces efforts ont donc absolument besoin d'être fécondés par le christianisme pour produire leurs fruits d'éternité.[... Seul l'idéal que le Christ a transmis à son Église est assez pur, est assez puissant...« (Lubac 1938, 186–187). »C'est la mission de l'Église d'épurer et de vivifier chacun d'eux, de les approfondir et de les faire aboutir, par la révélation surnaturelle dont elle a le dépôt« (253). Nous pouvons constater que, de manière semblable à LG 13, Lubac, lui aussi, insiste moins sur ce dernier aspect de la purification des traditions humaines, qui reste cependant présent dans son *Catholicisme*.

3. Catholicité *ad intra* : Variété des fonctions dans un même corps (LG 13c)

»En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres et à toute l'Église le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité. C'est pourquoi le Peuple de Dieu ne se constitue pas seulement par le rassemblement des peuples divers, mais jusqu'en lui-même, il se construit dans la variété des fonctions. En effet, entre ses membres règne une diversité qui est, soit celle des charges, certains exerçant le ministère sacré pour le bien de leurs frères, soit celle de la condition et du mode de vie, beaucoup étant, de par l'état religieux qui leur fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite, un exemple stimulant pour leurs frères. C'est pourquoi encore il existe légitimement, au sein de la communion de l'Église, des Églises particulières jouissant de leurs traditions propres – sans préjudice du primat de la Chaire de Pierre qui préside à l'assemblée universelle de la charité³⁴, garantit les légitimes diversités et veille à ce que, loin de porter préjudice à l'unité, les particularités, au contraire, lui soient profitables. De là, enfin, entre les diverses parties de l'Église, les liens de communion intime quant aux richesses spirituelles, quant au partage des ouvriers apostoliques et des ressources matérielles. Les membres du

³⁴ Cf. Saint Ignace, Ad Rom., préf. : Funk I, p. 252.

Peuple de Dieu sont appelés en effet à partager leurs biens et à chacune des Églises s'appliquent également les paroles de l'Apôtre : « Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme il sied à de bons dispensateurs de la grâce divine qui est si diverse » (1 P 4, 10). » (LG 13c)

3.1 Variété des charges

Si le deuxième paragraphe du LG13 parle du rapport entre l'Église et les diversités du monde *ad extra*, le troisième paragraphe présente la diversité *ad intra*, au sein de l'Église catholique même. La première partie de ce paragraphe explicite la variété des charges et des fonctions à l'intérieur de la *Catholica* et la seconde partie s'occupe de la variété des Églises particulières à l'intérieur d'un même corps ecclésial.

Le quatrième chapitre de *Méditations sur l'Église* présente le lien organique entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel. La perspective lubacienne n'est ni cléricale ni trop laïque : « le peuple chrétien ... joue véritablement, en célébrant son 'culte spirituel', un rôle sacerdotal par rapport au monde entier ... Mais ce sacerdoce du peuple chrétien ne concerne pas la vie liturgique de l'Église. Il n'a pas de rapport direct à la confection de l'Eucharistie. » (Lubac 1953, 117) Le sacerdoce ministériel « n'est pas, si l'on nous passe l'expression, une sorte de superbaptême, constituant une classe de super-chrétiens ... Tous participent de la même vie, tous jouissent de la même grâce et des mêmes sacrements, en vue de la même fin » (117–118). Mais « le caractère sacerdotal ..., souligne encore Lubac, doit toujours être grandement honoré. C'est que ceux qui en sont revêtus, quel que soit le mode humain de leur désignation, participent, en vertu d'une délégation de Dieu même, à la mission de l'Église d'engendrer et d'entretenir la vie divine en nous. » (122)

La pensée lubacienne, nous le voyons, est très équilibrée. Toutes les charges dans l'Église sont complémentaires, tournées les unes vers les autres. Chacune offre le meilleur aux autres, chacune également se reçoit des autres : « point de personne isolé : chacune, en son être même, reçoit de toutes, et de son être même doit rendre à toutes. » (Lubac 1938, 289) Le onzième chapitre du *Catholicisme* nous offre trois belles images des rapports entre la distinction et l'unité. La première image est celle du corps : « un vivant s'élève dans la hiérarchie des êtres, il acquiert plus d'unité interne, à mesure qu'en lui s'opère une différenciation plus profonde des fonctions et des organes [... et ainsi] la plus grande individualité des parties est au bénéfice de l'unité du tout. » (285) Pareillement, dans un groupe d'hommes librement associés pour une même cause, chacun peut contribuer de son mieux selon sa psychologie propre. Ici aussi « la plus grande individualité des parties est au bénéfice de l'unité du tout ». Enfin, l'amour sincère mutuel de deux êtres exalte leurs qualités morales, il ne les uniformise pas mais, en leur permettant de se donner l'un à l'autre, les affermit dans leur individualité.

C'est en s'intégrant au grand Corps ecclésial qu'on peut, paradoxalement, trouver sa plus grande originalité et l'achèvement de sa personne : « L'homme, en

s'intégrant au grand Corps spirituel dont il doit être membre, ne se perd ou ne se dissout. Il se trouve, au contraire, il se libère et s'affermi dans l'être.» (287)
 »Catholicisme et Personnalisme s'accordent et se fortifient mutuellement.« (293)

En fait, comme nous pouvions le pressentir, la perspective lubacienne est clairement trinitaire. Pour le théologien, les rapports entre les diverses personnes de la Trinité représentent un modèle des rapports entre les croyants dans l'Eglise : »Entre les diverses personnes, si variés que soient leurs dons, si inégaux leurs 'mérites', ne règne pas un ordre de degrés d'être mais, à l'image de la Trinité même ..., une unité de circumincession.« (291) Cette perspective trinitaire garantit une même dignité des personnes tout en gardant une diversité entre elles.

Aussi, l'homme ne peut jamais trouver son bonheur de façon solitaire. Au contraire, il ne peut trouver son accomplissement qu'en communion et dans la complémentarité avec les autres : »Chaque personne ne constitue donc pas à elle seule ... une fin dernière Dieu ne nous aime pas comme autant d'êtres séparés.« (291) »Il nous a faits pour être introduits *ensemble* au sein de la Vie trinitaire.« (Lubac 1953, 206)

3.2 Variété des Eglises particulières

Le texte conciliaire expose avec force la légitimité de l'originalité des Eglises particulières, »jouissant de leurs traditions propres«, à l'intérieur de l'assemblée universelle de l'Eglise. La garantie de son unité réside dans le primat de Pierre.

Pour Lubac, semble-t-il, les liens d'unité entre l'Eglise particulière et l'Eglise universelle se tissent par la célébration de l'eucharistie et par la communion avec le successeur de Pierre.

Comme dans l'Eglise il n'y a qu'un seul sacrifice salvifique, il n'existe aussi qu'un seul Autel, celui du Christ. Et ainsi, mystérieusement, partout où la messe est célébrée, l'Eglise toute entière est là : »Ce n'est qu'une cellule du grand corps, mais, virtuellement, le corps entier est là. L'Eglise est en divers lieux, mais il n'y a pas plusieurs Eglises. L'Eglise est toute entière en chacune de ses parties ... chaque évêque fait l'unité de son troupeau ... mais l'évêque lui-même est 'en paix et en communion' avec tous ses frères ... eux et lui ne forment tous ensemble qu'un seul épiscopat, et tous ils sont également 'en paix et en communion' avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre, lien visible de l'unité.« (Lubac 1953, 128) On peut ainsi dire que l'unité de toute l'Eglise, représentée spirituellement par l'offrande du même sacrifice eucharistique, se vérifie et confirme par la communion visible avec l'évêque de Rome.

Le catholique voit dans le ministère de Pierre »l'unique centre visible de tous les enfants de Dieu. Dans l'autorité de Pierre, il voit le soutien de sa foi et le gage de sa communion. Aussi sa fidélité à la foi chrétienne se concrétise t'elle en fidélité à Pierre. Son amour de l'unité chrétienne se concrétise en amour de Pierre.« (235)

Il n'est pas difficile de voir que dans ce rapport entre les Eglises particulières et l'Eglise universelle il y a deux dangers possibles : l'uniformité et d'autre part la discorde. Pour l'Eglise catholique la nouveauté du texte conciliaire se situe surtout par rapport à l'ouverture aux «traditions propres» des Eglises particulières. Après le Concile certains théologiens, comme Philips, ont fortement souligné cet aspect de la «pluriformité» de l'Eglise : «soyons sur nos gardes contre l'uniformisation qui nous menace. La suppression volontaire de toute variété n'entraîne pas seulement la monotonie et l'appauvrissement, elle devient en outre une cause de tension, combien dangereuse pour l'union des cœurs.» (Philips 1967, 184) Or, il semble que pour Lubac le premier souci reste l'unité de l'Eglise. Pour lui, il est clair que «la mise en pratique de ces enseignements [conciliaires] n'est pas sans poser bien des problèmes» (Lubac 1971, 58). Il se rend bien compte de la nécessité des traditions diverses à l'intérieur de l'Eglise : «Si la foi chrétienne est unique, la culture humaine varie selon le temps et le lieu d'où cette originalité socio-culturelle parfois très marquée de chaque église locale. C'est là un bienfait pour la catholicité toute entière ... L'unité concrète et vivante de l'Eglise n'est pas une uniformité. Elle est, si l'on veut dire, une 'pluriformité', elle est un concert, une harmonie.» (60) Mais, son ouvrage *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, semble souligner encore plus la nécessité d'une recherche permanente de l'unité : «Seulement, pour que l'harmonie se réalise toute diversité doit être assumée dans le mouvement essentiel vers l'unité.» (61) Il y cite encore la parole du cardinal Wojtyła : «La pluralité, bien plus la diversité même, est toujours à recevoir par rapport à la communion, avec la tendance à l'unité.» (64) Si «dans l'Eglise latine, l'importance des communautés locales n'a pas toujours été suffisamment reconnue, dans les églises d'Orient, en revanche, lorsqu'a prévalu l'idée d'«autocéphalie», ce ne fût pas sans un risque souvent prochain de «ruiner le sentiment d'appartenance à l'Eglise universelle.» (67–68)

Une fois de plus, nous pouvons le constater, l'ecclésiologie du p. de Lubac est une ecclésiologie eucharistique. Pour lui, c'est l'Eucharistie qui ressert l'unité de chaque communauté chrétienne, comme nous l'avons vu en commentant le premier paragraphe du LG 13. Et c'est encore l'Eucharistie qui représente le fondement de l'unité entre les Eglises particulières et l'Eglise universelle.

Références

- Lubac, Henri de.** 1938. *Catholicisme*. Paris : Cerf.
 ---. 1953. *Méditation sur l'Eglise*. Paris : Cerf.
 ---. 1967. *Paradoxe et mystère de l'Eglise*.
 Œuvres complètes, N° IX. Paris: Cerf.
 ---. 1971. *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*. Paris: Aubier-Montaigne.
 ---. 1984. *Sanctorum communio*. Théologies d'occasion. Paris : Desclée de Brouwer.
- Philips, Gérard.** 1967. *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*. Tome 1. Paris : Desclée de Brouwer.
- Ratzinger, Joseph.** 2005. Le Christ, la foi et le défi des cultures. *La documentation catholique*, hors-série : 35–46.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Kako iz kulture strahu?
Tesnoba in upanje današnjega časa

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta P6-0259 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije. Soavtorji so, razen Jožeta Dežmana in Vojka Strahovnika, člani te raziskovalne skupine. V celoti prispevki odpirajo dileme strahu v družbi ter vabijo in spodbujajo k nadaljnji razpravi o tem življenjskem problemu, značilnem posebej za sodobnega človeka oziroma družbe.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-15-4. 13 €.

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

Izvorni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 1, 47–58

UDK: 27-275-245.38

Besedilo prejeto: 12/2012; sprejeto: 01/2012

Maria Carmela Palmisano

Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D) e l'elenco completo di tutti i manoscritti ebraici ritrovati e del loro contenuto

Riassunto: L'articolo offre la traduzione in lingua italiana dell'ultimo frammento del ms. ebraico D scoperto nel 2011. Nella seconda parte viene offerto l'elenco completo e aggiornato di tutti i manoscritti ebraici rinvenuti fino ad ora e del loro rispettivo contenuto.

Parole chiave: Ben Sira, Siracide, g³nîzāh, ms. D, critica testuale

Povzetek: **Novi hebrejski fragment Sirahove knjige (rokopis D) in dopolnjeni seznam vseh najdenih hebrejskih rokopisov in njihova vsebina**

Članek predstavlja italijanski prevod zadnjega fragmenta rokopisa D Sirahove knjige, ki je bil odkrit leto 2011. Drugi del članka je dopolnjeni seznam vseh hebrejskih rokopisov, ki vsebujejo besedila iz Sirahove knjige, s kratkim opisom rokopisa in vsebine posameznih fragmentov.

Ključne besede: Ben Sira, Sirahova knjiga, g³nîzāh, rokopis D, tekstna kritika

Abstract: **New Hebrew fragment of the Book of Ben Sira (ms. D) and the Complete List and Content of All Hebrew Manuscripts Discovered So Far**

The article presents the text of the last Hebrew fragment of the book of Ben Sira (Ecclesiasticus), which is a part of ms. D, discovered in 2011 and published by Elizur S. and Rand M., providing an Italian translation and several annotations. The second part presents the complete list and the content of all Hebrew manuscripts discovered so far.

Key words: Ben Sira, Sirach, g³nîzāh, ms D, textual criticism

1. Introduzione

La trasmissione del testo di Ben Sira continua a sorprendere quanti si dedicano a questo libro sapienziale¹. Nel gennaio 2011 infatti è stata data notizia al mondo scientifico del ritrovamento del frammento ebraico di Sir 7,18–8,18, secondo foglio del ms. D² proveniente, come la maggioranza dei precedenti, dalla

¹ Ricordiamo che la precedente scoperta di due doppi fogli appartenenti al ms. C del medesimo libro del Siracide risale al 2007, cfr. Elizur (2007, 17–28; 2010, 13–29); Egger-Venzel (2008, 107–114); Rey, (2008, 387–416); Corley (2011, 3–22); per la traduzione ed il commento in italiano dei due doppi fogli, cfr. anche Palmisano (2010, 517–529).

² Cfr. la descrizione del contenuto nella seconda parte dell'articolo.

g^onîzāh del Cairo. Il testo è stato pubblicato da Elizur S. e Rand M.³. In questa sede vogliamo offrire la traduzione italiana del frammento e alcune note. Nella seconda parte presentiamo l'elenco completo dei manoscritti ebraici finora ritrovati e del loro contenuto.

2. Il testo dell'ultimo frammento ebraico ritrovato del libro di Ben Sira

Il testo ebraico del nuovo frammento di Sir 7,8–8,18 ci era conosciuto attraverso il ms. A. Il foglio ritrovato presenta un certo numero di lacune⁴ che gli editori hanno colmato facendo riferimento al passo parallelo del ms. A⁵. Alcuni versetti di quelli ritrovati sono presenti anche nel ms. C, una raccolta antologica di passi del libro⁶. Il v. 7,21 è stato conservato anche nel ms. B⁷.

Di seguito riportiamo il testo ebraico pubblicato da Elizur S. e Rand M. (2011, 203–204), quindi ne offriamo la traduzione:

D II (T-S AS 118.78) recto

אל תמיר אותם במחר / ואח תלוי בזהב אופיר	7,18
אל תמאס אשה משכחלח / ושובת הלמפנינים	7,19
אנל תרנע בלאמתן עובד אמת / וכשכירן נותן אנפשו	7,20
עבד משנכיל [חבב כנפש] / אל תמנע ממנו חפש	7,21
בהמה [לך] ראה עיניך / [ואם] אמנה היא העמידה	7,22
בנים לך [יסר אותם] / ושאלהם נשים בנעוריהם	7,23
בנות לך [נצור שאנרם] / ואל תאיר אליהם פנים	7,24
הוצא בת ויצא עסק / ואל נבונגבר חברה	7,25
אשה [לך] אל תתעבה / ושנואה אל תאמנה	7,26
בכל לבך פחד אל / ואת כהנניו [הקדיש]	7,29
[בכל] מאורך אהוב עושך / ואת [משלתיו] לא [תעזב]	7,30
כבוד אל והדר כהן / והלך חלקם כאשר צויתה	7,31
לחם אבירנים [תומתה] ⁸ / [צדק] ותרומת [קדש]	7,32
וגם לאביו הושיטה יד / למענתשלם ברכתך	7,33
תומתלפני כל חי / וגם ממת [אל] תמנע חסד	7,33
אל תתאחר מבוכים / ועם אבילים התאבל	7,34

³ Elizur–Rand (2011, 200–205). Il testo è stato catalogato come T-S AS 118.78 recto (contenente Sir 7,18–8,1ab) e T-S AS 118.78 verso (contenente Sir 8,1a1b1–18).

⁴ Come si può osservare dall'immagine del ms. D, cfr. <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/fotm/january-2011>.

⁵ Si tratta di due fogli, A II verso (6,31–7,29a) pubblicato da Schechter–Taylor (1899) e A III recto (7,29a–9,2a) pubblicato da Adler (1900).

⁶ Cfr. Beentjes (1986); Zappella (1990). Il foglio venuto alla luce contiene passi presenti nei fogli del ms. C: C III recto (6,18b.19.28.35; 7,1.4.6a) e C III verso (7,6b.17.20.21.23–25; 8,7a).

⁷ Dopo il v. 10,25, cfr. Schirmann (1960, 125).

⁸ Elizur–Rand (2011, 204) suggeriscono la ricostruzione: «ה'רומתם» le loro offerte, con suffisso di III pers. plur. come nella prima parte del versetto, חשך חלקם. In greco leggiamo al v. 31c: ἀπαρχὴν καὶ περὶ πλιμμελείας καὶ δόσον βραχίονων» primizie, sacrifici di espiazione, offerta delle spalle.

[אל תשא לב מאוהב / כי ממנו תאהב] 7,35
 [בכל] [מעשיך זכור אחרית / ולעולם לא תנשחת] 7,36
 אל [תלויב עם איש גדול] / [למה] תשוב על ידון] 8,1

D II (T-S AS 118.78) verso

אל | תריב [עם קשה] ממך / למה תפול בידו 8,1
 אל תחרוש [על] איש לו הן / [פן] [נישקל] [מן] הירך ואבדת 8,2
 כי רבנים [הפחיו זהב] / והנמשנה לבות [נדיבים 8,3
 אל תינין עם [איש לשון] / [ולא תתן] על אש עצים⁹
 אל] תרגיל עם איש אויל / פניבוז לנדיבים] 8,4
 אל [תכלים איש] שב מפשע / זכר כי כלנו חייבים 8,5
 אל בתייש אנוש ישיש / כן נמנה מזקנים 8,6
 אל תתהלל על גוע / זכר כלנו נאספים] 8,7
 אל [תשש שיח] [חכמים] / ובחידתיהם התרטש] 8,8
 [כי] ממנו תלמוד לקח / להתיצב [לפני שרים] 8,9
 אל תמאס [בשמיעות שנבים] / אשר [שמעו מאבתם]
 [כי ממנו תקח] שכל / בנעת צורך להנשיב [פתגם]
 אל תנצלחן מי [נחלת רשע] / פנתבעך בשבניב אשן] 8,10
 אל תזוח מפני לץ / להושיבו כאורב לפניך] 8,11
 אל תלוח אינש חזק ממך / ואם הלויית כמאן [בד] 8,12
 אל תערב ינתרן ממך / ואם ערבת למשלם 8,13
 אל תשפוט¹⁰ עם שופט / כי כרצונו ישפט 8,14
 עם אכזרי אל תלך / פנתכביד את רעתך] 8,15
 כי הןא נכה פניו ילך / זבאןולתו תספה 8,16
 עם בעל אף אל תעינין מנצח / ואל תרכב עמו בדרך]
 [כי קל בעיניו דמזם] / ובאינין מנציל ישחיתך 8,17
 [עם פותה אל תסתייד] / כי לא יוכל לכסות סודך 8,18
 לפני זר אל תנעש רו / כי לא תדע

D II (T-S AS 118.78) recto

- 7,18 Non cambiare un amico per denaro, / né un fratello per oro di Ofir.
 7,19 Non disprezzare una donna intelligente, / quella buona e dotata di grazia
 vale più delle perle.
 7,20 Non maltrattare¹¹ un servo onesto (che lavora fedelmente) / né un sala-
 riato che si impegna con tutto se stesso.
 7,21 Ama¹² il servo intelligente come te stesso / non rifiutargli la libertà.

⁹ Il ms. A presenta la forma singolare del sostantivo al termine dello stico: עץ «legna».

¹⁰ Il ms. A presenta la forma del verbo al niph'al, preferibile nel contesto.

¹¹ Il ms. A presenta: הדיע Il v. 20 segue il ms. A mentre il ms. C aggiunge עבד e legge come in greco: עבד אמת עבד.

¹² Il ms. D presenta la radice verbale הבה «amare» mentre nel ms. C osserviamo l'uso della radice verba-
 le אהב con il medesimo significato (cfr. anche il testo greco: ἀγαπάω).

- 7,22 Hai del bestiame? Sorveglialo (tienilo d'occhio) / se sei convinto, conservalo.
- 7,23 Hai figli? Usa la disciplina / e dà loro mogli¹³ mentre sono ancora giovani.
- 7,24 Hai figlie?¹⁴ Vigila sui loro corpi / e non mostrar loro un volto troppo indulgente.
- 7,25 Esce una figlia e uscirà anche la preoccupazione, / ma dalla (in moglie) ad un uomo intelligente¹⁵.
- 7,26 Hai una moglie? Non ti disprezzi / e con quella odiata non confidarti.
- 7,29 Con tutto il tuo cuore temi Dio / e dà onore ai suoi sacerdoti.
- 7,30 Con tutta la tua forza ama il tuo Creatore / e non trascurare i suoi ministri.
- 7,31 Da' gloria a Dio e onora il sacerdote / e dagli la sua parte come ti è stato comandato.
Il pane dei forti, le offerte delle mani (volontarie), / i sacrifici di giustizia e le offerte per il tempio¹⁶.
- 7,32 E anche al povero¹⁷ tendi la mano / perchè sia la tua benedizione completa.
- 7,33 Offri doni ad ogni essere vivente / ed anche ad un defunto non rifiutare un beneficio.
- 7,34 Non ti allontanare da quelli che piangono / ma fa' il lutto con quelli che sono nel lutto.
- 7,35 Non allontanare il tuo cuore dall'amico, / poiché tu sei suo amico.
- 7,36 In ogni tua opera ricordati della fine / e non ti corromperai mai.
- 8,1 Non entrare in contesa con un potente, / per non cadere nelle sue mani.

D II (T-S AS 118.78) verso

- 8,1 Non entrare in contesa con uno più forte di te / perchè cadresti in suo potere.
- 8,2 Non ti scontrare con un benestante / perché egli non fissi un prezzo e tu vada in rovina.
Poiché molti ha fatto sfrenare l'oro e la ricchezza ha fatto deviare il cuore dei principi.
- 8,3 Non entrare in conflitto con un uomo ingiurioso / e non mettere legna sul fuoco.
- 8,4 Non camminare con un folle, perchè non ti disprezzi dinanzi ai principi.

¹³ «mogli» presente nel ms. D e A, manca nel ms. B.

¹⁴ Il ms. C presenta nuovamente la forma maschile: בניים »figli«.

¹⁵ Il ms. D concorda con il ms. A. Il manoscritto C presenta la radice verbale יָדַר »accordare, dare in dono«, cfr. Gen 30,20, al posto della radice יָבַר »unire« dei mss. A–D.

¹⁶ Cfr. n. 8.

¹⁷ Il ms. A presentava un testo lacunoso ricostruito sulle basi delle traduzioni antiche come: »al povero« mentre il nuovo foglio legge letteralmente: »ai suoi padri«; la lezione ricostruita del ms. A è tuttavia preferibile e confermata dal greco: πτωχῶν.

- 8,5 Non umiliare l'uomo che si è convertito dalla trasgressione / ricorda che tutti noi siamo trasgressori.
- 8,6 Non far vergognare l'uomo in età avanzata poiché (anche noi) saremo enumerati tra gli anziani.
- 8,7 Non ti rallegrare per chi muore / ma ricordati che tutti saremo tolti.
- 8,8 Non trascurare il discorso dei saggi / ma confrontati con i loro enigmi. Poiché da loro tu apprenderai / il modo di stare dinanzi ai principi.
- 8,9 Non rifiutare i racconti degli anziani / che essi appresero dai loro padri, Poiché da loro apprenderai l'istruzione perché nel tempo della necessità ritorni la loro apertura.
- 8,10 Non ti precipitare nel torrente del malvagio¹⁸ / perché tu non attraversi la fiamma del suo fuoco.
- 8,11 Non meravigliarti davanti d uno stolto / perché non ritorni per mettersi in agguato davanti a te.
- 8,12 Non prestare ad un uomo più forte di te / ma se hai prestato sia per te come una cosa perduta.
- 8,13 Non fare da garante oltre le tue possibilità / e se hai fatto da garante, abbi te stesso come colui che paga.
- 8,14 Non entrare in giudizio con un giudice, / poiché egli giudicherà come a lui conviene.
- 8,15 Con un crudele non t'incamminare, / perché non si aggravi il tuo male, poiché egli cammina diritto davanti a sé / ma tu nella sua follia perirai.
- 8,16 Con un collerico (lett.: »uomo d'ira«) non ti confrontare / e non cavalcare con lui per la strada, poiché ai suoi occhi il sangue non è nulla e lì dove non c'è chi possa aiutare ti abatterà.
- 8,17 Con un ingenuo non ti consigliare / poiché egli non può nascondere la tua confidenza (lett.: »il tuo segreto«).
- 8,18 Davanti ad uno straniero non fare nulla di segreto / poiché non sai

Dalle note filologiche è possibile osservare come nella maggioranza dei casi il testo del ms. D sostanzialmente segue e confermi la lettura del ms. A (ad es. ove è il ms. A lacunoso, cfr. 8,8c): di particolare interesse appaiono i luoghi nei quali i mss. A e D si diversificano (come in 7,31cd; 8,10).

¹⁸ In greco leggiamo: ἁμαρτωλοῦ »del peccatore«. Il v. 10 presenta alcune differenze nei mss. D – A rispetto alla traduzione greca; la lettura del ms. D segue con alcune differenze il senso del ms. A (cfr. Sal 124,4). Il v. 10 utilizza la doppia immagine o metafora del fuoco e dell'acqua travolgenti.

3. Elenco completo di tutti i manoscritti ebraici del libro del Siracide e del loro contenuto¹⁹

Manoscritto A (ms. A), proviene dalla sinagoga del Cairo, contiene sei fogli ed è databile intorno all'XI secolo d.C.

13. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

A I recto	Sir 3,6b–4,10b
A I verso	Sir 4,10c–5,10a
A II recto	Sir 5,10b–6,30
A II verso	Sir 6,31–7,29a

14. Elkan Nathan Adler, Some missing Chapters of Ben Sira, *Jewish Quarterly Review* 12 (1900): 466–480.

A III recto	Sir 7,29a–9,2a
A III verso	Sir 9,2a–10,12a
A IV recto	Sir 10,12a–11,10
A IV verso	Sir 11,11–12,1

15. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

A V recto	Sir 11,34b–13,6
A V verso	Sir 13,7–14,11b
A VI recto	Sir 14,11b–15,19a
A VI verso	Sir 15,19b–16,26a

Manoscritto B (ms. B), proviene dalla sinagoga del Cairo, è il manoscritto più ampio tra quelli ritrovati, contiene ventuno fogli ed è databile intorno al XII secolo d.C.

1. Jefim Schirmann, ספר בן־סירא, דפים נוספים מתוך ספר בן־סירא, *Tarbiz* 29 (1960): 125–134.

B I recto	Sir 10,19–11,2
B I verso	Sir 11,3–10

2. Jefim Schirmann, ספר בן־סירא העברי, דף חדש מתוך ספר בן־סירא העברי, *Tarbiz* 27 (1957–1958): 440–443.

B II recto	Sir 15,1–16
B II verso	Sir 15,17–16,7

¹⁹ L'elenco che segue, contenente una brevissima descrizione dei singoli manoscritti ebraici scoperti fino ad oggi e la presentazione del contenuto dei singoli fogli ritrovati del testo di Ben Sira, intende completare l'elenco pubblicato da Beentjes (1997, 13–19).

3. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

B III <i>recto</i>	Sir 30,11–24b
B III <i>verso</i>	Sir 30,24c–31,11

4. George Margoliouth, The Original Hebrew of Ecclesiasticus XXXI.12–31 and XXVI.22 – XXXVII.26, *Jewish Quarterly Review* 12 (1899–1900): 1–33.

B IV <i>recto</i>	Sir 31,12–21
B IV <i>verso</i>	Sir 31,22c–31

5. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

B V <i>recto</i>	Sir 32,1b–13d
B V <i>verso</i>	Sir 32,14–33,3
B VI <i>recto</i>	Sir 35,11–26d
B VI <i>verso</i>	Sir 36,1–21

6. George Margoliouth, The Original Hebrew of Ecclesiasticus XXXI.12–31 and XXVI.22 – XXXVII.26, *Jewish Quarterly Review* 12 (1899–1900): 1–33.

B VII <i>recto</i>	Sir 36,22–37,9
B VII <i>verso</i>	Sir 37,11–26

7. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

B VIII <i>recto</i>	Sir 37,27–38,12
B VIII <i>verso</i>	Sir 38,13–27b

8. Solomon Schechter, A Fragment of the Original Text of Ecclesiasticus. *Expositor* (quinta serie) 4 (1896): 1–15.

B IX <i>recto</i>	Sir 39,15b–28
B IX <i>verso</i>	Sir 39,29–40,8

9. Arthur Ernest Cowley and Adolf Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX.15 to XLIX.11)* (Oxford: Clarendon Press, 1897).

B X <i>recto</i>	Sir 40,9–26b
B X <i>verso</i>	Sir 40,26c–41,9a
B XI <i>recto</i>	Sir 41,9b–22

B XI verso	Sir 42,1–42,11d
B XII recto	Sir 42,11e–23.25;43,1
B XII verso	Sir 42,24; 43,2–17b
B XIII recto	Sir 43,17c–33
B XIII verso	Sir 44,1–16
B XIV recto	Sir 44,17–45,4
B XIV verso	Sir 45,5–13
B XV recto	Sir 45,14–23a
B XV verso	Sir 45,23b–46,6d
B XVI recto	Sir 46,6e–18
B XVI verso	Sir 46,19–47,10
B XVII recto	Sir 47,11–23b
B XVII verso	Sir 47,23c–48,12d
B XVIII recto	Sir 48,12e–22b
B XVIII verso	Sir 48,24–49,11

10. Solomon Schechter and Charles Taylor, eds., *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors* (Cambridge: University Press, 1899).

B XIX recto	Sir 49,12c–50,10
B XIX verso	Sir 50,11–22b
B XX recto	Sir 50,22c–51,5
B XX verso	Sir 51,6–12 ^g
B XXI recto	Sir 51,12 ^h –20
B XXI verso	Sir 51,21–30

Manoscritto C (ms. C), proviene dalla sinagoga del Cairo, attualmente contiene otto fogli. È più antico dei manoscritti A e B, probabilmente databile intorno alla fine del X o all'inizio dell'XI secolo d.C. Comprende una raccolta antologica di versi.

- Jefim Schirmann, *בן-סירא ספר נוספים נותרו ספר*, *Tarbiz* 29 (1960): 125–134.

C I recto	Sir 3,14–18.21–22a
C I verso	Sir 3,22b; 41,16; 4,21 20,22–23; 4,22–23a
- Solomon Schechter, A Further Fragment of Ben Sira, *Jewish Quarterly Review* 12 (1900): 456–465.

C II recto	Sir 4,23b.30–31; 5,4–7;
C II verso	Sir 5,7b.9–13; 36,19a
- Israel Lévi, Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Écclésiastique, *Revue des Études Juives* 40 (1900): 1–30.

C III recto	Sir 6,18b.19.28.35; 7,1.4.6a
C III verso	Sir 7,6b.17.20.21.23–25; 8,7a

4. Moses Gaster, A New Fragment of Ben Sira, *Jewish Quarterly Review* 12 (1900): 688–702.

C IV *recto* Sir 18,31b–33; 19,1–2; 20,5–6
 C IV *verso* Sir 20,7; 37,19.22.24.26; 20,13

5. Solomon Schechter, A Further Fragment of Ben Sira, *Jewish Quarterly Review* 12 (1900): 456–465.

Alexander Scheiber, A Leaf of the Fourth Manuscript of Ben Sira from the Geniza, *Maygar Könyvszemle* 98 (1982): 185 (solo T-S. A.S. 213.4 / C V *recto/verso*).

C V *recto* Sir 25,8.13.17–20a
 C V *verso* Sir 25,20b–24; 26,1–2a
 C V *recto/verso* Sir 25,8.20–21

6. Jefim Schirmann, בן־סירא ספר מתוך נוספפים דפים נוספפים, *Tarbiz* 29 (1960): 125–134.

C VI *recto* Sir 26,2b–3.13.15–17; 36,22a
 C VI *verso* Sir 36,22b–26

7. Shulamit Elizur, קטע חדש מהנוסח העברי של ספר בן־סירא, *Tarbiz* 76 (2007): 17–28.

Shulamit Elizur, Two News Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira, *Dead Sea Discoveries* 17 (2010): 13–29.

Le due pubblicazioni si riferiscono a due fogli doppi pubblicati nel 2007. Il primo segue C II *verso*:

C II Aa *recto* Sir 36,24(19)b; 6,5–6; 37,1–2;
 6,7.9–10a(9b)
 C II Aa *verso* Sir 6,10.8.12–15; 3,27; 6,18

Il secondo doppio foglio segue il foglio C IV *verso*:

C II Ab *recto* Sir 20,30–31; 21,22–23.26;
 22,11ab
 C II Ab *verso* Sir 22,11cd–12.21–22;
 23,11; 25,7

Manoscritto D (ms D), proviene dalla sinagoga del Cairo, attualmente contiene due fogli e risale all'XI secolo d.C.

1. Israel Lévi, Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Ecclésiastique, *Revue des Études Juives* 40 (1900): 1–30.

D I *recto* Sir 36,24–37,12a
 D I *verso* Sir 37,12a–38,1a

2. Shulamit Elizur and Michael Rand, A New Fragment of the Book of Ben Sira, *Dead Sea Discoveries* 18 (2011): 200–205.

D II (T-S AS 118.78) <i>recto</i>	Sir 7,18–8,1ab
D II (T-S AS 118.78) <i>verso</i>	Sir 8,1ab-18

Manoscritto E (ms E), proviene dalla sinagoga del Cairo, contiene un solo foglio, non è datato.

Joseph Marcus, A Fifth Ms. of Ben Sira, *Jewish Quarterly Review* 21 (1931): 223–240.

E I <i>recto</i>	Sir 32,16–33,14b
E I <i>verso</i>	Sir 33,14c–34,1

Manoscritto F (ms F), proviene dalla sinagoga del Cairo, contiene un foglio ed è databile intorno all'XI o XII secolo d.C.

Alexander Scheiber, A Leaf of the Fourth Manuscript of Ben Sira from the Geniza, *Maygar Könyvszemle* 98 (1982): 179–185.

F I <i>recto</i>	Sir 31,24–32,7
F I <i>verso</i>	Sir 32,12–33,8

2Q18. Si tratta di due frammenti provenienti dalla seconda grotta di Qumran, databili intorno alla seconda metà del I secolo a.C. I frammenti sono attualmente conservati a Gerusalemme.

Maurice Baillet, Jozef Tadeusz Milik and Roland De Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert, Vol. 3: Les 'Petites Grottes' de Qumrân* (Oxford: Clarendon Press 1962), 75–77.

2Q18	Sir 6,14–15 (frammenti)
2Q18	Sir 6,20–31 (frammenti)

11QPs^a. Il rotolo proviene dall'undicesima grotta di Qumran e contiene quarantuno salmi presenti nella Bibbia ebraica, quattro salmi apocrifi attestati in altre fonti, tre composizioni in precedenza sconosciute e una sezione in prosa attribuita a Davide. Le colonne XXI–XXII del rotolo contengono il testo di Sir 51,13–20.30b. Il rotolo è paleograficamente databile intorno alla prima metà del I secolo d.C. ed è attualmente conservato a Gerusalemme.

James A. Sanders, *Discoveries in the Judean Desert, vol. 4: The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 79–85.

11QPs ^a	Sir 51,13–20
11QPs ^a	Sir 51,30b

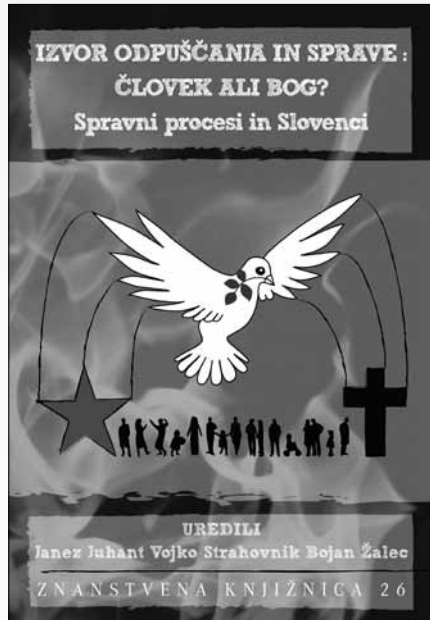
Il rotolo di Masada (M) contiene ventisei frammenti che formano sette colonne, scritte in stichi, similmente ai manoscritti B, E, F e sono databili intorno alla prima metà del I secolo d.C. Il manoscritto si trova attualmente presso il Museo del Libro di Gerusalemme.

Yigael Yadin, The Ben Sira Scroll from Masada. In: Yigael Yadin, ed. *Masada VI. Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports* (Jerusalem: Hebrew University, 1999), 151–226.

Originale: Yigael Yadin, <i>מגילת בן-סירא ממצדה</i> , <i>Erez Israel</i> 8 (1965): 1–45.	
Mas I	Sir 39,27–32; 40,10
Mas II	Sir 40,11–19.26–30; 41,1
Mas III	Sir 41,2–21b
Mas IV	Sir 41,21c–42,14
Mas V	Sir 42,15–43,8b
Mas VI	Sir 43,8c–30
Mas VII	Sir 44,1–15.17

Riferimenti

- Adler, Elkan Nathan.** 1900. Some Missing Chapters of Ben Sira. *Jewish Quarterly Review* 12:466–480.
- Beentjes, Pancratius Cornelis.** 1986. Some Misspelled Words in the Hebrew Manuscript C of Ben Sira. *Biblica* 67:397–401.
- , ed. 1997. *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts.* Supplements to Vetus Testamentum 68. Leiden: Brill.
- Corley, Jeremy.** 2011. An alternative Hebrew Form of Ben Sira: The Anthological Manuscript C. In: Rey Jean-Sébastien–Joosten Jan, eds. *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmission and Interpretation*, 3–22. Journal for the Study of Judaism Supplements 150. Leiden–Boston: Brill.
- Egger-Wenzel, Renate.** 2008. Ein neues Sira-Fragment des MS C. *Biblische Notizen* 138:107–114.
- Elizur, Shulamit.** 2007. העברי של ספר בן-סירא קטע חדש מהנוסח *Tarbiz* 76:17–28.
- . 2010. Two News Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira. *Dead Sea Discoveries* 17:13–29.
- Elizur, Shulamit, e Michael Rand.** 2011. A New Fragment of the Book of Ben Sira. *Dead Sea Discoveries* 18:200–205.
- Rey, Jean-Sébastien.** 2008. Un nouveau bifeuille du manuscrit C de la Genizah du Caire. In: Hans Ausloos et al., ed. *FS Florentino García Martínez: Florilegium Lovaniense*, 387–416. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 224. Louvain: Peeters.
- Schechter, Solomon, e C. Taylor,** eds. 1899. *The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection presented to the University of Cambridge by the Editors.* Cambridge: University Press.
- Schirmann, Jefim.** 1960. מתוך ספר בן-סירא רפ"ב נוספים *Tarbiz* 29:125–134.
- Zappella, Marco.** 1990. Criteri antologici e questioni testuali del manoscritto ebraico C di Siracide. *Rivista Biblica* 38:273–299.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitve človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledki raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 1, 59–76

UDK: 27-428-242.6.99

Besedilo prejeto: 06/2012; sprejeto: 09/2012

Samo Skralovnik

Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi

Povzetek: Članek poskuša odgovoriti na vprašanje, ali deseta božja zapoved prepoveduje željo po tem, kar ni našega, ali prepoveduje tudi dejanje prilastitve poželenega.

V prvem delu avtor predstavi različne interpretacije pomena poželenja v deseti božji zapovedi. Začne s kratko reprezentativno predstavitevijo antičnega razumevanja rabinov, s sklepom, da so v hebrejskem jezikovnem prostoru rabinske avtoritete sprejele interpretacijo, da deseta božja zapoved v 2 Mz 20,17 prepoveduje dejanja poželenja. Nasprotna interpretacija, ki trdi, da deseta zapoved prepoveduje samo željo, se prvič pokaže s spremembo jezikovnega medija, s prvim in najstarejšim celotnim prevodom Svetega pisma v grščino, s Septuaginto. Obe smeri razmišljanja podrobneje prikaže v nadaljevanju prvega dela članka ob znanstvenih razpravah novejšega datuma.

V drugem delu članka avtor najprej kritično presoja predstavljene izsledke, nadaljuje pa z ugotovitvijo, ki jo nakažejo že rabini, s katero predloži novo smer razmišljanja. V Svetem pismu naletimo na več različnih glagolov poželenja. Glagol poželenja *hmd* v 2 Mz 20,17 resda označuje notranje vzgibe in ne dejanj, vendar govorimo o vrsti poželenja, ki poleg miselnih aktivnosti vključuje tudi načrtovanje prilastitve poželenega. To je poželenje z naklepom, se pravi glagol z veliko verjetnostjo realizacije. Medtem ko za glagol poželenja '*wh* v 5 Mz 5,21 o naklepu in spremljajočem dejanju ni mogoče govoriti, lahko za glagol v 2 Mz 20,17 na podlagi svetopisemskih mest, na katerih se glagol *hmd* najde v paru z drugim glagolom prilastitve (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) ali v paru z istim predmetom poželenja (Mih 2,2; 11 QT 57,19b–21), sklenemo: obstaja zelo velika verjetnost, da bo poželenju sledilo dejanje. Zato deseta zapoved – semantično gledano – res prepoveduje poželenje, ampak z izbiro glagola poželenja *hmd*, ki mu najverjetneje sledi dejanje prilastitve, cilja na prepoved dejanja.

Ključne besede: deseta božja zapoved, dekalog, poželenje, *hmd*, '*wh*, naklep, prepoved

Abstract: **Interpretation of Desire in the Tenth Commandment**

The article tries to answer the question whether the tenth commandment forbids the desire for what does not belong to one or it also forbids the act of appropriation of what is coveted.

In the first part, the author presents various interpretations of the meaning of coveting/desire in the tenth commandment. First, he gives a brief and repre-

sentative presentation of the understanding of ancient rabbinic authorities with the conclusion that the accepted interpretation in Hebrew rabbinic circles was that the tenth commandment in Ex 20:17 prohibits acts of desire. A contrasting interpretation claiming that the tenth commandment only forbids coveting appeared for the first time in the oldest full translation of the Bible into Greek, in the Septuagint. Both interpretations are discussed in more detail with the aid of scientific papers of a more recent date.

In the second part of the article, the author critically reviews the results of research and continues in the direction that had already been pointed out by the rabbis, thus providing a new way of thinking. In the Bible, one can find several different verbs of desire. The verb *hmd* in Ex 20:17 really indicates internal impulses of will and not acts, yet in addition to mental activities it also includes contriving schemes for acquiring what belongs to someone else. It is about coveting with intent i.e. with a high probability of realization. This, however, is not the case for the verb '*wh* in Dt 5:21. On the basis of several biblical passages where the verb *hmd* occurs in a pair with another verb of »appropriation« (Dt 7:25; Jos 7:21; Mic 2:2) or with the same subject of desire (Mic 2:2; 11 QT 57:19b–21), it can be concluded that the verb *hmd* is very likely to be followed by action. Therefore, the tenth commandment – semantically speaking – indeed forbids desire, yet by choosing the verb of coveting *hmd*, which is most likely followed by an act of appropriation, aims to prohibit the acts of appropriation.

Key words: tenth commandment, decalogue, coveting/desire, *hmd*, '*wh*, intent, prohibition

1. Večna debata

Čeprav prevajanje božje besede v slovenskem jezikovnem prostoru ni vselej zajemalo celotnega Svetega pisma, predvsem je bila večkrat izpuščena Stara zaveza, smo danes priča bogatemu naboru prevajalskih rešitev iz različnih obdobj in od različnih prevajalcev. Tudi starozaveznih. Celotnih in uradnih starozaveznih prevodov lahko naštejemo sedem: Dalmatinov, Japljev, Wolfov, Chraskov, mariborski, ekumenski in standardni prevod. Med prvim in zadnjim je preteklo slabega pol tisočletja, a prevajalci so za prevodno rešitev nikalne glagolske oblike תַּחַמְדָּ אֲלֵי vselej in dosledno uporabili veledno nikalno obliko slovenskega glagola »želeli«, to je »ne želi!«. Izjema je v tem pogledu Chraska, ki je uporabil glagol »poželeli«. Razlika med »želeli« in »poželeli« je, kar zadeva intenzivnost želje, precejšnja in jo jasno podčrta tudi Slovar slovenskega knjižnega jezika. Medtem ko »želeli« pomeni zgolj željo, »poželeli« označuje *močno* željo.

Nikalna glagolska oblika תַּחַמְדָּ אֲלֵי izvira iz glagola תַּחַמַּד, ki ga v slovenščino lahko prevedemo z naslednjimi glagoli v nedoločni obliki: »poželeli«, »želeli«, »zahote- ti«, »hlepeti«, »hrepeneti« ipd. Glagol תַּחַמַּד se v Svetem pismu Stare zaveze najde

osemindvajsetkrat, odvisno od tega, v kakšnem kontekstu in v kakšni obliki nastopi, lahko pa označuje različne pomene. Pogosto se najde v paru s hebrejskim glagolom קָטַף (vzeti), tedaj nakazuje, da je močni želji sledilo tudi dejanje:

»... med plenom sem videl lep plašč iz Šinárja, dvesto šeklov srebra in zlat jeziček, petdeset šeklov težak. Zahlepel (קָטַף) sem po vsem in vzel (קָטַף):.« (Joz 7,21)

Spet kod drugod je pomen introvertiran in označuje zgolj željo v *srcu*:

»Ne poželi (תִּתְהַלַּח) njene lepote v svojem srcu, naj te ne ujame s svojimi trepalnicami ...« (Prg 6,25)

Primeri sta namerno izbrana kot reprezentativna, saj nakazujeta dva prevladujoča pola razumevanja poželenja v deseti božji zapovedi. Natančen pomen desete božje zapovedi je dispút tako antičnega kakor modernega raziskovanja Svetega pisma. Ali »ne žéli« preprosto prepoveduje željo po tem, kar ni naše? Ali je prepoved bolj konkretna in prepoveduje tudi dejanja zadovoljitve poželenega?

2. Interpretacije skozi čas

Vodoma smo omenili, da je pomen desete božje zapovedi trd oreh tako antičnih kakor modernih bibličnih razprav, zato je smiselno, da začnem s kratko, reprezentativno predstavitevijo prvih, to je antičnih.

2.1 Judovske antične interpretacije

Različni halaški midraši, trdi Alexander Rofé,¹ so v interpretiranju poželenja v deseti božji zapovedi dokaj enotni. V mekiliti z naslovom *Mekhilta de Rabbi Ishamel* rabi Izmael (90–135 po Kr.) brez zadrege trdi, da deseta božja zapoved prepoveduje *dejanja*.² Judovski učitelj svojo izjavo podpre le z enim z mestom, in to s 5 Mz 7,25, kjer nastopa דָּמָה v paru z קָטַף (vzeti) in nakazuje željo, ki je neločljivo povezana z dejanjem.

Mekilta rabija Simeona (1. stol. po Kr.), *Mekhilta de Rabbi Simeon bar Yohami*, je v tem oziru še bolj jasna. Sklicujoč se na isto svetopisemsko mesto (5 Mz 7,25), pritrjuje rabi Simeon rabiju Izmaelu, namreč da deseta zapoved prepoveduje *dejanja*. Svojo razlago ponazori s paralelnim mestom iz 5 Mz 5,21 (5,18), kjer naj bi poželenje označevalo človekove notranje vzgibe, nerealizirane *želje*, medtem ko poželenje v 2 Mz 20,17 prepoveduje *dejanja*.³

¹ Vsi rabinski citati so vzeti iz znanstvene razprave Alexandra Roféja z naslovom *The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws*, objavljene v zborniku *The Ten Commandments in History and Tradition* (glej seznam literature).

² »Perhaps the Commandment forbids coveting in words? Not so; for the Torah states (Deut. 7. 25) ›You shall not covet the silver and gold on them an take it for yourself.‹ Just as in that case one is culpable only on committing an act, so too in the present instance.« (Rofé 1990, 45; Lauterbach 2004, 266)

³ »The Commandment here reads ›You shall not covet‹, but the text in Deuteronomy (5.18) goes on to say ›nor shall you crave‹. The purpose is to make craving a separate offense, and coveting a separate offense. For if a person craves, he will end up by coveting ... Craving is in the heart, as a Scripture says

Interpretacija, da poželenje (דמך) v deseti zapovedi vključuje tudi dejanja, je postala standardno halaško pravilo (Baker 2005, 14). V tem smislu jo razume tudi Majmoníd (1125–1204).⁴ Majmoníd meni, da prepoved ni prekršena, če oziroma dokler (po)želena stvar ni odtujena ali prilaščena. Podobno kakor rabi Simeon razume poželenje na dveh ravneh: poželenje (דמך), ki vodi k dejanju (2 Mz 20,17), in poželenje (סך), ki ne vodi nujno k dejanju (5 Mz 5,21).⁵

Rabini torej jasno ločijo neuresničeno poželenje brez zunanjih posledic (סך) in poželenje, ki preraste v naklep, načrt in – končno – dejanje. Poželenja in dejanja ne enačijo, temveč mednju vstavijo vzročno-posledično povezavo. Po rabinskem razumevanju poželenje v 2 Mz 20,17 ne označuje samo želje, ampak notranje vzgibe, ki vodijo do *dejanj* prilastitve. Deseta zapoved v 2 Mz 20,17 kot posledica tega ne prepoveduje samo poželenja, temveč tudi dejanja prilastitve. Na podlagi predstavljenega smemo sklepati, da je bila takšna interpretacija v hebrejskem jezikovnem prostoru splošno sprejeta in so jo podprle tudi rabinske avtoritete.

2.2 Interpretacija po Septuaginti

Drugačna interpretacija nastopi s spremembo jezikovnega medija, s prvim in najstarejšim celotnim prevodom Svetega pisma v grščino, Septuaginto. »Ne žéli« (2 Mz 20,17, 5 Mz 5,21) je v grščino prevedeno kot *οὐκ ἐπιθυμήσεις*. Zapoved je razumljena kot prepoved zavistnih, nevoščljivih misli ali občutkov, ki jih nekdo goji do lastnine drugega, tudi če teh misli ne spremljajo dejanja odtujitve. To smer interpretacije je še posebno nadgradil in izdelal Filon Aleksandrijski v svojih delih *De decalogo* in *De specialibus legibus*. Prepoved je ločil od predmeta, to je »*hiše svojega bližnjega*«, in jo razložil samo zase kot prepoved poželenja (*ἐπιθυμία*)⁶ na splošno. Po njegovem mnenju je razlog vsega zla na svetu prav poželenje (*ἐπιθυμία*).⁷

Filonovo razumevanje desete božje zapovedi moramo razumeti v kontekstu njegovega posebnega dojemanja judovskega prava. Filon je zakonodajne spise razdelil na neposredno od Boga dana temeljna moralno-pravna načela in na »preostala« natančnejša določila, ki so prav tako od Boga, le da so razodeta s posre-

»if your soul craves« (Deut. 12. 20) while coveting is an actual deed, as in the verse »You shall not covet the silver and gold on them and take it for yourselves« (Deut. 7. 25).« (Rofé 1990, 45)

⁴ »This Commandment admonishes us not to contrive schemes for acquiring what belongs to someone else. That is what the Exalted One means by saying »You shall not covet your neighbor's house«. As the Mekhilta puts it, »Perhaps the Commandment forbids coveting in words? Not so; etc.« Thus it is made clear that this injunction warns against developing stratagems for getting hold of what belongs to someone else, even if we are prepared to buy it at a high price. Any action of this sort is a violation of »You shall not covet.« (Rofé 1990, 46)

⁵ »One's desire for the object may grow stronger, to the point of devising a scheme to obtain it, and one will not stop begging and pressing the owner to sell it, or give it in exchange for something better or more valuable. If a person has his way, he breaks not only this prohibition (of craving) but »You shall not covet« as well, since by his persistence and scheming he has acquired a thing with which the owner did not want to part.« (Rofé 1990, 46)

⁶ Strongova številka 1939.

⁷ »All the wars of Greeks and barbarians between themselves or against each other, so familiar to the tragic stage are sprung from one source – desire (*ἐπιθυμία*) whether for money, glory or pleasure. These bring disaster to the human race.« (Rofé 1990, 49)

dovanjem prerokov. Prvih je deset (dekalog), drugih pa cela vrsta in nimajo končnega števila, ampak sodijo pod deset splošnih načel dekaloga (Klun 2003, 145). Po tej logiki je Filon iz desete zapovedi izpeljal temeljno načelo, ki prepoveduje poželenje (ἐπιθυμία) na splošno.

Kljub temu da je Filonova interpretacija ostala osamljen zgled eksegeze Svete ga pisma, resda pomemben in vpliven, je z nastopom srednjega veka razlaga iz Septuaginte začela pridobivati vse več vidnih zagovornikov (Rofé 1990, 49).⁸

3. Moderne interpretacije

Zelo zelo kratek in skrčen – bolj konceptualen kakor izčrpen – prikaz antičnega razmišljanja o vprašanju natančnega pomena poželenja v deseti zapovedi jasno kaže na dejstvo, da je dvoumje navzoče vse od časa pred našim štetjem in da daje podlago zanj Sveto pismo samo.

Na tej točki bomo zato nadaljevali s predstavitvami znanstvenih razprav novejšega datuma.

3.1 Deseta zapoved prepoveduje dejanja prilastitve

Najprej bomo predstavili argumente raziskovalcev, ki so prepričani, da deseta božja zapoved prepoveduje dejanja prilastitve poželenega. Ker so koraki argumentiranja pri nekaterih dokaj podobni, jih ne bomo predstavljali vsakič znova, temveč jih bomo združili v en sam podnaslov (v besedilu in v opombah pa bomo navedli njihova ključna dela).

3.1.1 Semantični pristop (דמך)

Ko je govor o semantičnem pristopu, nikakor ne moremo začeti brez omembe pionirske študije Johannesesa Herrmanna⁹ z naslovom *Das Zehnte Gebot*, ki naj bi prva opozorila na dejstvo, da glagolu poželenja (דמך) v starozaveznih besedilih večkrat sledijo glagoli »prilastitve« (vzeti, polastiti se, ropati) (Stamm 1967, 102). Stammovo trditev moramo popraviti vsaj do te mere, da Herrmanna označimo kot prvega »modernega znanstvenika«, ki je odkril povezavo med 2 Mz 20,17 in drugimi mesti, kjer poželenje (דמך) v paru z drugimi glagoli »prilastitve« kaže na dejanje. Prvi so na takšen način razlagali poželenje v 2 Mz 20,17 že judovski rabi- ni – čeprav je res, da Herrmannu to ni bilo znano.

Herrmann – nanj se sklicujejo mnogi: J. J. Stamm, E. Nielsen, Walter J. Harrelson, M. L. Chaney – svojo trditev opira na tri svetopisemska mesta; kot prvo navede 5 Mz 7,25, kjer glagolu poželenja (דמך) sledi glagol prilastitve »vzeti« (קח):

⁸ Glej: Jacob 1923, 141–187; Greenberg 1972, 1435–1446.

⁹ Glej seznam literature. Glej tudi Meierjevo študijo z naslovom *Die ursprüngliche Form des Dekalogs*, posebej strani 70–74 (<http://archive.org/details/dieursprungliche00meiegoog> (pridobljeno 28. 4. 2012)) in Ludwigovo študijo *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs: Prolegomena zu einer alttestamentlichen Lehre von der Sünde*, še posebej strani 107–112.

»Podobe njihovih bogov sežgite v ognju; ne žêli (תִּהְיֶינָה) si srebra in zlata, ki je na njih, in si ga ne jemlji (וְלֹקְחֶינָהּ), da se s tem ne zapleteš v zanko; kajti to je gnusoba za GOSPODA, tvojega Boga.«

Kot drugo navaja Joz 7,21, kjer glagolu poželenja (דָּמַדַּד) sledi isti glagol prilastitve »vzeti« (חָקַח):

»... med plenom sem videl lep plašč iz Šinárja, dvesto šeklov srebra in zlat jeziček, petdeset šeklov težak. Zahlepel (דָּמַדַּד) sem po vsem in vzel (חָקַח).«

Kot tretje mesto poglejmo Mih 2,2, kjer glagolu poželenja (דָּמַדַּד) sledi drug glagol prilastitve »polastiti se, ropati« (גָּזַל):

»Poželi (דָּמַדַּד) polja in jih pograbi (גָּזַל), hiše in jih vzamejo; stiskajo moža in njegovo hišo, človeka in njegovo dediščino.«

Herrmann na podlagi predstavljenega sklene, da hebrejski glagol דָּמַדַּד kaže na čustvo, ki z neko določeno nujnostjo vodi do dejanja.¹⁰ Herrmann pravilnost te trditve podkrepi še z dvema mestoma, kjer se glagol דָּמַדַּד ne najde v paru z drugimi glagoli prilastitve, temveč je sam sinonim za *dejanje*. To je posebej očitno v Ps 68,17:

»Zakaj gledate z zavistjo, gore z mnogimi vrhovi, na goro, ki si jo je Bog zaželel (דָּמַדַּד) za svoje bivališče, kjer bo GOSPOD prebival na veke?«

V Ps 68,17 je zaporedno razmerje med poželenjem in dejanjem kot njegovo posledico tako tesno, da dejanje (glagol polastitve) samo ni niti omenjeno. Cilj božje namere ni bil samo v želji, temveč tudi v realizaciji te želje. Ko je subjekt želje/poželenja Bog sam, med željo in aktualizacijo ni razlike; jasno je namreč, da božja namera ni in ne more ostati pri želji.

Drugo mesto, ki ga Herrmann navaja, je 2 Mz 34,24:

»Kajti pregnal bom narode pred teboj in razširil tvoje pokrajine in nihče ne bo zahlepel (דָּמַדַּד) po tvoji deželi, kadar pojdeš, da se trikrat na leto prikažeš pred obličjem GOSPODA, svojega Boga.«

Bog v 2 Mz 34,24 Izraelu zagotavlja, da v času, ko bodi vsi moški Izraela pred obličjem Gospoda, to je odsotni, sovražniki ne bodo ogrožali njihove dežele. Beseda »zahlepel« označuje invazijo. Poželenje je sinonim za invazijo; med poželenjem in dejanjem je enačaj.

Vsi navedeni argumenti Herrmanna privedejo do sklepa, da se glagol poželenja דָּמַדַּד v 2 Mz 20,17 ne dotika samo notranjih impulzov človeškega hotenja in želja, temveč vključuje naklep, intrigo, ki mu sledi dejanje prilastitve. Herrmann zato logično konča, da deseta božja zapoved v 2 Mz 20,17 ne prepoveduje zgolj duha poželenja, temveč vsakršna dejanja odtujitve zelenega predmeta (Stamm 1967, 103).

¹⁰ »... evidently the Hebrew understood דָּמַדַּד to mean an emotion which with a certain necessity leads to corresponding actions« (Stamm 1967, 102). Herrmann (db.): »Augenscheinlich hörte der Hebräer aus דָּמַדַּד einen Affekt heraus, der mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu entsprechenden Handlungen führt.«

Vsaka zapoved v drugi polovici dekaloga je tako po Stammovem mnenju zagotavljala eno od temeljnih pravic medsebojnih odnosov izvoljenega ljudstva: šesta življenje, sedma zakonsko življenje, osma svoboda, deveta družbeni ugled in deseta lastnino (Stamm 1967, 104–105). Stamm je v svojem znanstvenem sklepu potomec Herrmannovih raziskovanj in dognanj.¹¹

3.1.2 Razširitev semantičnega pristopa (predmet poželenja)

Semantični pristop je nadgradila študija Marvina L. Chaneyja, ki pozornost preusmeri na – iz znanstvenih traktatov popolnoma izrinjeni – predmet poželenja izvirne oblike desete zapovedi v 2 Mz 20,17: na *hišo*. Hipa ne označuje samo neke stavbe, temveč ima precej širšo aplikacijo, v katero je zajeto celotno gospodinjstvo (hiša, žena, hlapci, živina, njiva). Chaney opozori, da je bilo veliko povedanega o semantičnem polju glagola (חָמַד) samega, ne pa tudi o glagolu *in* predmetu. Kakšen pomen ima glagol, ko se najde na drugih mestih, a z istim predmetom poželenja? Na vprašanje odgovarja z dvema mestoma, s kanoničnim in z nekanoničnim, kjer poleg desete zapovedi srečamo kombinacijo glagola poželenja חָמַד in predmeta poželenja בָּיִת. V kanoničnem Svetem pismu takšno mesto pomeni Mih 2,2:

»Poželijo (וְחָמְדוּ) polja in jih pograbijo,
hiše (וּבְתֵימֵם) in jih vzamejo;
stiskajo moža in njegovo hišo,
človeka in njegovo dediščino.«

Poetična struktura besedila z različnimi glagoli (poželijo, pograbijo, vzamejo) ne izraža različnih dejanj, temveč enoten »procesa poželenja«, to je izkoriščanja in razlašanja. Enako velja za samostalnike, ki zaznamujejo predmet poželenja. Med predmeti poželenja izstopa »hiša«, saj je v centru strukture in pomeni predmet poželenja, ki je dvakrat ponovljen (Chaney 2004, 308–309).¹²

Edino drugo mesto zunaj dekaloga, kjer kot predmet poželenja (חָמַד) nastopijo hiša in njene pomenske vzporednice, je tempeljski zvitek 11 QT 57,19b–21:

»In naj ne prevrača pravičnosti in ne sprejema podkupnine, da bi prevrnil pravično sodbo. In naj ne poželi polja, vinograda, kakršnegakoli bogastva, hiše ali vredne stvari v Izraelu in se pobrati ...«

Zupetov prevod (*Kumranski rokopisi*) je na koncu vrstice nejasen oz. nerazumljiv (»in se pobrati«). Glede na dejstvo, da imamo na tem mestu v izvirnem besedilu glagol גָּזַל, bi se vsebinsko bolj natančen prevod morda glasil: »in jih pograbi« (tako tudi Chaney: »so that he rips (it) off«). Omenjeno mesto se najpogosteje razume kot kritika takrat vladajoče hiše Hasmonejcev. S tem besedilo samo dokazuje, da je v obdobju Hasmonejcev (Makabejcev) kombinacija glagola חָמַד וְגָזַל, kakor v

¹¹ Podobnega mnenja je tudi Robert Hatch Kennett. Prevodna rešitev »ne žéli« (2 Mz 20,17; 5 Mz 5,21) je po njegovem mnenju komaj zadosten ekvivalent. Ker hebrejski glagol (חָמַד) navadno zadeva zunanje učinke in ne notranjih vzrokov, bi ga po njegovem mnenju mirne vesti smeli prevesti kot: »Ne poskušaj pridobiti ...« (2 Mz 20,17)

¹² Chaney glede pomena in pomembnosti izraza »dediščina«, ki je omenjena v Mih 2,2, navaja 1 Kr 21 (Nabótov vinograd).

Mih 2,2, označevala dejanja mogočnih osebnosti, ki so nezakonito »poželele« in »pograbile« posestva majhnih ljudi (Chaney 2004, 309).

V luči tega odkritja in ob primerni podpori zgodovine socialnih in ekonomskih razmerij antičnega Izraela razume Chaney deseto zapoved kot prepoved vseh oblik in načinov agresivnega izkoriščanja in prisvajanja sobratove »hiše«. Izkoriščanja, ki je svobodnega Izraelca prikrajšalo za njegovo hišo (celotno gospodinjstvo) in iz tega izhajajoči vir preživetja in socialne varnosti. Deseta zapoved je po Chaneyjevem mnenju uperjena proti ekonomskemu sistemu, ki je (legalno) omogočal stanje, v katerem je peščica ljudi v svojih rokah držala in obvladovala velikanska posestva. Deseta zapoved razumeta kot reakcijo zoper izkoriščevalsko ekonomsko ozadje antičnega agrarnega Izraela tudi Leslie J. Hoppe¹³ in David L. Baker,¹⁴ drugače zagovornika nasprotna teorije »večne debate«.¹⁵

3.1.3 Anomalija znotraj dekaloga

Robert Hatch Kennett s primerjavo obeh različic dekaloga nadalje opozori na zelo pomenljivo dejstvo. 2 Mz 20,17 se v izvirni, to je krajši obliki glasi:

»Ne želi hiše (בַּיִת) svojega bližnjega!«

Različica v 5 Mz 5,21:

»Ne želi žene (אִשָּׁת) svojega bližnjega!«

Razlika je precej očitna, v prvi je objekt poželenja *hiša*, v drugi je objekt poželenja *žena*. Ob predpostavki, da je izvirnik vseboval zelo kratke brezpogojne izjave oziroma zapovedi, je hišo (בַּיִת) v 2 Mz 20,17 moč razumeti kot celotno gospodinjstvo, to je ženo, hlapca, dekle itd.¹⁶ Prepoved poželenja žene (אִשָּׁת) v 5 Mz 5,21 te aplikacije *nima*. Aplikacija poželenja žene (5 Mz 5,21) je prešuštvovanje. Glagol נִמְדַּח lahko označuje erotično poželenje, ki apelira na prešuštvovanje (Prg 6,25).

Glavna težava je v dejstvu, da dekalog prepoved »poželenja žene«, to je prešuštva, že vsebuje (primerjaj sedmo zapoved: »Ne prešuštvoj!« (5 Mz 5,18) in dese-

¹³ Leslie J. Hoppe zatrjuje: »It is important to see this commandment against the background of ancient Israel's agrarian economy.« (Hoppe 2004, 39)

¹⁴ David L. Baker deseto zapoved razume kot »... deliberate reaction against the Canaanite economic system where a small proportion of the population controlled the majority of the goods produced« (Baker 2009, 35).

¹⁵ Svojevrstven prispevek k razmišljanju o deseti božji zapovedi je študija Alexandra Roféja. Rofé izpostavi štiri svetopisemska mesta v Devteronomiju, ki varujejo premoženje pred različnimi kršitvami. V pravnem pomenu jih lahko označimo kot določbe zoper različne oblike »motenja posestiv«. Odnos med deseto zapovedjo »ne želi« in omenjenimi določbami Rofé opredeli tako, da prvo označi kot splošno pravilo, medtem ko so štiri določbe specifične primere, ki konkretizirajo generalno pravilo. Konkretizacije so: meje svojega bližnjega (5 Mz 19,14), vinograd svojega bližnjega (5 Mz 23,25), žito svojega bližnjega (5 Mz 23,26), vse, kar daš svojemu bližnjemu na pósito (zastava) (5 Mz 24, 10–11) (Rofé 1990, 56). Rofé sklene, da imajo vse štiri določbe isti vir in istega avtorja, čigar namen je bila interpretacija desete božje zapovedi. Deseta zapoved prepoveduje vse oblike kršenja pravic »svojega bližnjega«, ki lahko povzročijo materialno škodo (Rofé 1990, 65). Z drugimi besedami: »Ne želi hiše svojega bližnjega!« prepoveduje dejanja, ki jih konkretizirajo štiri omenjene določbe iz Devteronomija.

¹⁶ To trdi tudi David. L. Baker: »In Exodus 20, the Hebrew word bayit means 'household' and includes all a man's possessions that are of economic significance (cf. Gen 7,1; Deut 11,6).« (Baker 2009, 31) Glej tudi Hyatt 1971, 215–216.

to zapoved: »Ne želi žene svojega bližnjega!« (5 Mz 5,21)). Deseta zapoved bi s prepovedjo hrepenenja po ženi, čeprav zgolj na čustveni ravni, ponovila prepoved prešuštvovanja. Če deseto zapoved razumemo kot prepoved hrepenenja, pristanemo na anomalijo (podvajanje). Po Kennettovem mnenju ni verjetno, da bi bila v kratki seznam prepovedi vključena še kaka pomensko podobna prepoved (Kennett 1920, 68).

To dejstvo narekuje, da prepoved poželenja po ženi razumemo kot prepoved *dejanj*; in to kot prepoved dejanj razlaščenja, zaplembe, zaslužnjevanja ipd. To so dejanja, ki s poželenjem po ženi v smislu prešuštvovanja nimajo nobene povezave. Kennettova končna sodba glede interpretacije desete božje zapovedi je, da različica v 2 Mz 20,17 odseva izvirnejšo obliko in primarno prepoveduje dejanja prilastitve. S takšno sodbo se strinja tudi David L. Baker, ki navede, da je ženo resda mogoče poželeti (קָמַח) zaradi erotične privlačnosti (Prg 6,25), vendar je primarni motiv poželenja žene v 2 Mz 20,17 njena ekonomska vrednost (Baker 2009, 31; 2005, 5).

Anomalija je tudi dejstvo, da vse druge zapovedi dekaloga prepovedujejo dejanja, očitne ukrepe, ki so predmet nadaljnjih pravnih določil. Deseta zapoved bi v tem primeru edina prepovedovala čustvo, ki zaradi svoje narave ni in ne more biti predmet pravne specifikacije in sankcioniranja (Chaney 2004, 303). Tudi Kennett razmišlja na podoben način z vprašanjem: »Kako je lahko nekdo kaznovan zato, ker je hrepenel po tem, kar ni njegovega?« (Kennett 1920, 67) Kršitev katerekoli zapovedi dekaloga je prestopnika privedla pred sodišče. V tem pogledu je deseta božja zapoved razumljena kot prepoved želje, anomalija svoje vrste; ni je bilo mogoče niti nadzirati, še manj kaznovati.

3.1.4 Semantični pristop (הֲוֵה)

Bežno in v kontekstu drugih argumentov smo že navedli nekaj avtorjev, ki so prepričani, da različica desete božje zapovedi v 2 Mz 20,17 pomeni izvirnejšo obliko (J. J. Stamm, E. Nielsen, R. H. Kennett). Formulacijo v 5 Mz 5,21 razumejo kot osiromašenje (Stamm), razvodenitev (E. Nielsen) oziroma revizijo izvirne oblike v 2 Mz 20,17.

Kaj natančno so imeli avtorji v mislih z osiromašenjem oziroma razvodenitvijo prvotnega pomena, odgovarja Alexander Rofé. Glagol הֲוֵה, ki v 5 Mz 5,21b označuje poželenje, v večini primerov in v vseh zvrsteh svetopisemske literature, v zakonodaji (5 Mz 12,20; 14, 26), v narativnih delih (2 Sam 23,15), v preroški (Am 5,18; Mih 7,1) in v modrostni literaturi (Prg 13,12) ter v psalmih (Ps 10,17), označuje hrepenenje samo – brez spremljajočega dejanja (Rofé 1990, 52).

Rofé sklene, da namerna uporaba glagola הֲוֵה v 5 Mz 5,21 kaže na revizijo izvirne prepovedi. Izvirno zapoved v 2 Mz 20,17, ki je zadevala samo legalna in nelegalna dejanja ter mahinacije prilaščanja lastnine, je devteronomistični avtor z uporabo glagola הֲוֵה v 5 Mz 5,21 »razširil« tudi na misli in na notranje hrepenenje po sobratovi lastnini (Rofé 1990, 54). Drugi glagol (הֲוֵה) namreč bistveno vpliva na interpretacijo prvega glagola (קָמַח), saj drugače od prvega izraža notranje vzgibe

poželenja brez dejanj, ki bi vodili k lastninjenju, odtujitvi ali realizaciji poželenega.¹⁷ S tem se je prvotni pomen desete zapovedi »osiromašil« (Stamm 1967, 104), »razvodenel« (watering down) (Nielsen 1968, 42).

3.1.5 Povzetek: deseta zapoved prepoveduje dejanja prilastitve

Predstavljeni avtorji zagovarjajo teorijo, da se deseta zapoved ne dotika samo notranjih impulzov človeškega hotenja, temveč vključuje (tudi) naklep, ki vodi do dejanj prilastitve na podlagi naslednjih razlogov:

1. Glagol **הִמְדָּה** izvirno označuje čustvo, ki neogibno vodi do realizacije.
 - a. To je razvidno iz glagolskih parov (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), ko glagolu poželenja (**הִמְדָּה**) sledijo glagoli »prilastitve« (**לָקַח**, **גָּזַל**, **אָשַׁף**).
 - b. To je razvidno iz dveh mest, kjer nastopi glagol **הִמְדָּה** z enakim predmetom poželenja – hišo (**בַּיִת**) (Mih 2,2; 11 QT 57,19b–21). V obeh primerih kombinacija glagola **הִמְדָּה** in glagola **גָּזַל** označuje dejanja mogočnih osebnosti, ki so nezakonito »poželele« in »pograbile« posestva majhnih ljudi.
2. Glagol **הִמְדָּה** sam je sinonim za *dejanje* (Ps 68,17; 2 Mz 34,24).
 - a. Ni verjetno, da bi bila v kratki seznam dekaloga vključena pomensko podobna prepoved prešuštvovanja (R. H. Kennett). Prepoved poželenja žene (**תַּשְׁטֵא**) ima v 5 Mz 5,21 aplikacijo prešuštvovanja, s tem pa podvoji sedmo prepoved prešuštvovanja.
3. Ni verjetno, da bi deseta zapoved v dekalogu edina prepovedovala čustvo, ki zaradi svoje narave ni moglo biti predmet pravne specifikacije in sankcioniranja (M. L. Chaney, Kennett). Druge zapovedi dekaloga prepovedujejo dejanja, očitne ukrepe, ki so predmet nadaljnjih pravnih določil; prepovedi želje ni bilo mogoče niti nadzirati, še manj kaznovati.

3.2 Deseta zapoved prepoveduje poželenje

Nadaljnjo pozornost bomo posvetili avtorjem, ki s svojimi znanstveni sklepi nasprotujejo avtorjem, predstavljenim v prejšnjem poglavju. Ti avtorji trdijo, da deseta božja zapoved prepoveduje notranje želje in hrepenenje, ne pa tudi dejanj! Njihove argumente bomo ponovno predstavili po ključu pristopa in ne posameznega avtorja.

3.2.1 Neveljavni argumenti semantičnega pristopa

William L. Moran prikaže argumente zagovornikov semantičnega pristopa kot neveljavne. Moran trdi, da glagol **הִמְדָּה** v nekaterih primerih res označuje dejanje,

¹⁷ Stamm svojo trditev podkrepi z dvema primeroma. Kot prvega navaja Am 5,18: »Gorje vam, ki hrepenite (**הִמְדָּתֶיכֶם**) po dnevu GOSPODOVEM! Čemu vam bo dan GOSPODOV? Tema bo in ne luč.« Predmet poželenja, Gospodov dan, nedvoumno kaže na notranje hrepenenje. O dejanju oziroma realizaciji ne more biti govora, saj človek nanj nima nobenega vpliva. Podobno velja za drugi primer, Iz 26,9: »Moja duša hrepeni (**אֲהַיְדָה**) po tebi ponoči, duh v moji notranjosti te išče zgodaj jutraj.«

vendar poudari, da to z zanesljivostjo lahko trdimo samo za dve mesti v Svetem pismu, za Ps 68,17 in za 2 Mz 34,24, vseh drugih mest (našteje 5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) ni mogoče imeti za veljaven dokaz, da glagol poželenja הֲמַד pomeni dejanje. Poželenje je po njegovem mnenju »omejeno« na neko določeno vrsto hotenja brez dejanja. Tudi če je dejanje razumljeno kot posledica poželenja, ga označuje drug glagol. Prav dejstvo, da se v navedenih primerih uporabi *drug glagol*, ki označuje dejanje, velja kot potrditev njihovega prepričanja (Moran 1967, 544). To še posebno drži za prozna besedila, v katerih ni sinonimnega paralelizma, in הֲמַד torej ni sinonim drugega glagola – prilastitve (544). Podobnega prepričanja je tudi Baker (2005, 18).

Ob dodatnem dejstvu, da na nekaterih drugih svetopisemskih mestih הֲמַד brez dvoma označuje notranje hrepenenje in ne dejanja (Iz 1,29; Prg 6,25), sklene Moran: ni mogoče trditi, da glagol הֲמַד na vseh mestih označuje dejanje prilastitve in da kot posledica tega interpretacij, ki svoje argumente gradijo na omenjenih svetopisemskih mestih, ni možno imeti za natančne (Moran 1967, 545; Baker 2005, 18).¹⁸ Da je glagol הֲמַד označeval dejanje, je mogoče izpeljati zgolj iz Ps 68,17 in iz 2 Mz 34,24.¹⁹ Jackson zagovornikom nasprotnega prepričanja očita površnost, ko iz konteksta »dokaznih mest« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) napačno sklepajo o kontekstu in o pomenu glagola v dekalogu (Jackson 1971, 204–205).

Podobno velja za glagol הֲנָאָה (5 Mz 5,21). Glagol הֲנָאָה samo v Prg 23,6 kaže na posebno vrsto poželenja, za katero se zdi, da vključuje dejanja (zunanje) izvršbe (Moran 1967, 545). To teoretično izhodišče vsa dosedanja dognanja, predvsem njihove rezultate, povsem poruši. Glagoloma poželenja (הֲמַד , הֲנָאָה) je skupno to, da dejanja zgolj *implicitata*. Dejanje je v glagolu poželenja vsebovano, ni pa tudi določno izraženo. Le na podlagi dejstva, da glagol poželenja הֲמַד (oziroma הֲנָאָה) občasno jasno kaže na dejanje prilastitve (Ps 68,17, 2 Mz 34,24; Prg 23,6), ne moremo skleniti, da je to njihov izvorni pomen (Moran 1967, 548; Baker 2005, 17–18). Po drugi strani pa redkost mest, za katera je z zanesljivostjo mogoče trditi, da glagol poželenja pomeni dejanje poželenja, kaže na nasprotno realnost (Moran 1967, 548).

Velja pa, da ti glagoli implicitno vsebujejo oziroma nakazujejo posledična dejanja. V stavkih na svetopisemskih mestih, kjer nastopa glagol הֲמַד v paru z drugim glagolom »polastitve« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), je drugi glagol uporabljen, da izrazi, kar je v prvem že vsebovano, ni pa tudi določno izraženo. Vendar glagol

¹⁸ Velja pripomniti: nobeden od zagovornikov kritizirane metode semantičnega pristopa nikjer ne trdi, da vsa mesta kažejo na glagol הֲמַד , češ ta glagol označuje stanje, ki mu nujno sledi ukrep prilastitve.

¹⁹ Omenjam nekaj avtorjev in naslovov njihovih del, ki jih v študiji ne bom navajal poimensko, sodijo pa med zagovornike teorije, da deseta božja zapoved prepoveduje samo poželenje (glej seznam referenc): Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*; Moshe Greenberg, *The Decalogue tradition critically examined*; Moshe Weinfeld, *The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in Jewish Tradition*; Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*; John I. Durham, *Exodus*; Terence E. Fretheim, *Exodus*; Cornelis Houtman, *Exodus* (Vol. 3: Chapters 20–40); Walter J. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*; David Noel Freedman, *The Nine Commandments: Uncovering the Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible*; Duane L. Christensen, *Word Biblical Commentary, Zv 6a, Deuteronomy 1–21:9*; Cyril S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics*; Mark E. Biddle, *Deuteronomy*; Smyth & Helwys *Bible Commentary*.

poželenja sam izvirno ne izraža dejanja, temveč gibanje volje. To so pomensko *zaporedna* in ne paralelna dejanja (Hyatt 1971, 216).

Podobnega mnenja je tudi Thomas B. Dozeman, ki opozori, da ima glagol מְחַמֵּד široko pomensko lestvico – gre od neuresničenega hrepenenja vse do dejanj prislavitve –, a sklene: namen zadnje zapovedi je, da se osredotoči na notranja hotenja in na človeške odnose. (Dozeman 2009, 495)

3.2.2 Stara zaveza ne pozna človeškega srca do potankosti

Nekateri avtorji so (bili) mnenja, da je Stara zaveza (še) preveč groba in neobčutljiva, da bi se s prepovedjo lahko obračala na notranje vzgibe in želje. Na to trditve se odzove Hyatt, ki z navajanjem različnih citatov iz egiptovske modrostne literature pokaže, da je bilo poželenje opredeljeno kot veliko zlo že precej pred začetki izraelskega ljudstva (Hyatt 1971, 216). Ne drži namreč, da sta Stara zaveza in »njen« Bog neobčutljiva za čustva in namene in da sodita le dejanje kot »opus operatum«. Nasprotno, Stara zveza trdi, da do potankosti pozna človeško srce: Gospod je poznal človeka, ve, »da je vse mišljenje in hotenje njegovega srca ves dan le hudobno« (1 Mz 6,5; 8,21), Gospod »preiskuje srce« (Jer 11,20; 12,3; 17,10; 20,12; Ps 21,3; 26,2; 44,22), Gospod »ne vidi, kakor vidi človek; človek namreč vidi, kar je pred očmi, GOSPOD pa vidi v srce« (1 Sam 16,7), Gospod je rešitelj »iskrenih v srcu« (Ps 7,11; 36,11), Gospod želi, da si človek obreže prednjo kožico »svojega srca« in ne samo mesa (5 Mz 10,16; Jer 4,4) ipd. Tudi prepoved sovraštva do bližnjega v svojem srcu (3 Mz 19,17) zgovorno pokaže: Stara zaveza je bila v tem smislu vsekakor več kakor dovolj duhovna, da bi se z deseto zapovedjo lahko obračala na človeška notranja hrepenenja in poželenja (Jacob 1923, 168).

3.2.3 Deseta zapoved kot »finale« dekaloga

Ne le da je bila Stara zaveza dovolj senzibilna za človeška čutenja in hotenja, David L. Baker²⁰ je prepričan, da deseta božja zapoved pomeni duhovni »finale«, retorični sklep (Jackson) dekaloga. Dekalog se začne s splošno zapovedjo zvestobe enemu samemu Bogu, nadaljuje z osmimi zapovedmi, ki zadevajo resne prekrške zoper Boga in skupnost, in konča s prepovedjo miselnih mahinacij. Sankcije v dekalogu niso predvidene, so pa opredeljene na drugih svetopisemskih mestih (smrtna kazen: 2 Mz 21,12.15.17; 22,19; 31,14–15; 3 Mz 20,9–10; 24,16.21; 5 Mz 17,2–7; 21,18–21; 22,22; lažja kazen: 2 Mz 22,1–4; 5 Mz 19,16–21). To ne velja za deseto zapoved, ki je bila oblikovana z namenom, da bi poleg pomena besed (v deveti zapovedi) in dejanj (v večini drugih zapovedi) poudarila pomen misli (Baker 2009, 33).

Misli imajo izjemen pomen, ne samo zaradi dejstva, da se lahko realizirajo v besedah ali dejanjih, ki morejo imeti negativen učinek na druge ljudi, temveč tudi zato, ker Bog skrbi za vidne (zunanje) in nevidne (notranje) plati človeškega življenja. Človek namreč vidi, kar je pred očmi, GOSPOD pa vidi v srce (1 Sam 16,7; 1 Mz 6,5; Ps 139; Jer 1,5; Jn 2,24–25; Rim 8,27). Zlobne misli so zato nujno nekaj

²⁰ Glej Baker 2009, 34–37.

slabega, ne glede na to, ali se realizirajo v dejanjih ali ne (Baker 2009, 35). Pogosto pomenijo prvi korak k prekršitvi drugih zapovedi: poželenje po ženi vodi k prešuštvu, želja po materialnih stvareh vodi do kraje, želja po zlatu in srebru, s katerima so bili ovenčani maliki, vodi k malikovanju ipd.²¹ Lahko bi dejali, da je v besedah »ne žéli« povzeto bistvo starozaveznega ekonomskega etosa. Deseta zapoved pokaže na vir vseh pokvarjenih in grešnih ekonomskih struktur – na pohlep človeškega srca (35). Načrtovani učinek desete zapovedi je v zavrnitvi tendence, da bi pohlep in osebni interesi postali vodilno načelo človeških dejanj (Hoppe 2004, 39).

3.2.4 Povzetek: deseta zapoved prepoveduje poželenje

Dokazno gradivo zagovornikov interpretacije, da čustva poželenja ne vključujejo dejanja prilastitve, temelji na podlagi zavrnitve nasprotnega razmišljanja. Skupni imenovalc vseh je mnenje, da deseta božja zapoved prepoveduje poželenje, gibanje volje, ne pa tudi dejanj. Hkrati priznavajo, da eno in drugo med seboj ni popolnoma ločeno.

Svoje prepričanje gradijo na podlagi naslednjih argumentov:

1. Trditev, da glagol poželenja מִדְּבַר pomeni dejanje, lahko z zanesljivostjo izpeljemo samo iz dveh svetopisemskih mest (Ps 68,17 in 2 Mz 34,24). Enako velja za glagol הִתְאַוָּה (Prg 23,6 in Ps 132,13–14). Zato ni mogoče skleniti, da je takšen pomen izviren.
2. Glagol מִדְּבַר na nekaterih mestih brez dvoma označuje notranje hrepenenje in ne dejanja (Iz 1,29; 44,9; 53,2; Prg 1,22; 6,25; Ps 19,11).
3. V stavkih na svetopisemskih mestih, kjer nastopa glagol מִדְּבַר v paru z drugim glagolom »polastitve« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), se drugi glagol uporablja, da izrazi, kar je v prvem že vsebovano, ne pa tudi določno izraženo. To so pomensko zaporedna in ne paralelna dejanja. Kontekst »dokaznih mest« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) ni enak kontekstu in pomenu glagola v deseti zapovedi.
4. Stara zaveza in »njen« Bog nista neobčutljiva za čustva in namene. Nasprotno, na podlagi množice svetopisemskih mest je mogoče trditi, da Stara zveza pozna človeško srce do potankosti.
5. Zapovedi dekaloga ne zadevajo izključno dejanj. Deseta zapoved je bila oblikovana z namenom, da bi poleg pomena besed (v deveti zapovedi) in dejanj (v večini drugih zapovedi) poudarila pomen misli.
6. V deseti zapovedi je povzeto bistvo starozaveznega ekonomskega etosa. Deseta zapoved pokaže na vir vseh pokvarjenih in grešnih ekonomskih struktur – na pohlep človeškega srca. Deseta zapoved je preiščljena reakcija in zavrnitev ka-naanskega ekonomskega mehanizma, ki je dopuščal, da je majhen delež prebivalstva nadziral večino proizvedenega blaga.

²¹ Prim. Nabótov vinograd. Preden je bila Ahabova želja po Nabótovem vinogradu zadovoljena, sta bili prelomljeni deveta in šesta zapoved (1 Kr 21). Preden je bila zadovoljena Davidova želja po Batšebi, so bile prelomljene sedma, osma in šesta zapoved (2 Sam 11).

4. Crux interpretum (križpotja, razpotja in nova pot)

4.1 Semantična analiza – pomen glagola poželenja דמך

Edina skupna točka vsem »vpletenim« je, da glagol דמך označuje *dejanje* na dveh svetopisemskih mestih, in to v Ps 68,17 in v 2 Mz 34,24. Na tej točki se mnenja začnejo deliti. Za zagovornike »teorije dejanja« je namreč razvidno, da glagol דמך izvirno označuje čustvo (z naklepom), ki z neogibnostjo vodi do realizacije. Svoje prepričanje utemeljujejo na nastopanju glagolskih parov (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), ko glagolu poželenja (דמך) sledijo glagoli »prilastitve« (חָלַקְתָּ, לָקַחְתָּ, אָשַׁבְתָּ). Na drugi strani nasprotniki dokazujejo, da glagol poželenja ni sinonim glagola prilastitve. Dejanje je v glagolu poželenja vsebovano, ni pa določno izraženo. V stavkih na svetopisemskih mestih, kjer se glagol דמך najde v paru z drugim glagolom »polastitve« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), je drugi glagol uporabljen, da izrazi, kar je v prvem že vsebovano, ne pa tudi določno izraženo. Zato glagol poželenja izvirno ne izraža dejanja, temveč gibanje volje.

Predstavljena pogleda si v resnici ne nasprotujeta. Poglobljeno motrenje kaže naslednje: če bi bili primorani v enem samem stavku strniti znanstvene izsledke zagovornikov teorije, da deseta zapoved prepoveduje dejanja (na podlagi 5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2), bi zagotovo izbrali Herrmannov citat, ki se glasi: »... evidently the Hebrew understood דמך to mean an emotion which with a certain necessity leads to corresponding actions« (Stamm 1967, 102). Povsem razvidno je: Herrmann ne trdi, da je prvi glagol (glagol poželenja) sinonim drugega (glagola dejanja).²² Nasprotno, Herrmann glagol poželenja označi kot *čustvo*. Temu čustvu iz konteksta (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) pripiše neko nujnost, ki jo privede do ustreznih dejanj. Že pri antičnih interpretacijah smo bili priča, da so rabini ločili med čustvom, to je poželenjem, ki je ostalo neuresničeno in ni imelo zunanjih posledic, in poželenjem, ki je preraslo v naklep in v končno dejanje. Poželenja in dejanja rabini niso enačili, temveč so mednju (med poželenje in dejanje) vstavili vzročno-posledično povezavo. Enako zatrjuje Herrmann, s tem ko *ne* trdi, da glagol poželenja označuje dejanje, temveč da glagolu poželenja, kakor jasno kaže kontekst (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,29), z neko določeno zanesljivostjo *sledi* dejanje. Z drugimi besedami, glagola poželenja in glagola dejanja ni mogoče enačiti, mogoče pa je pokazati na *močno* medsebojno vzročno-posledično povezavo, to pa glagolu poželenja daje poseben pomenski zaznamek (ki velja tudi za interpretacijo desete zapovedi). Vzročno-posledično ločitev poželenja in dejanja (na podlagi 5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,29) prenese zgolj »papir«, ne pa tudi besedilo in svetopisemski kontekst.

Naprežanje v smeri dokazovanja, da prvi glagol poželenja ni sinonim drugega glagola prilastitve, je potemtakem za našo študijo irelevantno iz dveh razlogov. Prvič, nihče od navedenih avtorjev zagovornikov teorije, da deseta zapoved prepoveduje dejanja, ne trdi, da je prvi glagol sinonim drugega. In drugič, in to je bi-

²² Enaka trditev velja tudi za vse preostale avtorje, če izvzamemo nekoliko bolj pavšalno teorijo, ki jo predstavi Robert Hatch Kennett.

stvenega pomena, ne iščemo pomena glagola v nekem teoretičnem vakuumskem prostoru, ne iščemo pomena, ločenega od sobesedila. Nasprotno, semantična študija želi odgovoriti na vprašanje, kakšen pomen ima glagol v kontekstih, v katerih se najde. Menim, da na to vprašanje jasno in pravilno odgovorijo Herrmann in njegovi nasledniki, s Herrmannom pa se pravzaprav strinjajo celo njegovi nasprotniki, ko trdijo: drugi glagol je uporabljen, da izrazi, kar je v prvem že vsebovano, ne pa tudi določno izraženo (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,29). Tudi G. von Rad priznava, da so želje in dejanja povezana v nekakšno trdno enoto, tako da želje po neki notranji nuji napeljujejo na svojo izpolnitev (von Rad 1966, 59).

Ne najbolj pomembno dejstvo, vsekakor pa ne zanemarljivo je, da Herrmann nevede »odkrije« interpretacijo, ki so jo v prvih stoletjih rabinske avtoritete sprejele kot klasično: da namreč različni glagoli poželenja označujejo različne stopnje verjetnosti realizacije. To je na primer jasno razvidno iz besed rabija Simeona, ko zatrdi, da govorimo pri različnih glagolih poželenja o *dveh različnih* prekrških. Glagol הָיָה v 5 Mz 20,21 je omejen na srce (5 Mz 12,20), medtem ko glagol חָמַד obsega tudi načrtovanje in izvedbo poželjivih mislih. Še bolj jasno to izrazi Majmonid, ki podobno kakor rabi Simeon loči šibko poželenje (הָיָה), ki *ne* vodi k dejanju (5 Mz 5,21), in poželenje (חָמַד), ki lahko postane tako močno, da človeka privede do snovanja načrtov za prilastitev in končno do izvedbe, to je do dejanja (2 Mz 20,17). Poželenje (חָמַד) na dobesedni ravni potemtakem ne označuje dejanja, predvideva pa precejšnjo zanesljivost, da bo poželenju sledilo tudi dejanje. To pa ne velja za drugi glagol poželenja (הָיָה), pri katerem je verjetnost uresničitve skoraj nična.

4.2 Semantična analiza – pomen glagola poželenja הָיָה

Precej manj pozornosti je bilo namenjene glagolu הָיָה , ki ga najdemo v 5 Mz 5,21 v drugem »stavku« desete božje zapovedi. Razlog: strokovnjaki so si edini, da glagol domala na vseh svetopisemskih mestih označuje hrepenenje brez spremljajočega dejanja. Izjema sta Ps 132,13–14, ko je subjekt Bog sam, in Prg 23,6, ko je glagol הָיָה mogoče razumeti tako kot željo kakor kot ustrezno dejanje – če stavka razumemo kot sinonimni paralelizem.

4.3 Semantična analiza – povzetek

Glagol poželenja חָמַד je kot sinonim dejanja uporabljen na vsega skupaj le dveh mestih (Ps 68,17 in 2 Mz 34,24). Enako velja za drugi glagol poželenja הָיָה (Prg 23,6 in Ps 132,13–14). Na vseh drugih svetopisemskih mestih glagola ne označujeta dejanj. Različni glagoli poželenja zato ne označujejo dejanj, temveč različne stopnje verjetnosti, da bodo poželenju sledila dejanja. Za glagol חָמַד lahko na podlagi svetopisemskih mest, kjer najdemo glagol חָמַד v paru z drugim glagolom »polastitve« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) ali v paru z istim predmetom poželenja (Mih 2,2; 11 QT 57,19b–21), sklepamo: verjetnost, da bo poželenju sledilo dejanje (poželenje z naklepom), je zelo velika. Na drugi strani za glagol הָיָה tega ni mogoče trditi oziroma obstaja največja verjetnost, da poželenju dejanje ne bo sledilo.

4.4 Prepoved dejanja?

Mogoče je trditi, da je namen desete božje zapovedi poleg pomena besed (v deveti zapovedi) in dejanj (v večini drugih zapovedi) poudariti pomen misli; razumeti bi jo torej morali kot »duhovni finale« dekaloga (ki je hkrati povzetek vseh drugih zapovedi). Prekršitev desete zapovedi bi tako pomenila prvi korak h kršitvi vseh drugih: poželenje po ženi naj bi vodilo k prešuštvu, želja po materialnih stvareh do kraje, želja po zlatu in srebru, s katerimi so bili ovenčani maliki, k malikovanju ipd. Vendar je takšna trditev huda improvizacija in pohablja izvirni pomen desete zapovedi. Deseta zapoved *ne* prepoveduje kakršnegakoli poželenja. Deseta zapoved je glede objekta poželenja zelo jasna: to so hiša, žena, polje, hlapec, dekle, vol, osel oziroma vse, kar pripada bližnjemu. Zgoraj omenjeno poželenje je iztrgano iz konteksta, saj je predstavljeno kot »splošno« poželenje zoper povsem drugačne objekte. Pravilno zastavljena trditev z ozirom na objekte poželenja v deseti božji zapovedi bi se zato glasila: prekršitev poželenja *zoper bližnjega hišo, ženo, polje, hlapca, dekle, vola in osla* je prvi korak h kršitvi vseh drugih! Poželenje po bližnjega *hiši, ženi, polju, hlapcu, dekli, volu in oslu* vodi k prešuštvu?! Poželenje po *bližnjega hiši, ženi, polju, hlapcu, dekli, volu in oslu* vodi k malikovanju?! Pravilno zastavljene trditve takoj pokažejo napačnost takšnega sklepanja. To pa še ni vse. Kako lahko poželenje po sobratovi hiši in ženi privede človeka do prvega koraka kršitve sobotne zapovedi? Kako lahko poželenje po oslu in volu privede človeka do prekršitve prepovedi nemarnega izgovarjanja božjega imena? Kako lahko poželenje po polju, hlapcu in dekli privede človeka do prvega koraka kršitve zapovedi spoštovanja staršev? Vprašanja so retorične narave, saj z njimi jasno pokažemo, da deseta zapoved s prepovedjo poželenja sobratove hiše, žene, polja, hlapca, dekle, vola in osla *ni* povzetek, ki vključuje vse preostale zapovedi, njena prekršitev pa *ni* prvi korak h kršitvi vseh preostalih.

Mogoče je res trditi, da je deseta zapoved, če jo razumemo kot prepoved hrepenenja, povezana z nekaterimi drugimi zapovedmi v dekalogu, nikakor pa ne moremo trditi, da zapoved, ki resda prepoveduje poželenje, vendar poželenje zoper bližnjega hišo, ženo, polje, hlapca, deklo, vola in osla, pomeni duhovno podstat celotnega dekaloga.

5. Sklep

Odgovor na – v uvodu zastavljeno – »večno« vprašanje, ali deseta božja zapoved prepoveduje zgolj poželjive misli ali tudi dejanja, se zdi, da je na dlani: deseta božja zapoved prepoveduje poželenje. Ker pa v Svetem pismu naletimo na več različnih glagolov poželenja, velja biti na izbiro svetega pisca posebej pozoren. Pri glagolu **יָחַד** namreč govorimo o vrsti poželenja, ki poleg miselnih aktivnosti vključuje tudi proces snovanja prilastitve predmeta poželenja. To je poželenje z naklepom. Pri drugem glagolu **אָהַב** (5 MZ 5,21) o naklepu in o spremljajočem dejanju ni mogoče govoriti.

Glagol **יָחַד** označuje *dejanje* v stavkih na dveh svetopisemskih mestih, v Ps 68,17 in v 2 Mz 34,24. Na dveh mestih označuje dejanje tudi drugi glagol požele-

nja הָיָה (Prg 23,6 in Ps 132,13–14). Na vseh drugih svetopisemskih mestih glagola ne označujeta dejanja, temveč *poželenje*. S tem pritrjujemo tako zagovornikom mnenja, da glagol poželenja v deseti zapovedi prepoveduje dejanje, kakor njihovim nasprotnikom. Različna glagola poželenja, razen v omenjenih izjemah, ne označujeta dejanj, temveč različne stopnje zanesljivosti, da bo poželenju sledilo dejanje prilastitve. To smer razmišljanja so nakazali že rabini, ko so na eni strani ločili poželenje, ki ostaja neuresničeno in nima zunanjih posledic (הָיָה), in na drugi strani pokazali na poželenje, ki preraste v naklep, načrt in končno dejanje. Za glagol דָּמַד lahko na podlagi svetopisemskih mest, kjer se glagol דָּמַד najde v paru z drugim glagolom »polastitve« (5 Mz 7,25; Joz 7,21; Mih 2,2) ali v paru z istim predmetom poželenja (Mih 2,2; 11 QT 57,19b–21), lahko sklenemo, da obstaja zelo velika verjetnost: poželenju bo sledilo dejanje (poželenje z naklepom). Na drugi strani za glagol הָיָה tega ni mogoče trditi oziroma obstaja največja verjetnost, da poželenju dejanje ne bo sledilo. Strinjati se moramo torej z rabini, ki poželenja in dejanja niso enačili, temveč so mednju vstavili vzročno-posledično zakonitost z različnimi stopnjami verjetnosti dejanja. V tem smislu se med prevodnimi rešitvami slovenskega jezikovnega prostora zdi najprimernejša Chraskova, ki za prevod nikalne glagolske oblike $\text{לֹא תִהְיֶה־דָּמַד}$ uporabi nikalno obliko glagola »poželeti«, to je »ne poželi«. Če namreč glagol »želeti« označuje zgolj željo, glagol »poželeti« označuje *močno* željo. Močna želja kontekstu desete božje zapovedi vsebinsko bolj ustreza. Deseta zapoved v 2 Mz 20,17, semantično gledano, resda prepoveduje poželenje, a poželenje z veliko verjetnostjo uresničitve, s katerim cilja na dejanje.

Poželenje kot misel nastane brez zavestne odločitve – že ob pogledu samem, na primer »med plenom sem videl« in »zahlepel ($\text{דָּמַדְתִּי הָאֵשׁ}$)« (Joz 7,21). Poželenja na miselni ravni zato zavestno *ni mogoče* nadzirati. Dejstva, da se ob pogledu na plen rodi poželenje na imaginarni ravni, ni mogoče preprediti, zato ga tudi ni mogoče prepovedati. Prepovedati je mogoče zgolj zelo verjetne posledice nastopa poželenja (דָּמַד), to je nadaljnji razvoj poželenja, naklep in končno izvedbo prilastitve, na primer »zahlepel sem po vsem in vzela (וָאֶקַחְתֶּם)« (Joz 7,21). Da je med glagolom poželenja in glagolom dejanja navzoča močna vzročno-posledična povezava, lahko zatrdimo tudi na podlagi konteksta drugih (ne)svetopisemskih mest (5 Mz 7,25; Mih 2,2; 11 QT 57,19b–21), prav tako se takšno razumevanje poželenja ujema s samo naravo dekaloga. Vse druge zapovedi dekaloga namreč prepovedujejo dejanja. Deseta zapoved bi bila torej pri prepovedi poželenja edina, ki bi prepovedovala misli, nastanek katerih ne more skupnost niti nadzorovati niti pozneje brzdati. Deseta zapoved resda ne opredeljuje prepovedanih dejanj, to je nasploh značilnost vseh desetih »načel«, je pa zelo jasna glede objekta poželenja. Trditev, da deseta zapoved pomeni povzetek, ki vključuje vse preostale zapovedi, njena prekršitev pa je korak h kršitvi vseh preostalih, moramo označiti za paha bljenje, saj je iz zapovedi, ki prepoveduje poželenje zoper bližnjega hišo, ženo, polje, hlapca, deklo, vola in osla in zadeva naklep in dejanja prilaščanja konkretnega poželenega predmeta, nemogoče izpeljati duhovno podstat celotnega dekaloga. Deseta zapoved v svojem bistvu zagotavljala zelo konkretno in temeljno pravico medsebojnih odnosov izvoljenega ljudstva, lastnino namreč.

Reference

- Alt, Albrecht.** 1953. Das Verbot des Diebstahls im Dekalog. V: *Kleine Schriften Zur Geschichte des Volkes Israel*. München: Beck.
- Baker, L. David.** 2005. Last But Not Least: The Tenth Commandment. *Horizons in Biblical Theology* 27:3–24.
- . 2009. *Tight Fists or Open Hands? Wealth and Poverty in Old Testament Law*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 1997. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Cassuto, Umberto.** 1983. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- Chaney, L. Marvin.** 2004. »Coveting Your Neighbor's House» in Social Context. V: William P. Brown, ur. *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, 302–317. Louisville, London: Westminster John Knox Press.
- Dozeman, B. Thomas.** 2009. *Commentary on Exodus*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Greenberg, Moshe.** 1972. Decalogue. V: Cecil Roth in Geoffrey Wigoder, ur. *Encyclopaedia Judaica*. Zv. 5, 1435–1446.
- . 1990. The Decalogue Tradition Critically Examined. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 108–109. Jerusalem: Magnes.
- Harrelson, J. Walter.** 1962. *Ten Commandments*. V: George Arthur Buttrick, ur. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Zv. 4, 569–573. Nashville: Abingdon.
- . 1997. *The Ten Commandments and Human Rights*. Macon, Ga: Mercer University Press.
- Herrmann, Johannes.** 1927. Das zehnte Gebot. V: William Foxwell Albright, ur. *Sellin-Festschrift: Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas: Ernst Sellin zum 60. Geburtstag dargebracht*, 69–82. Leipzig: Deichertsche Verlagsbuchhandlung.
- Heschel, Abraham Joshua.** 2007. *Heavenly Torah: As Refracted Through the Generations*. New York: Continuum.
- Hoppe, J. Leslie.** 2004. *There Shall Be No Poor Among You: Poverty in the Bible*. Nashville: Abingdon Press, cop.
- Hyatt, J. Philip.** 1971. *Exodus*. London: Oliphants.
- Jackson, S. Bernard.** 1971. Liability for Mere Intention in Early Jewish Law. *Hebrew Union College Annual* 42:197–225.
- Jacob, Benno.** 1923. The Decalogue. *The Jewish Quarterly Review* 14:141–187.
- Kennett, Robert Hatch.** 1920. *Deuteronomy and the Decalogue*. Cambridge: Univ. Press.
- Klun, Klemen.** 2003. Dekalog v judovski in krščanski filozofiji. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Lauterbach, Z. Jacob,** ur. 2004. *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Ludwig, Lemme.** 1880. *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs: Prolegomena zu einer alttestamentlichen Lehre von der Sünde*. Breslau: Louis Köhler.
- Meier, Ernst.** 1846. *Die ursprüngliche Form des Dekalogs*. Mannheim: Bassermann.
- Moran, L. William.** 1967. The Conclusion of the Decalogue (Ex 20:17 = Dt 5:21). *The Catholic Biblical Quarterly* 29:543–554.
- Nielsen, Eduard.** 1968. *The Ten Commandments in New Perspective: A Traditio-historical Approach*. London: SCM Press.
- Nelson, W. David,** ur. 2006. *Mekhilta de-Rabbi Simeon ben Yohai*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Pedersen, Johannes.** 1946. *Israel, its Life and Culture*. London: Oxford University Press.
- Pinosa, Ana Jurca.** 2003. Dekalog: teološko-pravni vidik. Diplomsko delo. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Pleins, J. David.** 2001. *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, cop.
- Premnath, D. N.** 1988. Latifundialization and Isaiah 5:8–10. *Journal for the Study of the Old Testament* 40:49–60.
- Rofé, Alexander.** 1990. The Tenth Commandment in the Light of Four Deuteronomic Laws. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 45–65. Jerusalem: Magnes.
- Roth, T. Martha.** 1995. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta: Scholars Press.
- Ska, Jean Louis.** 2006. *Introduction to Reading the Pentateuch*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Stamm, Johann Jakob.** 1967. *The Ten Commandments in Recent Research*. London: SCM Press.
- Stoebe, Hans Joachim.** 1989. *Geschichte, Schicksal, Schuld und Glaube*. Frankfurt: Athenäum.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2005. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Weinfeld, Moshe.** 1990. The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in Jewish Tradition. V: Ben-Zion Segal in Gershon Levi, ur. *The Ten Commandments in History and Tradition*, 1–44. Jerusalem: Magnes.
- . 1991. *Deuteronomy 1–11*. New York: Bantam Doubleday Dell.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 1, 77–84
 UDK: 272-732.2-725.2
 Besedilo prejeto: 02/2013; sprejeto: 03/2013

Borut Košir

Spremembe v izvedbi konklava ob odstopu papeža Benedikta XVI.

Povzetek: Služba rimskega papeža je v katoliški Cerkvi najpomembnejša služba z največjo odgovornostjo. Zato so papeži zelo pogosto spreminjali in dopolnjevali določbe, ki zadevajo stanje izpraznjenega sedeža in izvedbo konklava. Sedež je bil, razen redkih izjem, vedno izpraznjen ob smrti vladajočega papeža. V tem času smo priča dokaj presenetljivemu dejanju papeža Benedikta XVI., da je kot papež odstopil. Papežev odstop je predviden z ZCP v kan. 332, § 2. V tem članku smo predstavili spremembe apostolske konstitucije *Universi Dominici Gregis* papeža Janeza Pavla II., ki jih je uvedel papež Benedikt XVI., največ zato, ker je bil papežev odstop do sedaj nenavaden in nepričakovan način izpraznitve apostolskega sedeža.

Ključne besede: motuproprij, apostolske konstitucija, papež, Benedikt XVI., odstop, izpraznjeni sedež, konklave, izvolitev, kardinal

Abstract: **Changes in Conclave Law at Resignation of Pope Benedict XVI**

In the Catholic Church the office of the Roman Pontiff is the most important office with the greatest responsibility. Therefore the Popes have often amended the provisions relating to the state of *Sede Vacante* and to the execution of the conclave. So far, the Apostolic See has always, with very few exceptions, become vacant by the death of the ruling Pope. Presently, we are witnessing the rather suprising act of Pope Benedict XVI, namely his resignation. The resignation of the Roman Pontiff is foreseen in Can. 332 § 2 of the Code of Canon Law. The article deals with the amendments introduced by Pope Benedict XVI to the Apostolic Constitution *Universi Dominici Gregis* issued by Pope John Paul II. The latest changes were made mostly due to the fact that resignation is a hitherto unusual and unexpected manner of making the Apostolic See vacant.

Key words: *motu proprio*, apostolic constitution, pope, Benedict XVI, resignation, *sede vacante*, conclave, election, cardinal

Služba rimskega škofa, ki je hkrati papež katoliške Cerkve, je najodgovornejša služba, s katero vsakokratni papež služi božjemu ljudstvu. Kan. 331 ZCP 1983 pravi: »Škof rimske Cerkve, v katerem namreč ostane služba, ki jo je Gospod posebej podelil Petru, prvaku apostolov, in se mora prenašati na njegove naslednike,

je glava škofovskega zbora, Kristusov namestnik in tu na zemlji pastir vesoljne Cerkve; zato ima v moči svoje službe vrhovno, polno, neposredno in splošno redno oblast v Cerkvi in jo more vedno svobodno izvajati.« Iz same dikcije kanona je razvidno, da Cerkev ne more v polnosti izvajati svojega poslanstva, če nima papeža. Takšen položaj nastopi, kadar je apostolski sedež izpraznjen: »Kadar je rimski sedež izpraznjen ali povsem oviran, naj se v vodstvu vesoljne Cerkve ne uvede nič novega; upoštevajo naj se pa posebni zakoni, ki so dani za te razmere.« (ZCP 1983, kan. 335) Čas izpraznjenega sedeža je za Cerkev neželen in pomeni za Cerkev izredne razmere. Zato so, kakor naroča kanon, skoraj vsi papeži izdali posebna navodila, največkrat v obliki apostolske konstitucije ali motuproprija, s katerimi določajo predvsem način uprave Cerkve v času, ko je apostolski sedež izpraznjen, in način izbire novega papeža (izvedba konklava).

V preteklem stoletju in tudi danes so vrhovne oblasti pripravile dokumente, ki urejajo to področje. Tako so papeži v prejšnjem in v tem stoletju izdali naslednje dokumente: sv. Pij X., Apostolska konstitucija *Vacante Sede Apostolica* (z dne 25. decembra 1904); Pij XII., *Vacantis Apostolicae Sedis* (z dne 8. decembra 1945); Pavel VI., Apostolska konstitucija *Romano Pontifici eligendo* (z dne 1. oktobra 1975) (intr. 2).

1. Izpraznitev apostolskega sedeža

Zadnjo apostolsko konstitucijo, ki obravnava stanje izpraznjenega sedeža in izvolitve novega papeža in nosi naslov *Universi Dominici Gregis* (UDG), je dne 22. februarja 1996 izdal papež Janez Pavel II. Stanje izpraznjenega sedeža in izvedbo konklava v celoti še danes ureja navedena apostolska konstitucija (intr. 3). Nekatere manjše popravke je dne 11. junija 2007 izdal papež Benedikt XVI. z motuproprijem *De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis* (z dne 11. junija 2007) (intr. 1). Z navedenim motuproprijem spreminja Benedikt VI. določbo v točki 75 UDG, ki predvideva: če papež v rednih skrutinijah nikakor ne more biti izvoljen na predpisani način, naj se izvoli med dvema kandidatom, ki imata v zadnjem skrutiniju največ glasov. Janez Pavel II. določa, da se v tem primeru za izvolitev zahteva absolutna večina, Benedikt XVI. pa, sklicujoč se na tradicijo, ponovno določi, da mora kandidat, ki naj bo izbran, prav tako dobiti dve tretjini glasov navzočih kardinalov volivcev.

UDG kot možno izpraznitev apostolskega sedeža predvidi smrt vladajočega papeža, omeni pa tudi možno veljavno odpoved službi. Vendar iz nadaljnjega teksta izhaja, da kot redni način izpraznitve apostolskega sedeža urejuje UDG stanje ob papeževi smrti. Zato pove, da je sedež izpraznjen, kadar papež umre (UDG 1996, 3).

Po nekaj stoletjih se je zgodilo, da se je papež Benedikt XVI. odločil odstopiti s svojega položaja. Takšna poteza vladajočega papeža je predvidena v kan. 332, § 2, ZCP 1983, zato se ni zgodilo nekaj, česar samo pravo ne bi urejevalo: »Če se zgodi, da se rimski papež odpove svoji službi, se za veljavnost zahteva, da je od-

poved svobodna in pravilno izražena, ne pa, da jo kdorkoli sprejme.« Pogoj za veljavni odstop je, da je odpoved dana popolnoma svobodno in da je dana na pravilen način. Kakšen je ta pravilni način, naj bi urejevali podzakonski akti, ki pa niso bili sprejeti. Nekateri kanonisti so bili mnenja, da bi bilo primerno, čeprav ni obvezno, da bi papež o svoji odločitvi obvestil vsaj kardinale volivce. Kar določa kanon, da namreč sprejetje odpovedi ni možno, je logično. Papež je Kristusov namestnik na zemlji, zato ni nobene oblasti, ki bi bila na tem svetu višja in kateri bi papež predložil svojo odpoved. Dolžan se je pred Bogom posvetovati s svojo vestjo in odločiti, kar spozna, da je prav (Košir 2013, 123–127). Benedikt XVI. je določil, da se bo njegov pontifikat končal dne 28. januarja 2013 ob 20. uri. V tem primeru govorimo o posebni okoliščini, ko bodo kardinale izbirali novega papeža ob upokojenem še živečem predhodniku. UDG, 37 določa, da se mora konklave začeti najmanj petnajst dni in največ dvajset dni od trenutka, ko je bil sedež izpraznjen. UDG seveda predvideva opravila, ki jih je treba izvesti pred začetkom konklava. Med drugim je treba pripraviti pogreb umrlega papeža; v tem primeru se to ne bo zgodilo, ker je upokojeni papež še živ. Zato je Benedikt XVI. dne 22. februarja 2013 izdal motuproprij (Mp.) z naslovom *Normas Nonnullas* (NN), v katerem je spremenila nekatera določila UDG (Košir 2013, 120–127; intr 2).

2. Spremembe, ki jih je uvedel Benedikt XVI. v zvezi s konklavom

V članku si bomo ogledali tiste člene UDG, ki jih Mp. NN spreminja ali dopolnjuje. Mp. NN spreminja petnajst členov UDG:

Št. 35 – UDG določa, da nobenemu kardinalu volivcu ne more biti odvzeta pasivna ali aktivna volilna pravica, velja pa tisto, kar določa čl. 40 te apostolske konstitucije. NN razširi člen in doda še, da velja, kar je določeno v čl. 40 UDG, velja pa tudi, kar je določeno v čl. 70 UDG.

Čl. 40 UDG določa: če kateri od kardinalov volivcev ne bi hotel priti v Rim ali bi se drugače izogibal svoji dolžnosti voliti papeža, se volitve lahko začno brez njega. Tudi če bi kateri od kardinalov volivcev tako zbolel, da bi moral zapustiti Vatikan in ne bi bilo mogoče dobiti njegovega glasu, volitve lahko potekajo tudi brez pridobitve tega glasu.

Mp. NN določa, da se je treba poleg čl. št. 35 ozirati tudi na čl. 70 UDG. Člani volilne komisije preštejejo glasove, ki so jih prejeli posamezni kandidati. Če nobeden od njih ni pridobil najmanj dveh tretjin glasov navzočih kardinalov volivcev, ki so volili, pomeni, da papež ni bil izvoljen. Če pa eden od voljenih kandidatov pridobi najmanj dve tretjini glasov navzočih kardinalov volivcev, pomeni, da je bil papež kanonično pravilno izvoljen.

Št. 37 – UDG določa: treba je čakati na kardinale volivce, da pridejo na volitve najmanj petnajst dni po tem, ko je bil apostolski sedež izpraznjen. Če so ali niso vsi kardinale volivci navzoči v Rimu prej kakor v petnajstih dneh, lahko čas petnaj-

stih dni po svoji lastni presoji podaljšajo, vendar morajo najpozneje dvajset dni po izpraznitvi sedeža vstopiti v konklave.

Mp. NN določa: če so zbrani vsi kardinali volivci, morejo čas petnajstih dni tudi skrajšati. To pomeni, da se konklave lahko začne takoj, ko so prišli v Rim vsi kardinali volivci. Glede možnega podaljšanja tega roka do dvajset dni Mp. NN dobesedno povzame UDG. Dodatek o možnem skrajšanju časa, ki mora preteči do začetka volilnih opravil, je pomemben predvsem ob odstopu Benedikta XVI. Pomemben je tudi zato, ker so zelo blizu velikonočni prazniki, to se pravi, da bi se lahko konklave, če se kardinali ne bi mogli zediniti, lahko zavlekel v veliki teden ali še dlje.

Št. 43 – UDG določa, da mora znotraj konklava vse potekati pod skrbnim nadzorom kardinala kamerlenga in od zunaj pod nadzorom substituta državnega tajništva. Dom sv. Marte, Sikstinska kapela in drugi kraji, v katerih se bodo zadrževali volivci, prav tako pa tudi vsi kraji, kjer se bodo opravljali liturgični obredi, morajo biti od trenutka, ko se začnejo volilna opravila, popolnoma zavarovani pred zunanjimi vplivi ali možnostjo, da bi se tam znašel kdo, ki tam nima kaj iskati. Prav tako mora biti celoten teritorij Vatikana pod posebnim režimom glede vstopanja in premikanja oseb, da bi se tako omogočil nemoten potek izbire novega papeža. Poskrbeti je tudi treba, da se kardinalom volivcem kdorkoli ne bi približal, ko odhajajo ali prihajajo v Dom sv. Marte.

Mp. NN spreminja čl. 43 UDG v tistem delu, kjer določa, da je za zunanji nadzor za varnost odgovoren substitut državnega tajništva. NN določa, da to ni več substitut državnega tajništva, ampak vicekamerlenga. Vicekamerlengu pri njegovem nadzoru pomagajo prelati kleriki, ki so člani *Camerae Apostolicae*.

Št. 46 – UDG našteva osebe, ki niso volivci, pa morajo med konklavom bivati v prostorih, ki so strogo zavarovani pred zunanjimi vplivi. To so: tajnik kardinalskega zbora, ki postane tajnik volilnega zbora, véliki papeški ceremoniar z osmimi ceremoniarji, dva redovnika, ki sta redovnika zakristana in skrbita za papeško zakristijo, duhovnik – izbere ga kardinal dekan ali drug kardinal –, ki je skrbnik konklava in dekanu pomaga pri opravljanju njegove službe.

Vse drugo, kar našteva čl. 46 UDG, je izpuščeno. Ta člen našteva osebe, ki naj bi bile poleg zgoraj naštetih še navzoče v prostorih, kjer poteka konklave. To so različni uslužbenci, kuharji, strežniki, ki skrbijo za potrebe kardinalov. Ker sedaj stanujejo v Domu sv. Marte, so vsi v UDG naštetih tam.

Št. 47 – UDG določa, da so vse osebe, naštete v tč. 46 te konstitucije, zavezane k strogi molčečnosti o vsem, kar izvedo direktno ali indirektno in zadeva konklave. O teh stvareh se smejo pogovarjati samo s kardinali volivci.

Mp. NN skrajša seznam oseb, ki smejo biti v prostorih, v katerem poteka konklave, in doda spremembo, oziraje se tudi na tč. 55, 2. Tč. č. 55, 2 predvideva, da sta v prostorih konklava navzoča tudi dva tehnika. Poskrbeti morata, da ne bi bilo mogoče vnesti ali uporabljati na varovanem področju kakršnekoli tehnične snežmalne naprave. Vsi naštetih so dolžni prisesti, da bodo varovali tajnost s prisego, katere besedilo prinaša naslednji člen.

Št. 48 – UDG določa, da morajo vsi naštetih, ki niso kardinali volivci, priseči, da bodo spoštovali najvišjo obliko (papeško) tajnosti o vsem, kar bodo naravnost ali posredno izvedeli med potekom konklava. Latinsko besedilo prisege, ki ga predpisuje UDG:

Ego N. N. promitto et iuro me inviolate servaturum esse secretum absolutum cum omnibus quotquot participes non sunt Collegii Cardinalium electorum, hoc quidem in perpetuum, nisi mihi datur expresse peculiaris facultas a novo Pontifice electo eiusve Successoribus, in omnibus quae directe vel indirecte respiciunt suffragia et scrutinia ad novum Pontificem eligendum.

Itemque promitto et iuro me nullo modo in Conclavi usurum esse instrumentis quibuslibet ad vocem transmittendam vel recipiendam aut ad imagines exprimendas quovis modo aptis de iis quae tempore electionis fiunt intra fines Civitatis Vaticanae, atque praecipue de iis quae quolibet modo directe vel indirecte attinent ad negotia coniuncta cum ipsa electione. Declaro me editurum esse ius iurandum utpote qui plane noverim quamlibet eius violationem adducturam esse me in spiritales illas canonicasque sanctiones quas futurus Summus Pontifex opportunum duxerit ferre.

Sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia, quae manu mea tango.

Besedilo prisege, ki ga določa Mp. NN, je nekoliko spremenjeno:

Ego N. N. promitto et iuro me inviolate servaturum esse secretum absolutum cum omnibus quotquot participes non sunt Collegii Cardinalium electorum, hoc quidem in perpetuum, nisi mihi datur expresse peculiaris facultas a novo Pontifice electo eiusve Successoribus, in omnibus quae directe vel indirecte respiciunt suffragia et scrutinia ad novum Pontificem eligendum.

Itemque promitto et iuro me nullo modo in Conclavi usurum esse instrumentis quibuslibet ad vocem transmittendam vel recipiendam aut ad imagines exprimendas quovis modo aptis de iis quae tempore electionis fiunt intra fines Civitatis Vaticanae, atque praecipue de iis quae quolibet modo directe vel indirecte attinent ad negotia coniuncta cum ipsa electione. Declaro me editurum esse ius iurandum utpote qui plane noverim quamlibet eius violationem adducturam esse excommunicationis mihi poenam latae sententiae Sedi Apostolicae reservatae.

Sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia, quae manu mea tango.

Št. 49 – UDG in besedilo Mp. NN se po vsebini v ničemer ne razlikujeta. Vključeni so nekateri jezikovni popravki. Na posameznih delih je oblikovno spremenjen tekst UDG. Tekst Mp. NN je po stilu pisanja malo manj okoren, kakor je tekst UDG. Govori pa o tem, da se morajo kardinali, ki bodo vstopili v konklave, po opravljenem pogrebu umrlega papeža zbrati v baziliki sv. Petra. Udeležijo se slovesne votivne maše *Pro eligendo Papa*.

Št. 50 – UDG določa, da se vsi kardinali volivci ob določeni uri zberejo v Pavlinski kapeli. Oblečeni morajo biti v korna oblačila. V slovesni procesiji odidejo v Si-

ktinsko kapelo apostolske palače, ki je kraj, kjer bodo potekale volitve. Medtem pojejo *Veni Creator* in prosijo za pomoč Svetega Duha.

MP. NN določa, da poleg kardinalov volivcev pri procesiji sodelujejo tudi vicekamerleng, generalni avditor *Camerae Apostolicae*, vsak kolegij apostolskih protonotarjev naj v procesiji zastopata po dva apostolska protonotarja, poleg njih pa še avditorji rimske rote in prelati kleriki *Camerae apostolicae*.

Št. 51, 2 – UDG določa, da kardinalski zbor deluje pod vodstvom kardinala kamerlenga, ki je, kakor ureja čl. 4 UDG, zadolžen za seje kardinalskega zbora, in da je v Sikstinski kapeli in v drugih prostorih vse pripravljeno za izvedbo konklava. Od zunaj pri tem pomaga substitut državnega tajništva.

Mp. NN zgolj dodaja, da za zunanjo pomoč vsem, ki so v konklavu, ne skrbi samo substitut državnega tajništva. Pomaga mu tudi vicekamerleng.

Št. 55, 3 – UDG določa: če bi kdo kršil katero od predpisanih norm, ga zadane težka kazen, ki jo določi papež.

M.p. NN pa bolj natančno določi predvidene kazni za prekrške zoper zapovedane norme. Tisti, ki bi kršil predpisane norme, zapade izobčenju *latae sententiae*, ki je pridržano Apostolskemu sedežu.

Št. 62 – UDG določa, da se odpravi način izbire papeža s tako imenovanim *per acclamationem seu inspirationem* in prav tako *per compromissum*. Edini možni način izbire papeža so volitve.

Da je nekdo izvoljen, se zahtevata najmanj dve tretjini glasov navzočih volivcev. Mp. NN pa dodaja, da se za izvolitev zahtevata dve tretjini glasov vseh navzočih volivcev, ki so volili.

Št. 64 – Mp. NN nekoliko dopolni določila UDG, čeprav ne bistveno. Postopek volitev poteka po naslednjih fazah: 1) Priprava in razdelitev volilnih lističev. To je naloga ceremoniarjev, ki so za to opravilo poklicani na kraj volitev skupaj s tajnikom kardinalskega zbora in z vélikim papeškim ceremoniarjem. Ti izročijo vsakemu kardinalu volivcu najmanj dva ali tri volilne lističe. 2) Izmed kardinalov volivcev se izberejo trije skrutatorji, trije kardinali, ki so zadolženi, da pridobijo izpolnjene volilne lističe od kardinalov, ki so zboleli (*infirmarii*), in trije revizorji. Izbor naštetih kardinalov se izvede javno. Imena zgoraj naštetih kardinalov se določijo z žrebom, ki ga izvede kardinal dekan kardinalskega zbora. 3) Če je kdo od izbranih bolan in ne more opravljati tako naložene mu dolžnosti, se namesto njega izžreba drug kardinal, ki je zmožen opravljati navedene dolžnosti. Prvi trije, katerih imena so izžrebana, so skrutatorji, naslednji trije *infirmarii* in naslednji trije revizorji.

Št. 70, 2 – MP. NN je dobesedno povzet po UDG.

Št. 75 – Mp. NN določa: če z volitvami v smislu tč. 72, 73 in 74 UDG nihče ne pridobi zadostnega števila glasov, kardinali volivci en dan posvetijo premišljevanju in pogovorom; če tudi potem nihče ne zbere zadostnega števila glasov v smislu tč. 74 UDG, imata pasivno volilno pravico samo še dve imeni, ki sta v zadnjem krogu volitev pridobili največ glasov. Tudi v tem primeru pa se zahteva, da pridobi tisti, ki naj bo izvoljen v tem skrutiniju, kvalificirano večino dveh tretjin glasov

navzočih kardinalov, ki so volili. Toda imeni, ki dobita pasivno volilno pravico, v tem krogu volitev nimata aktivne volilne pravice.

Št. 87 – Mp. NN ponovi določila tč. 87 UDG: »Ko pride do kanonične izvolitve, zadnji izmed kardinalov diakonov v dvorano, kjer so bile volitve, pokliče tajnika kardinalskega zbora, velikega papeškega ceremoniarja in dva ceremoniarja; potem kardinal dekan ali najstarejši kardinal po imenovanju in po letih v imenu vsega kardinalskega zbora vpraša izvoljenega, ali sprejme izvolitev z besedami: *Sprejmeš svojo kanonično izvolitev za rimskega papeža?* Takoj ko dobi pritrdilni odgovor, ga vpraša: *Kako se želiš imenovati?* Veliki papeški ceremoniar, ki v tem primeru opravlja nalogo notarja, s tem da ima dva ceremoniarja kot prič, sestavi dokument v zvezi s sprejetjem izvolitve izvoljenega in v zvezi z imenom, ki si ga je nadel.«

3. Sklep

Služba rimskega papeža je v katoliški Cerkvi najpomembnejša služba z največjo odgovornostjo. Zato so papeži zelo pogosto spreminjali in dopolnjevali določbe, ki zadevajo stanje izpraznjenega sedeža in izvedbo konklava. Apostolski sedež je bil, razen redkih izjem, vedno izpraznjen ob smrti vladajočega papeža. V tem času smo priče dokaj presenetljivemu dejanju papeža Benedikta XVI., da je namreč kot papež odstopil. Papežev odstop je predviden z ZCP v kan. 332, § 2.

Zadnja apostolska konstitucija, ki je bila izdana v zvezi z izpraznjenim sedežem in s konklavom, je bila apostolska konstitucija *Universi Dominici Gregis*, ki jo je izdal papež Janez Pavel II. Njegov naslednik papež Benedikt XVI. jo je delno spremenil z Mp. *De aliquibus mutationibus in normis de electione romani pontificis* z dne 11. junija 2007. Po odstopu se je Benediktu XVI. zdelo potrebno, da UDG v nekaterih delih spremeni ali dopolni. Najbolj pomembna sprememba je, da morejo kardinali vstopiti v konklave prej kakor v petnajstih dneh po izpraznitvi sedeža, in to takoj, ko so v Rimu zbrani vsi kardinali volivci. To se zdi posebej pomembno, ker je papež odstopil dne 28. februarja 2013 ob 20. uri. Velika noč je to leto 31. marca. Če bi kardinali začeli izbirati novega papeža šele po petnajstih dneh po izpraznitvi apostolskega sedeža, bi se lahko zgodilo, da bi se konklave zavlekel v veliki teden ali morda še čez velikonočne praznike. Temu se je bilo treba izogniti tudi zato, da bi se – po besedah Benedikta XVI. – novi papež lahko mirno pripravil na velikonočne praznike (intr. 2 in 3).

Kratice

AAS – Acta Apostolicae Sedis

Mp. – Motuproprij

NN – Benedikt XVI. 2013. *Normas Nonnullas*.

ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*

UDG – Janez Pavel II. 1996. *Universi Dominici Gregis*.

Reference

- Benedikt XVI.** 2007. *De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis*. Motu-proprij. [Http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070611_de-electione_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070611_de-electione_it.html) (pridobljeno 4. 3. 2013).
- . 2013. *Normas Nonnullas*. Motu-proprij. [Http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20130222_normas-nonnulas_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20130222_normas-nonnulas_it.html) (pridobljeno 4. 3. 2013).
- Janez Pavel II.** 1996. *Universi Dominici Gregis*. Apostolska konstitucija. [Http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis_it.html) (pridobljeno 4. 3. 2013).
- Košir, Borut.** 2013. *Ustavno pravo Cerkve*. Ljubljana: Založba Teološke fakultete Univerze v Ljubljani.
- Pavel VI.** 1975. Romano Pontifici eligendo. AAS 67:641.
- Pij X.** 1908. Vacante Sede Apostolica. *Pontificis Maximi Acta*. Zv. 3, 282.
- Pij XII.** 1946. Vacantis Apostolicae Sedis. AAS 38:94.

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 73 (2013) 1, 85—96

UDK: 322:2-4

Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 01/2013

Andrej Naglič

Verska dejavnost med državnim pravom in avtonomno ureditvijo Cerkev in drugih verskih skupnosti

Povzetek: Verska dejavnost obsega različne zunanje vidike javnega in zasebnega delovanja, ki so značilni za Cerkev in za druge verske skupnosti (verske organizacije). Ta dejavnost oziroma njeni zunanji vidiki so predmet urejanja tako suverena državnega prava kakor tudi same ureditve verskih organizacij, ki v ustavnem redu Republike Slovenije (v nadaljevanju: RS) uživajo notranjo avtonomijo in svobodo delovanja. Med normativno dejavnostjo države in verskih organizacij se neizogibno občasno porajajo neusklajenosti, ki lahko privedejo do konfliktnosti v medsebojnem odnosu. Ker dejavnost verskih organizacij pomeni kolektivni vidik ustavno individualno zagotovljene človekove pravice oziroma temeljne svoboščine svobode vesti in veroizpovedi, se je RS dolžna lotiti odpravljanja neusklajenosti in konfliktnosti v odnosu z verskimi organizacijami. K temu so države članice Evropske unije (v nadaljevanju: EU) posredno zavezane tudi na podlagi določb komunitarnega prava, ki se sklicuje na odprt, pregleden in reden dialog z verskimi organizacijami. Članek odkriva zunanje vidike verske dejavnosti z analizo državnih in izbranih avtonomnih pravnih virov, in to največjih verskih organizacij, ki so bistveno oblikovale kulturo slovenskega prostora. Na tej podlagi identificira področja neusklajenosti kot kritična za sedanje in za prihodnje odnose med državo in verskimi organizacijami. Članek nakaže način iskanja možnosti za preseganje področij neusklajenosti oziroma konfliktnih situacij, ki drugače ogrožajo uresničevanje ene od najpomembnejših človekovih pravic oziroma temeljnih svoboščin prava RS.

Ključne besede: verska dejavnost, svoboda vesti in veroizpovedi, odnos med državo in verskimi skupnostmi, dialog države s Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi, avtonomija Cerkev in drugih verskih skupnosti, temeljni akti verskih organizacij

Abstract: **Religious Activity Between National law and Church Autonomy**

Religious activity encompasses various external aspects of public and private activities that are specific to churches and other religious communities (religious organizations). This activity or rather its external aspects are the subject-matter of both the sovereign national law and the very organisation of religious organizations, which enjoy full internal autonomy and freedom of action

within the constitutional framework of the Republic of Slovenia. It is inevitable that, regarding the normative activity of the state and of religious organizations, divergences occasionally occur that may lead to conflicts concerning the interrelation between both parties. Since the activity of religious organizations represents the collective aspect of a constitutionally guaranteed individual human right/fundamental freedom, i.e. the freedom of conscience and religion, the Republic of Slovenia is obliged to start eliminating inconsistencies and conflicts in its relationship with religious organizations. European Union member states are indirectly committed to this also on the basis of the provisions of Union law, which refers to an open, transparent and regular dialogue with religious organizations. The article reveals the external aspects of religious activity by analysing national sources of law as well as selected autonomous sources of law, especially of the biggest religious organizations with a substantial impact on Slovenian culture. On this basis, it identifies fields of divergence, which are of a crucial importance for the current and future relationship between the state and church. The article indicates a way how to find possibilities to overcome areas of divergence or conflict situations, which would otherwise threaten the implementation of one of the most important human rights/fundamental freedoms guaranteed by the legislation of the Republic of Slovenia.

Key words: religious activity, freedom of conscience and religion, church-state relation, state dialogue with religious organizations, church autonomy, fundamental law of religious organizations

1. Uvod

Vodnosu do države si verske organizacije pogosto prizadevajo za razširitev svobode pri izvajanju dejavnosti, značilne zanje. Ideja avtonomije verskih organizacij (*libertas ecclesiae*) se prvič pokaže ob zatonu rimskega imperija, doseže vrh v boju za investituro v 11. in v 12. stoletju in se v okviru svetega rimskega cesarstva konča s konkordatom v Wormsu leta 1122. Absolutistična država si nato v obdobju zgodnje moderne popolnoma podredi delovanje verskih organizacij in jih kvalificira kot prostovoljna združenja posameznih državljanov. Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno znamenovanih norm vedenja in ravnanja, so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)

V Sloveniji je avtonomija oziroma svoboda delovanja verskih organizacij ustavno zagotovljena (URS, 7/2). V prvi vrsti je to obrambna pravica pred posegi države. Preprečuje sprejemanje oblastnih ukrepov, ki nedopustno posegajo v področje

avtonomije verskih organizacij. Pravico svobodnega delovanja verskih organizacij sme država omejiti samo v primeru zagotavljanja uresničevanja drugih človekovih pravic in temeljnih svoboščin oziroma v izrecno ustavnopravno določenih primerih (URS, 15/3). Te predstavljajo zlasti varnost države ali javna varnost in varstvo pred širjenjem nalezljivih bolezni (URS, 42/3). V vseh primerih omejevanja je potrebno upoštevati načelo sorazmernosti, ki je eno od načel pravne države (URS, 2). V tem delu ustavna ureditev Slovenije povzema klasično liberalno pojmovanje svobode kot odsotnost samovoljne in nepredvidljive prisile, možnost delovanja v skladu z lastnimi odločitvami in načrti oziroma neodvisnost od proste volje drugega (Hayek 2012, 3–20).

Človekove pravice in temeljne svoboščine državo po drugi strani zavezujejo k pozitivnim ukrepom. Učinkovitost svobodnega delovanja verskih organizacij bi bila okrnjena, če te organizacije ne bi imele možnosti uveljavljanja svojih pravic in pravic svojih vernikov, ki so bistvena sestavina izvajanja ustavno zagotovljenih pravic in svoboščin (Šturm 2011, 121). Prispevek države pri tem je odvisen od tega, koliko država zmore. Vendar mora biti podpora tolikšna in takšna, da omogoča dejansko izvajanje pravice (U-I-68/98). Po mnenju Ustavnega sodišča Republike Slovenije (USRS) je aktivni nastop države nujen zlasti v okoliščinah, v katerih je posameznikom udejanjanje svobode bistveno oteženo ali celo onemogočeno in če okoliščine izzovejo še posebno intenzivno doživljanje vprašanj in dilem, ki jih zajema pojem verskega prepričanja. To so predvsem zaprta okolja (vojska in zavodi za prestajanje kazni) in tista odprta okolja, v katerih posameznikom telesne in druge lastnosti znatno ovirajo ali onemogočajo uresničevanje svobode zunaj ustanove (bolnišnice in socialnovarstveni zavodi). V teh primerih mora država posameznikom omogočiti individualno udejstvovanje verske narave (npr. individualno rabo verskih simbolov), omogočiti jim mora dostop do knjig z versko vsebino in stik z duhovnikom in dopustiti izvedbo verskih obredov (U-I-92/07, 143).

V skladu s pravnim redom je svoboda delovanja verskim organizacijam zagotovljena v zasebnem in v javnem življenju. Vendar kljub avtonomiji verske organizacije niso odvezane od dolžnosti, da delujejo v skladu s pravnim redom države (U-I-92/07, 106). Avtonomno pravo verskih organizacij v razmerju do tretjih ne sme nasprotovati pravnemu redu RS (III P 546/2012-152). Zunanje izraze delovanja verskih organizacij zato poleg avtonomnih neizogibno urejajo tudi državni pravni predpisi. Ta ločenost normodajalcev povzroča nekatere medsebojne neusklajenosti in občasne konflikte, ki imajo lahko pomembne posledice za uresničevanje kolektivnega in individualnega vidika ustavno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi (URS, 42).

2. Verska dejavnost v pravu RS

V pravu RS je verska dejavnost urejena na ustavni, mednarodnopravni, zakonski in na podzakonski ravni.

2.1 Ustavnopravna ureditev

Zunanji izrazi verske dejavnosti so na ustavnopravni ravni opisani kot bogočastje in kateheza, ustanavljanje in upravljanje šol vseh vrst in stopenj, dijaških in študentskih domov in drugih izobraževalnih in vzgojnih ustanov (Rm-1/02). USRS mednje šteje individualno ali skupinsko izpovedovanje vere v objektih, ki so običajni in splošno sprejeti (tradicionalni) za izpovedovanje vere in opravljanje verskih obredov, za poučevanje in opravljanje bogoslužja in obredov. Sem sodijo tudi gradnja stavb, ki ustrezajo njihovemu lastnemu načinu čaščenja in verskim obredov ter običajem, izvajanje socialne, izobraževalne in kulturne dejavnosti (U-I-111/04), verski pogreb (U-I-354/06) in imenovanje in razreševanje vodstva verske organizacije (Up-2229/08).

2.2 Mednarodnopravna ureditev

Na mednarodnopravni ravni, ki je zavezujoča za RS, zunanje izraze verske dejavnosti opredeljuje predvsem vatikanski sporazum. Ponavlja temeljno izhodišče slovenske ustave, da namreč verske organizacije delujejo svobodno po avtonomnem pravu, v skladu s pravnim redom RS (1/2). Delovanje verskih organizacij je tako sestavljeno iz bogočastja in kateheze (3/1), iz javnih bogoslužnih opravil in iz drugih javnih verskih zbiranj, kakor so romanja, procesije in srečanja (3/2). Nadalje med zunanje izraze sodijo podeljevanje imenovanj in verskih služb (5/1), vzpostavljanje in neovirano ohranjanje stikov med verskimi organizacijami (6/1) in sodelovanje z verskimi ustanovami in drugimi organizacijami in pravnimi osebami, bodisi doma ali po svetu (6/2). Izrazi dejavnosti se raztezajo tudi na področje medijev. Verske organizacije imajo lahko svoja lastna sredstva obveščanja in dostop do vseh javnih sredstev obveščanja (7). Lahko ustanavljajo združenja in fundacije (8), pridobivajo, imajo v lasti, uživajo in odtujujejo premičnine in nepremičnine in pridobivajo lastninsko in druge stvarne pravice (9). Dovoljeno jim je ustanavljanje in upravljanje šol vseh vrst in stopenj, dijaških in študentskih domov in drugih izobraževalnih in vzgojnih ustanov (10/1). Na področju socialne države ohranjajo in vzdržujejo kulturne spomenike in druge kulturne dobrine in arhive (11) in pastoralno delujejo v bolnišnicah, po domovih za ostarele, v zaporih in v drugih ustanovah, v katerih je oteženo svobodno gibanje oseb, ki v njih prebivajo (12). Verske organizacije morajo imeti možnost delovanja tudi na področju dobrotelčnosti in družbene solidarnosti (13).

2.3 Zakonska ureditev

Na zakonski ravni je verska dejavnost urejena s temeljnim predpisom in s posameznimi določbami področnega predpisa.

2.3.1 Temeljni predpis

Temeljni predpis, ki opredeljuje zunanje izraze verske dejavnosti na zakonskem področju, je Zakon o verski svobodi. Uvodoma določa, da mora biti delovanje verskih organizacij v skladu s pravnim redom RS in javnosti znano, ne v nasprotju z moralo in z javnim redom (6). Verska dejavnost obsega organiziranje in samostojno odločanje o oblikovanju, o sestavi, o pristojnostih in o delovanju organov ver-

ske organizacije, imenovanje in določanje pristojnosti duhovnic in duhovnikov in drugih verskih uslužbencev in določanje pravic in dolžnosti pripadnic in pripadnikov verske organizacije. Obsega tudi povezovanje oziroma udeležbo v medkonfesionalnih oblikah organiziranja s sedežem v Sloveniji ali tujini (9), zavzemanje za duhovnost in človekovo dostojanstvo, prizadevanje za osmišljanje bivanja in razvijanje kulturnih, vzgojnih, izobraževalnih, solidarnostnih, karitativnih in drugih dejavnosti s področja socialne države (5/1). Med zunanje izraze se nadalje umeščajo vse versko-obredne, versko-dobrodelne, versko-izobraževalne in versko-organizacijske dejavnosti (7/2) in gradnja in vzdrževanje prostorov in stavb za bogoslužje, drugi verski obredi in druga zbiranja (26/1).

2.3.2 Področni predpis

Zunanjih izrazov verske dejavnosti se dotika tudi področni Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja. Ta konfesionalna (verska) dejavnost je omejena na verouk ali konfesionalni pouk religije s ciljem, vzgajati za religijo, in na pouk, pri katerem o vsebinah, učbenikih, izobraževanju učiteljev in o primernosti posameznega učitelja za poučevanje odloča verska organizacija. Med konfesionalne dejavnosti ta področni zakon umešča vse organizirane religiozne obrede (72/4).

2.4 Podzakonska ureditev

Dvostranski sporazumi, ki jih je Vlada RS sklenila z verskimi organizacijami, urejajo versko dejavnost na podzakonski ravni.

2.4.1 Dvostranski sporazumi

Zunanje izraze verske dejavnosti na podzakonskem področju urejajo številni vladni sporazumi, ki so si v tovrstni opredelitvi povsem identični. V kategorijo verske dejavnosti uvrščajo organizacijo in izvajanje pastoralne in vzgojne dejavnosti (bogoslužje, verski pouk, verska zbiranja oz. shode), oblikovanje struktur verske organizacije in imenovanje njenih nosilcev in navezovanje in ohranjanje stikov z verskimi organizacijami in z drugimi ustanovami, organizacijami in osebami doma ali po svetu. Kot zunanji izraz verske dejavnosti priznavajo ustanavljanje javnih glasil in dostop do državnih in drugih sredstev javnega obveščanja, ustanavljanje združenj verske organizacije, ustanavljanje izobraževalnih in vzgojnih ustanov, dijaških in študentskih domov in drugih podobnih ustanov. Sem sodijo tudi ohranjanje in vzdrževanje kulturnih spomenikov in drugih kulturnih dobrin in arhivov, pastoralna dejavnost po bolnišnicah, v domovih za ostarele in v posebnih ustanovah, duhovna oskrba vojaških oseb ter dobrodelnost in družbena solidarnost.

3. Verska dejavnost v avtonomni ureditvi verskih organizacij

Po podatkih štetja prebivalstva iz leta 2002 sodijo med najštevilčnejše verske organizacije v Sloveniji katoliška, pravoslavna, evangeličanska in muslimanska

(Čepar 2008, 121). Te monoteistične veroizpovedi imajo skupne korenine v judovski odrešenjski zgodovini. Temeljni pravni akti in druge priloge, ki so jih verske organizacije dolžne predložiti zahtevi za registracijo v RS (ZVS, 14), vsebujejo navedbo zunanjih izrazov verske dejavnosti. Ker je materija urejanja avtonomnih določb verskih organizacij enaka, kakor je materija urejanja ustavno predpisane svobode vesti oziroma veroizpovedi za zakonske in za podzakonske določbe državnega prava, nastajajo med avtonomnimi in državnimi določbami večje ali manjše (ne)uskladenosti, ki lahko preidejo v konflikt med državo in verskimi organizacijami.

3.1 Katoliška Cerkev

Temeljni pravni akt katoliške Cerkve je ZCP. Zunanje izraze verske dejavnosti deli na štiri skupine, in to na dejavnosti vodstvene, učiteljske in posvečevalne (bogoslužne) službe in na opravljanje premoženjskih dejanj. V skladu z avtonomnimi določbami katoliške Cerkve njena vodstvena služba obsega izdajanje zakonodajnih, izvršilnih (upravnih) in sodnih aktov verske organizacije (kan. 129–144), podeljevanje verskih služb (kan. 145–196) in vodenje verskih sodnih postopkov. Med verske sodne postopke po ZCP sodijo redni sporni in ustni sporni postopek, postopek v zakonskih zadevah, postopek za razglasitev ničnosti svetega reda in kazenski postopek (kan. 1400–1731). Vodstvena služba katoliške Cerkve obsega tudi vodenje verskih upravnih postopkov. To je bodisi postopek proti upravnim aktom verske organizacije bodisi postopek pri odstranitvi ali premestitvi župnikov (kan. 1732–1752).

Drugo skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti katoliške Cerkve pomeni njena učiteljska služba. V to kategorijo sodijo oznanjevanje nauka verske organizacije v skladu s Katekizmom katoliške Cerkve (kan. 762–772), katehetska vzgoja (kan. 773–780) in misijonarjenje (kan. 781–792). V to kategorijo štejemo tudi upravljanje verskih šol (kan. 793–821) in uporabo medijev (kan. 822–832). Tretjo skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti sestavlja posvečevalna (bogoslužna) služba. Govorimo o podeljevanju zakramentov; omeniti je treba krst, birmo, evharistijo, pokoro, bolniško maziljenje, sveti red in sveti zakon (kan. 840–1165). Nadalje je tu posvečevalna (bogoslužna) dejavnost katoliške Cerkve, ki obsega podeljevanje zakramentalov, to je nezakramentalnih posvečenj in posvetitev, blagoslovov, molitev, pogrebni opravi, češčenj, zaobljub in priseg (kan. 1166–1204). V to skupino zunanjih izrazov sodi tudi last svetih krajev verske organizacije. Sveti kraji verske organizacije so z obredom posvetitve ali blagoslovitve izvzeti iz posvetne rabe in določeni za bogočastje, na primer cerkve, kapele, svetišča, oltarji in pokopališča (kan. 1205–1243). Končno je v skupino posvečevalne (bogoslužne) dejavnosti vključeno še obhajanje svetih časov verske organizacije. To so prazniki verske organizacije (npr. nedelje), zapovedani dnevi, spokorni dnevi (npr. petki) in postni čas (kan. 1244–1253).

Zadnjo izpostavljeno skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti katoliške Cerkve pomenijo njena premoženjska dejanja. V skladu z ZCP govorimo pri tem o pridobivanju, lastnini, upravljanju in o odtujevanju premoženja za potrebe opra-

vljanja vodstvene, učiteljske in posvečevalne službe. Med vsem tem kanonsko pravo posebej poudarja opravljanje božje službe, vzdrževanje klerikov, apostolat in dobrodelnost (kan. 1254–1310).

3.2 Srbska pravoslavna Cerkev

Prva skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti srbske pravoslavne Cerkve v Sloveniji so vodstvena dejanja. USPC kot temeljni pravni akt mednje uvršča izdajanje zakonodajnih, izvršilnih in sodnih aktov verske organizacije (55; 57) in vodenje verskih sodnih postopkov. Med te postopke sodijo postopki za ugotavljanje krivde duhovnikov, menihov in laikov; postopki o sporih glede zakonske zveze in postopki v zvezi z verskimi upravnimi spori (71). V kategorijo vodstvenih dejanj se nadalje uvršča ustanavljanje različnih ustanov in zavodov. Kot prvi so navedeni zavodi za izdelavo verskih slik, fresk in vseh verskih potrebščin, sledijo zavodi za izdajanje bogoslužnih knjig, zavodi za negovanje verskega petja in nasploh katerikoli zavodi za druge verske potrebe (69). Med vodstvena dejanja verske organizacije se uvrščajo tudi negovanje in razvoj versko-prosvetne dejavnosti in verske umetnosti (225), vzdrževanje dogmatske in kanonske enotnosti in stalne zveze s preostalimi pravoslavni verskimi organizacijami (70) in prizadevanje za zблиžanje in zedinjenje krščanskih verskih organizacij (70).

Drugo skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti pomenijo učiteljska dejanja, predvsem tolmačenje pravoslavne verskega nauka. Verski nauk srbske pravoslavne Cerkve je vsebovan v Svetem pismu, v svetem izročilu in v odločitvah ekumenskih shodov in krajevnih zborov (7; 69). Med učiteljska dejanja sodi varovanje in branjenje čistosti nauka pravoslavne Cerkve (70; 108; 162), pridiganje božje besede in poučevanje župljanov (176) in izvajanje verouka v šolah (176; 226). V zvezi s tem sta pomembni pristojnost predpisovanja učnih načrtov in programov za izvajanje verouka (69) in splošna pravica do vzgoje mladih vernikov (69). Učiteljska dejavnost se nadalje izvaja prek ustanavljanja bogoslovskih in meniških šol (69; 108; 226), prek prizadevanja za širjenje pravoslavne vere (70) in prek skrbi za napredek verske književnosti (70). Pri tem sta izrecno izpostavljeni vodenje poslov v zvezi s prevodi in izdajanjem Svetega pisma, del svetih očetov in del ekumenskih in krajevnih zborov verske organizacije (70) in izdajanje bogoslužnih knjig (70). V učiteljsko dejavnost srbske pravoslavne Cerkve sodi tudi obiskovanje župljanov zaradi pastoralnega poučevanja (176).

Posvečevalna (bogoslužna) dejanja sestavljajo tretjo skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti. Temeljni akt pri tem našteva kanoniziranje svetnikov in predpisovanje služb za njihovo čaščenje (69). Izpostavljena je skrb za pravilno, lepo in enotno izvajanje svetih skrivnosti pri bogoslužju (70; 108; 162). Pomemben del posvečevalne (bogoslužne) dejavnosti sta gradnja cerkva, kapel in pokopališč (108) in posvečevanje cerkva (108). Bistveni sestavni del posvečevalne (bogoslužne) dejavnosti je tudi opravljanje splošnih molitev, zahvalnih maš in zadušnic (176). Spregledati ni mogoče procesij in nošenja križa s posvečeno vodo, rezanja slavskega kolača (176) in objavljanja praznikov verske organizacije (176).

V samostojno skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti srbske pravoslavne Cerkve je treba umestiti dobrodelna dejanja. Ta dejanja obsegajo ustanavljanje ustanov za sirote in za nepreskrbljene otroke duhovnikov, pa tudi ustanov za druge vzgojne in dobrodelne namene (69). Samostojno skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti pomenijo premoženjska dejanja, zlasti upravljanje premoženja verske organizacije in razpolaganje z njim za uresničevanje verskih ciljev (6; 162; 235; 248). Med verska premoženjska dejanja sodijo tudi vzdrževanje, oskrbovanje in okraševanje cerkva, župnijskih domov, zvonikov, pokopališč in dvorišč (201).

3.3 Evangeličanska Cerkev

Temeljna pravna akta evangeličanske Cerkve v Sloveniji sta UEC in SEC. V skladu z določbami teh dveh temeljnih aktov je zunanje izraze verske dejavnosti evangeličanske Cerkve mogoče deliti na vodstvena dejanja, oznanjevanje evangelija, posvečevalna (bogoslužna) dejanja, službo za sočloveka in na premoženjska dejanja. Vodstvena dejanja obsegajo izdajanje zakonodajnih, izvršilnih in sodnih aktov verske organizacije (UEC, 8; 10), nameščanje in odpuščanje duhovnikov verske organizacije (2) in vodenje verskih sodnih postopkov. Med verskimi sodnimi postopki evangeličanska Cerkev loči disciplinski, upravni, pritožbeni in obnovitveni postopek (1; 6; 11; SEC XI/24). Med vodstvena dejanja se štejeta tudi vzdrževanje odnosov s preostalimi protestantskimi verskimi organizacijami (UEC, 5) in ekuomenska dejavnost s krščanskimi verskimi organizacijami (5).

Druga skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti evangeličanske Cerkve je oznanjevanje evangelija. K temu spodbuja preambula UEC. Oznanjevanje evangelija v prvi vrsti pomeni oznanjanje božje besede, kakor je dana v Svetem pismu in razložena v augsburški veroizpovedi, v knjigi konkordije in v leunberški konkordiji (preambula; 28; 34). Oznanjevanje evangelija poteka prek ustanavljanja verskih šol in vzgojno-varstvenih ustanov (2), prek poučevanje verouka in z verskim izobraževanjem (6; 28), prek priprave mladostnikov na konfirmacijo (28) in s skrbjo za nadaljnjo versko vzgojo mladih (28). Oznanjevanje evangelija pomeni celotno dušnopastirsko oziroma pastoralno delo (34; 35). Poteka v obliki izdajanja verske literature, učbenikov in glasil, kakor so pesmarice, molitveniki, katekizem, veroučne knjige, koledar, Sveto pismo, tiskovine in spominski listi (36; 49).

Posvečevalna (bogoslužna) dejanja kot tretja skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti obsegajo podeljevanje zakramentov. Evangeličanska Cerkev pozna dva zakramenta: krst in sveto večerjo (preambula). Posvečevalna (bogoslužna) dejanja nadalje pomenijo opravljanje bogoslužja (2), določanje praznikov verske organizacije (2) in blagoslovitve in posvetitve objektov in predmetov verske organizacije (42). Četrta skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti je služba za sočloveka (preambula). To je skrb za siromake, bolnike, vdove, sirote in osebe v stiski (26). Sem sodita tudi oskrbovanje ostarelih in osamljenih (28) in diakonija oziroma skrb za vse ljudi, ki potrebujejo pomoč (34). Premoženska dejanja so zadnja izpostavljena skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti evangeličanske Cerkve. Zagotavlja jo vzdrževanje verskih objektov (26) in samostojno upravljanje skladov, premičnin in nepremičnin verske organizacije v smislu temeljnih verskih načel (51).

3.4 Islamska skupnost

Zunanje izraze verske dejavnosti islamske skupnosti v Sloveniji ureja SIS. Ta avtonomni pravni vir verske organizacije deli njeno dejavnost na administrativna dejanja (93), vzgojno-izobraževalna in strokovna dejanja (93), bogoslužna (tj. verska v ožjem pomenu) dejanja (93), dobrodelna dejanja in premoženjska dejanja. Administrativna dejanja zajemajo izdajanje predstavniških (zakonodajnih), izvršilnih in nadzorstvenih verskih aktov (33; 34; 43; 56; 63; 107). Obsegajo vodenje disciplinskih in pritožbenih verskih postopkov (87; 92) in vzpostavljanje in ohranjanje stikov z drugimi islamskimi verskimi organizacijami in ustanovami (5; 8). V okvir administrativnih dejanj sodi tudi sodelovanje z drugimi verskimi organizacijami (5; 8).

Vzgojno-izobraževalna in strokovna dejanja so druga skupina zunanjih izrazov verske dejavnosti islamske skupnosti. Govorimo predvsem o učenju vere, o verouku in o verskem usposabljanju (3; 5; 34; 47; 98; 101) v skladu z vsebino Korana in sune. Temeljni pravni akt verske organizacije tovrstno dejavnost opredeljuje kot versko in moralno vzgajanje (5; 98), kot versko in kulturno-izobraževalno dejavnost (3; 5) in kot ohranjanje islamskih vrednot in morale v družini (5). Nadalje vzgojno-izobraževalna in strokovna dejanja pomenijo razvijanje in ohranjanje islamske zavesti, morale in človeškega dostojanstva (5). Obsegajo razvijanje islamske kulture in tradicije v duhovnem in v materialnem življenju (5), predstavljanje islama kot vere in islamske zgodovine, kot kulture in civilizacije (5). V tem okviru so predvideni tudi ustanavljanje, gradnja in vzdrževanje verskih šol in drugih vzgojno-izobraževalnih organizacij in ustanov (5) in distribucija in prodaja verske literature in verskega tiska (101).

Tretjo skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti sestavljajo bogoslužna dejanja (tj. verska v ožjem pomenu), med katera se uvršča opravljanje verskih obredov in poslov (3; 34). Mednje sodijo tudi ustanavljanje, gradnja in vzdrževanje mesdžidov in džamij (5) in vsakršno izvajanje duhovne oskrbe (47). Bogoslužno dejanje je tudi sklepanje zakonskih zvez (98; 101) in pokopavanje članov verske organizacije (101). Dobrodelna dejanja pomenijo četrto skupino izrazov dejavnosti islamske skupnosti. To je njeno humanitarno in socialno delovanje (5). Dobrodelna dejanja obsegajo spodbujanje, razvijanje in podpiranje verske in širše družbene enakopravnosti muslimanov (5) in ohranjanje družine kot osnovne družbene celice (5). V skupino dobrodelnosti nadalje sodijo ustanavljanje in vzdrževanje kulturnih in humanitarnih organizacij, društev in ustanov (5) ter skrb za zagotavljanje verskih pravic muslimanov (5). Zadnje izpostavljeno skupino zunanjih izrazov verske dejavnosti islamske skupnosti pa pomenijo premoženjska dejanja, katerih cilj je ohranjanje in razvijanje materialnih dobrin verske organizacije (5). Premoženje verske organizacije je dovoljeno uporabljati izključno za izvajanje dejavnosti in z doseganje ciljev organizacije. Konkretno to pomeni vzdrževanje džamij, mesdžidov in drugih verskih objektov. (19; 34)

3.5 Judovska skupnost

Temeljni pravni akt SJS deli zunanje izraze verske dejavnosti judovske skupnosti v Sloveniji na vodstvena, učiteljska, bogoslužna, dobrodelna in na premoženjska ravnanja. Vodstvena dejanja obsegajo izdajanje predstavniških, izvršilnih

in nadzorstvenih aktov verske organizacije (11), pa tudi vzdrževanje posebnih odnosov z judovskimi skupnostmi in organizacijami (5). Učiteljska dejanja vsebujejo negovanje judovske identitete (5), aktivnosti na področju judovske kulture in izobraževanja (5), izobraževanje otrok in mladine (5), nasprotovanje asimilaciji judovske skupnosti (5) in ohranjanje spomina na holokavst (5). Kot bogoslužna dejanja judovske skupnosti temeljni akt navaja predvsem spoznavanje in prakticiranje judovske vere (5), katere glavne norme so vsebovane v Pentatevhu. V skupino dobredelnih dejanj sodijo humanitarno delo in socialna aktivnost na principih judovske solidarnosti (5) in nasprotovanje antisemitizmu, rasni nestrpnosti in vsaki obliki sovražstva in diskriminacije ter kršenju osnovnih človeških pravic in svobode (5). Tudi Statut judovske skupnosti Slovenije premoženjska dejanja verske skupnosti šteje kot samostojni zunanji izraz verske dejavnosti in mednje vključuje zlasti ohranjanje in negovanje judovske kulturne in materialne dediščine (5).

4. Sklep

Videti je, da so določbe državnega prava in avtonomnih ureditev verskih organizacij usklajene glede tistih zunanjih izrazov verske dejavnosti, ki jih je mogoče umestiti v okvir samoodločanja verskih organizacij o njihovih notranjih zadevah in v javno in zasebno izvajanje verskih obredov ter v poučevanje verskega nauka. Brez vsakršnega dvoma je to jedro dejavnosti, ki je značilna za verske organizacije. Ti usklajeni zunanji izrazi pomenijo obseg in vsebino verske dejavnosti in okrog njih konflikt med državo in verskimi organizacijami praviloma ne bi smel nastajati. Neusklajenost določb državnega prava in avtonomnih ureditev verskih organizacij pa je navzoča pri zunanjih izrazih, ki sodijo na področje dobrodelnosti, vzgoje in izobraževanja, kulture in umetnosti, medijev in upravljanja premoženja. Praktično vse verske organizacije ta področja v svojih temeljnih pravnih aktih določajo kot področja svoje lastne dejavnosti. Vendar pravo RS temu neposredno ne pritrjuje. Na podlagi pregleda določb državnega prava je mogoče kvečjemu trditi, da dobrodelnost, vzgoja in izobraževanje, kultura in umetnost, mediji in upravljanje premoženja postanejo (in ostanejo) del za verske organizacije značilne dejavnosti takrat, ko so v službi jedrne dejavnosti verskih organizacij (tj. samoodločanja, obrednosti in oznanjevanja). Najverjetneje bodo ti neusklajeni zunanji izrazi pomenili obseg in vsebino verske dejavnosti, pri kateri se bo konflikt med državo in verskimi organizacijami v prihodnje ponavljal in morda celo stopnjeval.

Dolgoročno učinkovito odpravljanje konfliktnih situacij oziroma usklajevanje razlik v odnosu med državo in verskimi organizacijami najbrž ne bo moglo zaobiti strukturiranega dialoškega procesa. Zlasti EU je priznala pomembnost dialoga pri doseganju demokratičnih ciljev integracije in to zapisala v svoje temeljne akte. Tako se je zavezala k spoštovanju in neposeganju v status, ki ga verske organizacije uživajo v državah članicah v skladu z določbami nacionalnega prava. EU je verskim organizacijam dolžna priznavati identiteto in poseben prispevek k oblikovanju in razvoju družbe in z njimi vzdrževati odprt, pregleden in reden dialog (PDEU, 17). Tudi v duhu težnje po evropski Sloveniji ne bo mogoče doseči politične, zakono-

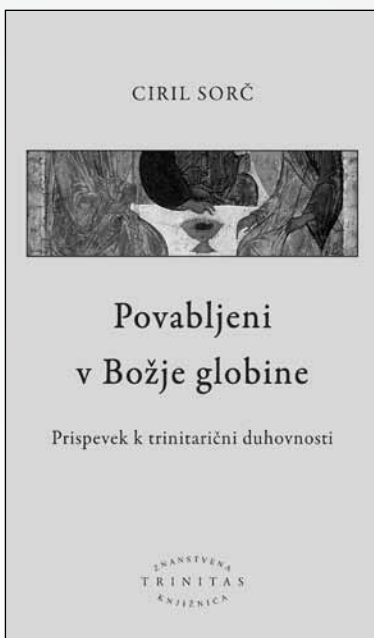
dajne in izvršilno-upravne stabilnosti uresničevanja kolektivnega in individualnega vidika ustavno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi (URS, 42) brez natančne opredelitve (tj. strukture) načina, narave, udeležencev in vsebine odprtega, preglednega in rednega dialoga države z verskimi organizacijami.

Viri

- III P 546/2012-152** – Sklep Višjega sodišča v Mariboru z dne 12. junij 2012. Arhiv avtorja.
- PDEU** – Pogodba o delovanju Evropske unije. *Uradni list EU*, 2010/C 83/01.
- Rm-1/02** – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 19. 11. 2003. *Uradni list RS*, št. 118/03.
- SEC** – Statut Evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi v Republiki Sloveniji. Arhiv Urada za verske skupnosti.
- SIS** – Statut Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji. Arhiv Urada za verske skupnosti.
- SJS** – Statut Judovske skupnosti Slovenije. Arhiv Urada za verske skupnosti.
- UEC** – Ustava Evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi v Republiki Sloveniji. Arhiv Urada za verske skupnosti.
- U-I-111/04** – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 8. 7. 2004. *Uradni list RS*, št. 77/04.
- U-I-354/06** – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 9. 10. 2008. *Uradni list RS*, št. 104/08.
- U-I-68/98** – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 22. 11. 200. *Uradni list RS*, št. 101/01.
- U-I-92/07** – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 15. 4. 2010. *Uradni list RS*, št. 46/2010.
- Up-2229/08** – Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije z dne 28. 5. 2009. *Uradni list RS*, št. 43/09.
- URS** – Ustava Republike Slovenije. *Uradni list RS*, št. 33/91, 42/97, 66/00, 24/03, 69/04, 68/06.
- USPC** – Temeljni akt Srbske pravoslavne cerkve Metropolitije Zagrebško-Ljubljanske in Ustava Srbske pravoslavne cerkve. Arhiv Urada za verske skupnosti.
- Vatikanski sporazum** – Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih. *Uradni list RS*, MP, št. 4/04.
- Vladni sporazumi**: Sporazum o pravnem položaju Evangeličanske cerkve v Republiki Sloveniji, Sporazum o pravnem položaju Binkoštna cerkve v Republiki Sloveniji, Sporazum o pravnem položaju Srbske pravoslavne cerkve, Sporazum o pravnem položaju Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji, Sporazum med Slovensko škofovsko konferenco in Vlado Republike Slovenije o duhovni oskrbi vojaških oseb v Slovenski vojski in Sporazum med Evangeličansko cerkvijo v Republiki Sloveniji in Vlado Republike Slovenije o duhovni oskrbi vojaških oseb v Slovenski vojski. V: Čepar, Drago, ur. 2008. *Država in vera v Sloveniji*. Ljubljana: Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti. 89–113.
- ZOFVI** – Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja. *Uradni list RS*, št. 16/07.
- ZVS** – Zakon o verski svobodi. *Uradni list RS*, št. 14/07.

Literatura

- Čepar, Drago, ur. 2008. *Država in vera v Sloveniji*. Ljubljana: Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti.
- Hayek, Friedrich August. 2012. *Ustava za svobodo*. Prev. Mitja Steinbacher in Matej Steinbacher. Ljubljana: Inštitut Karantanija in Inštitut Nove revije.
- Katekizem katoliške Cerkve (KKC)*. 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Šturm, Lovro, ur. 2010. *Komentar Ustave Republike Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije.
- – –. *Komentar Ustave Republike Slovenije: dopolnitev komentarja* – A. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije.
- Zakonik cerkvenega prava (ZCP)*. 1999. 2. izd. Ljubljana: Družina.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

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

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

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

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 1, 97–110
 UDK: 929Jeglič A.B.:070"1937"
 Besedilo prejeto: 05/2012; sprejeto: 07/2012

Boštjan Guček

Poročanje medijev ob smrti škofa Antona Bonaventura Jegliča

Povzetek: Škof Jeglič je bil ena najpomembnejših osebnosti slovenske zgodovine v prvi tretjini 20. stoletja. Svoj čas je zaznamoval na vseh področjih javnega življenja. Močan vpliv je imel ne le v cerkvenih krogih, ampak tudi na političnem, kulturnem, delavskem, šolskem in na gospodarskem področju. Podprl je majniško deklaracijo in jugoslovansko idejo in uspešno povezal vse Slovence v enovit, močan evropski narod. To se je pokazalo tudi ob njegovem zadnjem nastopu v Celju, ob njegovi smrti, pri slovesu in na pogrebu. Lahko bi rekli, da je bil to pogreb stoletja. Takšen pogreb tako velike osebnosti je zagotovo zanimiv za dnevni tisk, zato je v članku podrobneje predstavljeno poročanje dnevnega časopisa ob smrti in ob pogrebu škofa Jegliča.

Ključne besede: Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937), škofija Ljubljana, *Slovenec*, *Slovenski narod*, *Jutro*, *Amerikanski Slovenec*

Abstract: Media Coverage of Archbishop Anton Bonaventura Jeglič's Death

Bishop Jeglič (1850–1937) was one of the most important personalities of Slovenian history in the first three decades of the 20th century. He influenced all areas of public life. He not only had a formative influence on church life, but also played an important part in politics, culture, the working world, schools and economy. He supported the May Declaration and the idea of Yugoslavia and successfully helped to unite the Slovenians into a uniform and strong European nation. His nationwide importance was also shown at his funeral that could be called the funeral of the century. Evidently, the event was widely reported in the daily press. The article gives a detailed presentation of the coverage of archbishop Jeglič's death in all Slovenian daily newspapers.

Key words: Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937), diocese Ljubljana, *Slovenec*, *Slovenski narod*, *Jutro*, *Amerikanski Slovenec*

Vélíki mo¿je zgodovine so stebri naše narodne biti. Lani je minilo 75 let od smrti vélikega Slovenca škofa Antona Bonaventura Jegliča.¹ Ta obletnica je bila po-

¹ Pri omenjanju (nad)škofa Jegliča lahko opazimo razlike, saj je bil najprej imenovan za pomožnega škofa, nato za knezoškofa, ob upokojitvi pa za garelskega naslovnega nadškofa, v člankih pa je večkrat omenjen tudi kot vladika. V razpravi ga, razen pri navajanju, poenoteno imenujem škof, saj je imel ta naslov ve-

vod za nastanek tega članka. Jegličevo vodenje ljubljanske škofije je bilo najdaljše v 20. stoletju in tretje najdaljše v zgodovini škofije (S, 4. 7. 1937b). »Po pomembnosti se znatno dviga nad svoja imenitna sodobnika, nad goriškega knezoškofa dr. Frančiška Borg. Sedeja in lavantinskega knezoškofa dr. Mihaela Napotnika. Kakor je nekdanj Slomšek s svojim vplivom zajel celoten narod, tako je bil Jeglič v svojem času najpomembnejši predstavnik slovenskega naroda.« (Ambrožič 2011, 128) Škof Jeglič se je rodil dne 29. maja 1850 v Begunjah na Gorenjskem kmetu in trgovcu Antonu in Mini, roj. Tomc. Še isti dan je bil krščen v župnijski cerkvi na ime sv. Antona Padovanskega. Osnovno šolo je dve leti obiskoval v Begunjah, jo nato nadaljeval v Ljubljani, kjer je bil sprejet v Alojzijevišče, tu je julija 1869 maturiral in nato vstopil v bogoslovje. Leta 1873 ga je v duhovnika posvetil škof Jernej Vidmar in ga poslal študirat na Dunaj. Po vrnitvi je bil krajši čas kurat v ženski kaznilnici v Begunjah, nato je odšel na študijsko potovanje po Evropi, da bi se pripravil na vodenje bogoslovja. V letu 1878/1879 je bil podvodja bogoslovja in ekonom. Leta 1882 je na povabilo nadškofa Stadlerja z dovoljenjem škofa Pogačarja odšel v Sarajevo za kanonika, kjer je opravljal še več drugih služb. Papež Leon XIII. je dne 13. avgusta 1897 Jegliča imenoval za pomožnega škofa v Sarajevu. Škof Stadler ga je dne 12. septembra 1897 posvetil v škofa. Decembra 1897 je bil ljubljanski škof Missia imenovan za goriškega nadškofa, zato je za njegovega naslednika dne 11. februarja 1898 cesar imenoval Jegliča, dne 24. marca pa ga je uradno potrdil tudi papež za ljubljanskega knezoškofa. Škofijo je vodil do 28. julija 1930, ko je posle predal nasledniku škofu Rožmanu. Po upokojitvi se je naselil v Gornjem Gradu. Leta 1935 se je preselil v samostan v Stično k cistercijanom, kjer je dne 2. julija 1937 umrl zaradi možganske kapi (Dolinar 2007, 369 – 392).

1. Poročanje nekaterih časopisov ob smrti škofa Jegliča

Kako so ob smrti škofa Jegliča poročali glavni slovenski časopisi?² Pogledali bomo najpomembnejše poudarke poročanja časopisov katoliške usmeritve:

čino časa svoje škofovske službe. Več o življenju škofa Jegliča pišejo Jagodic (1952), Škulj (1991) in Ambrožič (2010). Veliko gradiva hranijo NŠAL, Škofje (Jeglič), fasc. 23–44, in NŠAL 331, Zapuščina škofa Antona Bonaventure Jegliča; Ljubljanski škofijski listi; Zapisniki sej; med drugim tudi njegov dnevnik. Jeglič je pisal dnevnik od 19. januarja 1899 do 14. avgusta 1930. Leta 1932 je v Gornjem Gradu dodal še malenkostni dostavek (Kolar 1991, 73).

² Časopisni članki so večinoma brez navedbe avtorja. Zato jih v besedilu navajam s krajevno časopisa in z datumom. izida. Napake v člankih zaradi avtorjeve površnosti so v navedkih popravljene.

*Slovenca*³, *Ponedeljskega Slovenca*⁴ in *Amerikanskega Slovenca*⁵ in poročanje časopisov liberalne usmeritve: *Slovenskega naroda*⁶ in *Jutro*⁷.

1.1 Poudarki katoliško usmerjenih časopisov

1.1.1 Zavod sv. Stanislava

Vsekakor je eden trajnih Jegličevih spomenikov prav Zavod sv. Stanislava, saj je vzporedno z njegovim delovanjem nastal odličen profesorski zbor, učenci pa so imeli na voljo učne knjige in slovarje v slovenščini. V zavodu je zorela inteligenca, ki je vse do današnjih dni delovala v blagor našega naroda (Ambrožič 2011, 131).

Ljubljanski župan Adlešič⁸ je na redni seji ljubljanskega občinskega sveta med drugim poudaril: »Rajni nadškof dr. Jeglič je kot duhovni vodja naroda najbolj čutil potrebe časa in svojega naroda. Ker narod ni mogel izvojevati slovenske gimnazije, je ustanovil rajni vladika prvo slovensko gimnazijo. Ker mu mesto Ljubljana, žal, ni nudilo gostoljubja za to ustanovo in je ni maralo sprejeti v svojo sredo, jo je postavil na prag Ljubljane, v Št. Vid. Ker ni bilo učnih knjig, niti profesorjev za to slovensko gimnazijo, je izdal z lastnimi sredstvi potrebne prve slovenske učne knjige, izšolal lastne profesorje, da se je mogla njegova gimnazija postaviti v prvo vrsto tozadevnih zavodov. S tem je položil tudi temelje za vso slovensko srednješolsko izobrazbo v povojni dobi.« (S, 7. 7. 1937a)

³ *Slovenca* je v tem času urejal Viktor Cenčič. Izdajal ga je Ivan Rakovec, tiskala pa Jugoslovanska tiskarna. Izhajal je med letoma 1873 in 1945, vsak dan, razen ponedeljka in dneva po prazniku. O škofovi smrti poročča v št.: 148a, 149a, 150a, 151a, 152a, 155a in 161a. Št. 146a in 147a poročata predvsem o taboru v Celju. *Slovenec* je bil vodilni časopis političnega katolicizma na Slovenskem in je veliko prispeval k njegovi rasti in vplivu. V *Slovencu* so izhajali pomembni članki, resolucije slovenskih katoliških šodov, govori in programske smernice vodstva slovenskega političnega katolicizma. Vsebina najboljše prikaže idejni in politični razvoj slovenskega političnega katolicizma v njegovih fazah.

⁴ *Ponedeljski Slovenec* je bil priloga *Slovenca*. Urejal ga je Ciril Kočevar, tiskala Jugoslovanska tiskarna, izdajal konzorcij Ponedeljskega Slovenca, ki ga je zastopal Miha Krek.

⁵ *Amerikanski Slovenec* je bil prvo slovensko glasilo v Ameriki za združenje katoliških delavcev, Družbe sv. Družine in Slovenske ženske zveze v Ameriki. Izhajal je vsak dan, razen nedelje, ponedeljka in dneva po prazniku. Izdajala in tiskala ga je Edinost publishing & co. Začel je izhajati leta 1891. Urejal ga je John Jerič.

⁶ *Slovenski narod* je v tem času urejal Josip Zupančič, tiskala ga je Narodna tiskarna. Upravo je vodil Oton Christof. Začel je izhajati v Mariboru leta 1868, izdajali so ga mladoslovenci, liberalni tabor, ki se je zavzemal za zedinjeno Slovenijo proti nemškutarstvu in za enakopravnost slovenščine. Od leta 1873 dalje je kot dnevnik izhajal v Ljubljani. Po Tavčarjevi smrti leta 1923 – Tavčar je bil tudi urednik – so časopis prevzeli uredniki časopisa *Jutro*, ki je bil v lasti mladinov. Izhajal je vse dni, razen ob nedeljah in praznikih.

⁷ *Jutro* je izhajalo med letoma 1920 in 1945. Bilo je politično glasilo liberalcev. Po letu 1924 je bilo tudi glasilo Samostojne demokratske stranke. Konzorcij *Jutro* je izdajal tudi prilogi *Mlado jutro* in *Jutro – ponedeljska izdaja*. V nobeni prilogi niso omenjeni dogodki ob smrti škofa Jegliča. *Jutro* je nastalo iz nasprotovanj med staroliberali I. Tavčarja, ki so imeli *Slovenski narod*, in mladoliberali (mladini). V začetku se je zavzemalo za državni centralizem in se bojevalo zoper naraščajoči vpliv komunizma. Bojevalo se je proti opozicijski politiki slovenskih klerikalcev in proti jugoslovanskemu opozicijskemu bloku. Volilno premoč klerikalcev je *Jutro* razlagalo kot narodno in domovinsko izdajo in pozivalo h kulturnemu boju proti klerikalnemu mračnjaštvu, k svobodi umetnosti in k družbenemu napredku. *Jutro* je ostro napadlo tudi ljubljanske punktacije SLS in bilo proti narodni neodvisnosti.

⁸ Juro Adlešič (Adlešiči, 7. 5. 1884 – Adlešiči, 29. 9. 1968), pravnik. Leta 1918 je odprl svojo lastno odvetniško pisarno v Ljubljani. Politično se je udeleževal v SLS, bil sodelavec *Slovenca* in *Edinosti* in podpredsednik Orlovske zveze. Po nastopu režima JRJ je bil član banovinskega sveta in od decembra 1935 dalje ljubljanski župan; aprila 1941 je izročil ključne mesta Ljubljane italijanski vojski in bil nato župan še do junija 1942, ko je odstopil.

Podobno je ugotavljal tudi Jože Gostinčar: »V Avstriji smo imeli Slovenci ustavno zagotovljeno pravico do narodne enakopravnosti, toda ta enakopravnost se je udeleževala proti Slovincem samo v državljanskih dolžnostih. Treba je bilo borbe za slovensko šolstvo, za slovenski jezik v uradih itd. Srednjo šolo s slovenskim učnim jezikom smo imeli Slovenci samo eno, in to v Celju. Toda kaj pomaga šola, če nima potrebnih knjig. Tako je bilo v Celju. Škof Jeglič je to pač nekaj časa gledal, potem pa je podaril veliko vsoto za spise in izdajanje slovenskih knjig za srednje šole. ... S tem je pa pokojni škof postal pravi začetnik slovenskega srednjega šolstva.« (S, 8.7.1937) Celjski župan Alojzij Mihelčič⁹ pa je v govoru na seji mestnega sveta ob spominu na škofa Jegliča poudaril: »Tako ob nastopu pokojnikovega službovanja se vidi, kako zelo se je pokojnik zavedal svojih dolžnosti in kako krepko se je boril za pravice slovenskega naroda. Vidimo ga, kako z velikimi denarnimi žrtvami ustanavlja prvo slovensko gimnazijo in druge kulturne in gospodarske ustanove. Nihče ni takrat vedel, ali bo njegovo delo rodilo kakšen uspeh.« (S, 11. 7. 1937a)

1.1.2 Majniška deklaracija in deklaracijsko gibanje¹⁰

Drugi poudarek zadeva Jegličevo podporo majniški deklaraciji (S, 15. 9. 1917; SN, 15. 9. 1917). Mihelčič ugotavlja: kljub temu da nihče ni bil popolnoma prepričan o uspehu pri njegovih šolskih, kulturnih in gospodarskih projektih, je Jeglič »vztrajal in tvegati še več: kot prvi je podpisal za majniško deklaracijo potrdilno izjavo in s tem javno manifestiral za jugoslovansko idejo« (S, 11. 7. 1937a). V *Slovincu*, ki je bil posvečen 20. obletnici majniške deklaracije, je dober mesec pred smrtjo, 30. maja 1937, škof Jeglič sam razloži okoliščine pri sprejemanju deklaracije: »Ko so naši poslanci na Dunaju z majniško deklaracijo mogočno in odločno nastopili, sem bil jaz na kanonični vizitaciji. Meni se je zdela jako pomenljiva in dalekosežna, posebno zato, ker so se temelji avstrijske države vedno bolj majali in smo s strahom pričakovali časa, ko se bodo zrušili. Kaj bo tedaj z nami Slovenci? Ko sem se po opravljeni vizitaciji vrnil v Ljubljano, sem opazil neko napetost in pričakovanje. Toda zaradi politične nevarnosti se nikdo ni upal za deklaracijo javno ganiti. Pre-

⁹ Alojzij Mihelčič (Harije, 3. 3. 1880 – Ljubljana, 10. 2. 1975), glasbenik in politik. Kot organist je služboval v Veliki Štangi in v Metliki (1905–1919). Leta 1912 je bil izvoljen za deželnega poslanca in v kranjskem deželnem zboru zastopal novomeški in črnomaljski okraj. Leta 1919 je postal župan občine Celje Okolica. Leta 1935 je bil imenovan za predsednika celjske občine; v celjskem okraju je bil leta 1938 na listi JRZ izvoljen za poslanca, leta 1939 je postal prvi podpredsednik jugoslovanske narodne skupščine in član senata Kraljevine Jugoslavije.

¹⁰ Začeli sta se »radikalizacija in demokratizacija« slovenske meščanske politike pod vplivom politike Čehov, krfske deklaracije in pozneje oktobrske revolucije, ko so združene slovenske meščanske stranke prevzele pobudo v naraščajočem ljudskem gibanju za samoodločbo in mir s tako imenovano »ljubljanjsko izjavo« (15. 9. 1917). Pobudnik te izjave, škof Jeglič, je z njo odločil v sporu v SLS v prid deklaracijske usmerjenosti A. Korošca in J. E. Kreka in proti I. Šušteršiču, ki je imel majniško deklaracijo za nestvaren maksimalni program in je nasprotoval radikalizaciji. Od izjav strank, društev in občin je prek zbiranja na stotisoče podpisov do velikih zborovanj spomladi 1918 v vseh slovenskih deželah (le na Koroškem so bila prepovedana) gibanje naraslo v mogočno družbeno moč, tudi zato, ker se je v njem izrazila splošna želja po miru in po ločitvi od nemške vojne. Gibanje so podpirala mesta in podeželje, v največji meri ženske in mladina, pa tudi nemobilizirano delavstvo. Po obotavljanju, deloma zaradi levosocialističnih pomislekov, se je gibanju pridružila tudi delavska JSDS. Gibanje je bilo prepovedano v začetku maja 1918.

mišljeval sem, kaj bi bilo treba storiti, pa tudi molil sem. Ker je bila deklaracija vseslovenska zadeva, sem sklenil, da pozovem na posvetovanje voditelje vseh strank. Mislim sem na mogočen skupen korak za pomoč našim poslancem. Mojemu pozivu so se vsi nekako radi odzvali. Prišli so k meni dr. Tavčar, dr. Triller,¹¹ zastopniki delavcev in drugi. Socialni demokratje se niso odzvali. Za zborovanje sem pripravil tekst v smislu deklaracije, ki naj bi ga vsi podpisali in ki ga je na mojo prošnjo sestavil profesor dr. Aleš Ušeničnik. ... Ker so bile stranke na korak pripravljene in ker nismo mogli pridobiti še drugih slovenskih škofij, pa se je mudilo, sva z dr. Trillerjem določila dan, kdaj naj našo izjavo istočasno prineseta *Slovenec* in *Narod*.¹² Tedaj je zelo zašumelo po Ljubljani in deželi. Posebno deželna vlada se je zganila, ker ji je bil naš korak skrajno neljub. Pisala je na Dunaj ministrstvu za navodilo, kako naj bi zoper škofa nastopila. Pri ljudeh pa je bruhal na dan zadržani pogum za podpise, ki naj bi odobrili naš nastop. ... Pri nas je bila samo ena črna neljuba točka. Voditelj SLS, dr. Šušteršič,¹³ se ni ujema z nami; bil nam je zelo protivnik. Sicer je podpisal našo izjavo, pa le nerad in ker sem ga jaz nekako moralno prisilil.« (S, 30. 5. 1937)

1.1.3 Častni meščan Ljubljane in Jegličeva cesta

V večini člankov ob Jegličevi smrti beležimo dva glavna poudarka škofovega dela: Zavod sv. Stanislava z vsem dodanimi pridobitvami in majniška deklaracija. Na žalni seji v ljubljanskem mestnem svetu je župan Adlešič v govoru poleg omenjenih dosežkov izpostavil tudi njegov odnos do mesta Ljubljane. Škof je spodbujal

¹¹ Karel Triller (Škofja Loka, 21. 4. 1862 – Ljubljana, 20. 5. 1926), politik in gospodarstvenik. Študij prava je končal na Dunaju. Od leta 1894 je bil samostojni odvetnik v Ljubljani in v Tolminu. Uveljavil se je v telovadnem društvu Sokol. Od leta 1902 je bil član ljubljanskega mestnega sveta. V letih 1912–1921 je bil podžupan in najtesnejši sodelavec I. Tavčarja. Od ustanovitve NNS leta 1894 dalje je bil povezan s Tavčarjevo strujo, z I. Hribarjem pa, dokler je bil Hribar župan. V letih 1908–1918 je bil član deželnega zbora. Leta 1918 je postal poverjenik za trgovino in industrijo v Narodni vladi SHS v Ljubljani.

¹² Mišljen je *Slovenski narod*. Čeprav je bil to liberalno usmerjen časopis, ki je škofa večkrat močno napadel, je škof Jeglič kljub vsemu dosegel, da je ves medijski prostor poročal o majniški deklaraciji.

¹³ Ivan Šušteršič (Ribnica, 29. 5. 1863 – Ljubljana, 7. 10. 1925), politik. Pravo je študiral na Dunaju. Med študijem je bil član društva Slovenija. Bil je vnet sodelavec KNS. Ko se je KNS leta 1905 preimenovala v SLS, je bil izvoljen za njenega načelnika, to je ostal do novembra 1917. Pripomogel je k vključitvi zahteve po uvedbi splošne, enake in neposredne volilne pravice v program KNS in s tem leta 1900 določil smer nadaljnjih razprav o glavnih vprašanih države, družbe in naroda. Sprva je bil privrženec vseavstrijske povezave strank političnega katolicizma in nasprotnik strankarske povezave slovenskih katolicizmov s hrvaškimi ali avstrijsko-slovanskimi. Marca 1914 se je odrekal načelništvu, ki ga je nato prevzel Korošec. Član stranke je bil do 22. novembra 1917. Sodeloval je pri ustanovitvi Jugoslovanskega kluba in pri sestavljanju majniške deklaracije in podpisal še ljubljansko izjavo. Medtem se je vedno bolj razhajal s stranko in s škofom Jegličem glede odnosa do avstrijske vlade, od katere ni bil pripravljen zahtevati izpeljave majniške deklaracije, zagovarjajoč načelo lojalne demokracije, to pa je pomenilo zavračanje zahteve po samoodločbi suverena naroda. Končno je dosegel, da je izvršilni odbor SLS sklenil stranko razpustiti. Ustanovil je slovensko kmečko stranko. Nato je še močneje nasprotoval politiki SLS in Jugoslovanskega kluba, vendar ni sprejel niti manifesta cesarja Karla. Vztrajal je pri stališču, da se morajo vse rešitve sprejemati ob priznavanju habsburškega suverena in sporazumno z njim. Narodni svet v Ljubljani ga je dne 26. oktobra 1918 odstavil od deželnega glavarstva. Umaknil se je na Dunaj. Nato je zbežal v Švico. Pred vrnitvijo v Ljubljano (leta 1922) je izdal *Moj odgovor*. V njem je zavrnil klerikalizem in SLS kot klerikalno stranko, češ da je stranka, ki je organsko zvezana s cerkveno hierarhijo, v večvinski državi škodljiva slovenskemu ljudstvu, ker ga žene v brezupen plemenski boj; enako je tudi škodljiva katoliški Cerkvi (Pleterski 1999, 169–171).

verska in druga društva, v Ljubljani je predel niti in jih nato razgrinjal po vsej slovenski zemlji in tako povezal vse v novo celoto. Po njem je postala Ljubljana pravi kulturni center in os Slovenije. Za časa župana Hribarja je mestu podaril obširna zemljišča, trg (sedanji Tabor) z namenom, da postane park, dostopen vsem Ljubljančanom brez razlike. Ljubljanski mestni svet je v času županovanja dr. Tavčarja škofu izkazal hvaležnost za njegovo delo in trud v korist mesta Ljubljane. Spomladi 1918 je župan poslal dopis personalno-pravnemu odseku, v katerem je predlagal, da se podeli škofu Jegliču ob 20-letnici njegovega škofovanja častno meščanstvo. Mestni svet je dne 11. junija 1918 ta predlog sprejel z vsemi slovenskimi glasovi.¹⁴ Vzdržalo se je pet Nemcev in socialni demokrat.¹⁵ Meščansko pismo je bilo škofu izročeno pet let pozneje, ko je praznoval 25-letnico škofovanja in zlato mašo (S, 27. 5. 1923; NŠAL, Zapuščina škofa Jegliča).

Škof se takole spominja: »Mislim sem, naj bi srebrni jubilej, odkar sem škof, obhajal prav skromno. Obletnica ustoličenja je bila dne 20. maja letos. Odločil sem za to slovesnost na nedeljo Ss. Trinitatis. Tega dne bi imel pontifikalno sv. mašo. Po deželi naj bi se samo »memento« zame napravil. Toda slovesnost se je nenavadno razvila. Vsi stanovi, vsa društva so se ganila in mi prihajala čestitat: tudi vlada, vseučilišče, kulturna društva, šole etc. Pevska društva so priredila prelepo podoknico v soboto, 26. maja. Mestna občina je določila streljanje na gradu in dala mi je umetno napravljeno diplomo častnega občana. Pri podoknici je bilo po trgu doli zbrano brezštevilno ljudstvo. V stolnici sem sam pridigoval (proslava božje previdnosti) in imel še pontifikalno mašo. Petje je bilo nenavadno lepo. Za vse to: Deo gratias centies et milies! (*Bogu sto krt in tisoč krt hvala!*)« (NŠAL, 28. 5. 1923)

Podobno priznanje je škof prejel tudi z imenovanjem ceste po njem. V začetku leta 1923 so izvedli posebno anketo, širše poizvedovanje o imenovanju ulic, cest in trgov, saj so nove politične razmere zahtevale nova (pre)imenovanja. Po več sestankih in predlogih so dne 28. junija 1923 pripravili in potrdili seznam cest in ulic, ki naj bi se na novo imenovale ali pa preimenovali. Pod št. 16 je bil zajet del okrožne ceste od preseka Prisojne, Bohoričeve in Martinove ceste proti železnici, ki naj bi se imenovala Jegličeva cesta (ZAL 3; Valenčič 1989, 151). Jegličeva cesta je ostala skoraj trideset let. Po vojni je komisija pri MLO za preimenovanje ulic in trgov izdelala predlog za preimenovanje nekaterih ulic in ga predložila skupščini MLO dne 8. aprila 1952. Skupščina je tedaj preimenovala nekatere ulice in trge, med katerimi je bila tudi Jegličeva cesta, ki so jo preimenovali v Njegoševo ulico (Valenčič 1989, 224–225).

¹⁴ Škof Jeglič je vpisan v knjigo častnih meščanov glavnega mesta Province Ljubljane, 11. 6. 1918 (ZAL 1).

¹⁵ Pri glasovanju se je izkazalo to, kar zasledimo tudi v zbrani dokumentaciji predloga za škofovo častno meščanstvo. Protestno pismo je napisano v nemščini, brez podpisa ali navedene organizacije: »Ich erkläre Namens meiner Partei, dass wir für den Antrag auf Ernennung des Fürstbischofs dr. A. B. Jeglič zum Ehrenbürger von Laibach nicht stimmen können. Zu dieser Stellungnahme veranlasst uns die politische Tätigkeit des Bischofs in letzter Zeit welche wir, als gegen den Staat und die Deutschen gerichtet, unmöglich gutheissen können. Diese unsere Stellungnahme hat mit kirchlichen oder religiösen Fragen nicht zu tun was schon daraus hervorgeht, dass ein grösser Teil katholischer Priester beider Nationalitäten mit der politischen Wirksamkeit des Bischofs nicht einverstanden ist. Wir verweisen diesbezüglich auf die bekannte Erklärung der deutschen Priester des Gottscherlandes welcher wir uns vollinhaltlich anschliessen.« (ZAL 2)

1.2 Poudarki liberalno usmerjenih časnikov

Tudi liberalni tisk se ni izognil oceni rajnega škofa. V članku Škof A. B. Jeglič beremo: »Ko je prišel v Ljubljano, je bil veličastno sprejet od vseh slojev prebivalstva ne glede na politično in kulturno usmerjenost in vsa slovenska javnost je z največjim zadoščenjem sprejela njegovo obljubo popolne nepristranosti. Zakaj ni postal knezoškof dr. Jeglič res vsenarodni cerkveni knez kakor vladika Strossmayer¹⁶ za Hrvate, o tem bo sodila politična zgodovina. ... Delo pokojnega knezoškofa Antona Bonaventura Jegliča je bilo ogromno. Prav njegova zasluga je, da je bil dograjen Zavod sv. Stanislava v Št. Vidu, kjer je bila l. 1905 otvorena gimnazija z izključno slovenskim jezikom. Za naš narod je bila to velika pridobitev, čeprav je bilo očitno, da je bil zavod zgrajen iz drugih nagibov. Objektivno je treba tudi priznati, da je knezoškof vse svoje življenje skromno živel in da je skoro vse dohodke velikega cerkvenega premoženja nesebično žrtvoval za verske in cerkvene, pa tudi za splošne narodne in kulturne namene. Marsikak dijak se ga bo s hvaležnostjo spominjal, saj je mnoge vzdrževal in jim omogočil študij, a tudi mnogi naši umetniki so vedno našli v njem zaščitnika in radodarnega mecena. Tudi za bedne in siromake je imel vedno odprto roko in srce. Knezoškof je napisal tudi celo vrsto publikacij, katerih namen je bil predvsem vzgojnega značaja. Nekateri njegovi spisi, ki so izšli še pred svetovno vojno, so dvignili mnogo prahu in deloma tudi upravičene kritike, saj se je knezoškof kot laik dotaknil nekaterih delikatnih problemov. Več njegovih del je založila tudi Mohorjeva družba. Spisana so bila sicer preprosto, a polna sočne ljudske govornice. Pokojni knezoškof dr. Jeglič je bil markantna osebnost slovenskega verskega in javnega življenja in z njim je združen velik del zgodovine slovenskega naroda. Kakor pa je bilo hvalevredno vse njegovo zasebno življenje, njegova požrtvovalnost v korist cerkve in bližnjih, tako se napredni Slovenci niso nikdar mogli strinjati z njim glede politične linije. Z njim so vedno bojevali ostre boje, ki so često na obeh straneh presejali mejo fairnesse in njegova politična pristranost ga je odtujila večini naprednega ljudstva, ki ni videlo v njem svojega najvišjega cerkvenega predstavnika, temveč zgolj političnega eksponenta ene

¹⁶ Josip Juraj Strossmayer (Osijek, 4. 2. 1815 – Đakovo, 8. 4. 1905), škof. Po osnovni šoli in gimnaziji v rodnem Đakovu je študiral teologijo v Budimpešti in leta 1834 tam doktoriral iz filozofije. Po posvečenju leta 1838 in po kaplanovanju je odšel v dunajski Avguštnine, kjer je leta 1842 doktoriral iz teologije z dvema disertacijama. Leta 1850 je bil ustoličen za đakovskega škofa. Bil je nasprotnik fevdalizma, aristokracije in stare Avstrije. Že med študijem se je zavzemal za slovanstvo in do konca življenja zagovarjal idejo in osnovno misel o nacionalni enotnosti vseh Južnih Slovanov (Stasiewski 1973, 190). Ob ustoličenju v Đakovu je izrazil svoj program z besedami: »Vse za vero in narod.« Sprva je zagovarjal (ob revoluciji 1848) avstroslavizem, ki je bil tedaj politični program Narodne stranke in bana Jelačića. V tem duhu je zagovarjal federalistično ureditev monarhije, ki da je najboljšo jamstvo za svobodni razvoj slovenskih narodov, dokler ne napredujejo v razvoju do popolne samostojnosti. Z dobrim gospodarjenjem je na posestvih dosegel dobre dohodke, s katerimi je uresničeval svoje ideje in bil mecen na kulturnem in na karitativnem področju ne le na Hrvaškem, ampak na vsem slovanskem jugu. Podpiral je združevanje Hrvatov v enotno, suvereno in ozemeljsko celovito državo, morda lahko tudi v enakopravni uniji z Madžari, vendar ne z Avstrijo. Bil je zagovornik katoliškega panslavizma. Ustanovil je zavod sv. Hieronima v Rimu in veliko pripomogel k ustanovitvi Jugoslovanske akademije, Galerije in Vseučilišča v Zagrebu. Prizadeval si je tudi za potrditev in izdajo liturgičnih knjig v glagolici za vse slovanske katoličane; to bi bila dobra pot ekumenizma, a sta tem cesar Franc Jožef I. in papež Leon XIII. leta 1881 nasprotovala. Uspeh mu je pripravili le prevod misala in vpeljati rabo glagolice v Črni gori po konkordatu. Močno se je zavzemal, da bi dal verski pečat vsemu družbenemu, socialnemu in kulturnemu življenju (Šidak 1971, 195–198).

stranke. Nesrečna je bila tudi njegova politika v začetku svetovne vojne, ko se je pridružil Šušteršiču. A ko se je v deklaracijskih dneh odločno postavil na stran dr. Kreka, je ta njegov korak z radostjo in splošnimi simpatijami pozdravila vsa naša javnost in nedvomno je glavna zasluga knezoškofa dr. Jegliča ter pokojnega dr. Kreka, da se je deklaracijskemu pokretu pridružil ves narod, kakor en mož. Takrat je ves narod videl v škofu dr. Jegliču vsenarodnega vladiko. Žal se je knezoškof v Jugoslaviji vrnil na svojo staro predvojno politično linijo. Bratomorni strankarski boj med Slovenci se je zopet razvil v še hujših oblikah ne na korist napredku Slovencev niti konsolidacije države, a še manj poglobitvi krščanske etike. Vsi znaki preteklih in sedanjih borb kažejo, da si je bil klerikalizem dal nalogo pod zaščito cerkvenih oblasti biti izhodišče za akcijo po vsej Jugoslaviji. V tem pokretu je med jugoslovanskim episkopatom knezoškof dr. Jeglič igral najvidnejšo vlogo in videli smo ga borbenega še na taboru slovenskih fantov in mož v Celju, ki jih je goreče vzpodbujal za nadaljnji boj. Kljub vsemu pa se bo ves narod s spoštovanjem spominjal njegovih narodnih zaslug in ga ohranil v častnem spominu.« (SN, 2. 7. 1937) Vsebinsko skoraj enak, le nekoliko krajši je tudi članek v *Jutru*, ki dodaja, da so vse njegove zasluge priznane in ocenjene z visokimi odlikovanji jugoslovanske države: z redom sv. Sava I. razreda, z redom Karadjordjeve zvezde IV. razreda in z redom Belega orla II. razreda (J, 3. 7. 1937a). Razlikovanje med škofoma Jegličem in Strossmayerjem je tukaj nekoliko neutemeljeno, saj je ob poročanju minilo več kakor šestdeset let, odkar se je škof Strossmayer umaknil iz aktivne politike. Poleg tega sta s škofom Jegličem zagovarjala podobne ideje o združevanju južnih Slovanov, ki jih je škof Jeglič realno uresničil. Če je bil škof Strossmayer pionir narodnega povezovanja tudi prek cerkvenih institucij na Hrvaškem, potem je bil to na Slovenskem zagotovo škof Jeglič, ki pa je stal med dvema ognjema: liberalna stran mu je očitala prevelik odklon od liberalcev, desna stran, celo nekateri duhovniki, pa pohujšljivo podpiranje liberalcev (Finžgar 1957, 144–145).

1.2.1 Uporaba slovenščine

Zanimivo je, da je uporabo slovenščine opazil predvsem liberalno usmerjeni tisk. Škof, ki se je zavzemal za slovensko gimnazijo, za pravico do samoodločbe narodov, se je – razumljivo – zavzemal tudi za slovenščino v uradnem poslovanju, a to takrat ni bilo običaj, saj je škof vse do konca prve svetovne vojne sodil v avstrijsko škofovsko konferenco, v kateri je bil glavni jezik nemščina. Tudi vsi drugi uradi so poslovali v nemščini. Vpliv nemščine je bil močnejši v mestih. Škof Jeglič je to tradicijo končal in tudi na administrativnem področju konkretno pokazal zavzetost za narod. »V dolgi vrsti ljubljanskih škofov je bil dr. Jeglič prvi slovenski škof narodnega duha. ... Z njegovim prihodom je pričel Škofijski list prinašati slovenske odloke.« (J, 3. 7. 1937a)

1.3 Priložnostni članki

Priložnostni članki povzemajo predvsem:

- sožalne brzojavke in osmrtnice,
- priprave in navodila za pogreb,
- poročila ob smrti in ob pogrebu.

Več člankov je po vsebini zelo podobnih, če ne povsem sorodnih in identičnih, ne glede na politično usmerjenost časopisa (S, 3. 7. 1937a–b; J, 3. 7. 1937b; 4. 7. 1937b; 5. 7. 1937; PS, 5. 7. 1937; SN, 5. 7. 1937). Ob novici o škofovi smrti so časopisi najprej poročali o dogodkih ob smrti, nato o slovesu celotnega naroda od škofa, dodali pa so še krajši ali daljši življenjepis. Večino žalnih brzojavk je objavil *Slovenec*. To so bile kratke žalne notice, s katerimi so izrekli sožalje škofu Rožmanu ali pa so samo izrazili svojo žalost ob smrti. Poročila ob smrti so opremljena s portretom pokojnega škofa, dodanih pa je tudi mnogo slik s pogrebnih slovesnosti. O dogodku so pisali tudi na tujem. V *Amerikanskem Slovencu* poročili nista točni, ko trdita, da je škof dne 2. julija »še ob 4. uri zjutraj v kapeli stiškega samostana bral sv. mašo, kar je opravil vsak dan. Ko se je vrnil iz kapele v spalno sobo, se je zgrudil.« (AS, 16. 7. 1937; 17. 7. 1937) Škof zadnji dan svojega zemeljskega življenja ni maševal, saj se je na to šele pripravljal. Ta dan je zaradi kapi zamujal, zato ga je sluga Jože šel iskat in ga našel mrtvega na tleh (Jagodic 1952, 351).

V tisku je bilo ob tej priložnosti objavljenih tudi veliko osmrtnic (S, 3. 7. 1937č, 4. 7. 1937a; J, 4. 7. 1937a; SN, 3. 7. 1937). Vsebinsko popolnoma identično osmrtnico je ljubljanska občina skupaj z Mestnim pogrebnim zavodom objavila v *Jutru* (4. 7. 1937), v *Slovenskem narodu* (3. 7. 1937) in v *Slovincu* (4. 7. 1937a), ki poleg te prinaša še osmrtnico stolnega kapitlja in županske zveze. Omeniti moramo tudi osmrtnico Zavoda sv. Stanislava in škofijske klasične gimnazije, ki žaluje za svojim ustanoviteljem. Pod njo je velika osmrtnica KTD. Člani se zahvaljujejo za dolgoletno pokroviteljstvo škofa, ki je tudi v najtežjih časih pogumno ščitil svobodo KTD v Ljubljani, zato mu izrekajo hvaležen spomin (S, 3. 7. 1937c). Ob tem je zagotovo mišljeno tudi ukrepanje škofa Jegliča poleti 1924, ko je rešil Katoliško tiskarno in s tem vse časopise SLS pred liberalci, ki so želeli KTD razpustiti, tiskarno pa bi vodil njihov komisar Šušteršič. Škof je prek Brejca¹⁷ ukrepal in kupil tiskarno z vsemi pritisklinami (Prunk 1991, 294).

1.3.1 Tabor v Celju

Veliko priložnostnih člankov omenja tudi tabor v Celju, kjer so se zbrali možje in fantje na katoliškem shodu (S, 2. 7. 1937a–b, 4. 7. 1937c, 11. 7. 1937b–c; SN, 2. 7. 1937). Poleg raznih kulturnih in športnih dogodkov je bil v programu tudi duhovni del. Glavni govornik je bil škof Jeglič; to je bil njegov zadnji javni nastop. V njem je poudaril: »Živimo v velikih časih! Naš čas je velik, ker dela velike hudobije. Kako strašno se je hudobija razpasla na vseh straneh. Države same jo podpisajo, saj že po šolah uče otroke, da je treba odstraniti vse, kar spominja na Boga. Res, hudobija našega časa je velika. ... Morda bomo imeli še hujše čase. ... Satan ima že svojo fronto, pa ima tudi Kristus svojo fronto. ... Zvesti bomo ostali Katoliški cerkvi, zaradi njenega večnega ustanovitelja, zaradi njenih nauk, ki nas edini

¹⁷ Janko Brejc (Brezje pri Tržiču, 18. 11. 1869 – Ljubljana, 6. 4. 1934), eden vodilnih politikov SLS. Zaradi spora z I. Šušteršičem se je leta 1901 preselil v Celovec in Koroško slovensko stranko moderniziral in vključil v SLS. Tik pred vojno je odklonil ponudbo, da bi izpodrinil Šušteršiča na mesto načelnika stranke. Bil je eden voditeljev deklaracijskega gibanja na Koroškem, član delegacije Narodnega sveta SHS pri razglasitvi zedinjenja dne 1. 12. 1918. Bil je tudi predsednik deželne vlade. Sodeloval je v delegaciji SLS pri Markovem protokolu leta 1923 proti upravni razdelitvi Hrvaške, Slovenije in BiH.

morejo obvarovati pogube. ... Po robu se moramo postaviti hudobnim silam, da se bomo izognili njihovim strahotam. Tako bomo veliki dočakali velike čase. Zato pa zahtevamo: »Povsod Boga!« (S, 1. 7. 1937) Škof Jeglič je bil nato še na slavnostnem kosilu skupaj s povabljenimi posebnimi gosti: s predstavnikom njegovega kraljevega veličanstva, polkovnikom Nečakom, z ministroma Korošcem in Krekom, z banom Natlačenom, s škofom Tomažičem, z župani in z raznimi profesorji. Gostitelj je bil celjski opat Peter Jurak (S, 1. 7. 1937).

Ob taboru so se očitno dogajale tudi manj prijetne reči, ki kažejo na napetosti med levim in desnim taborom. Članek v *Slovencu* poroča o izzivanju nasprotnikov tabora. Ti nasprotniki so namreč na postajah Žalec, Št. Peter in Polzela z nesramnimi vzkliki izzivali fante in može, da bi nastal incident. Članek ne omenja nasprotnikov tabora drugače kakor s pojmom »boljševiška Čeka« (S, 2. 7. 1937b). Vsekakor so bili iz Cerkvi in katolištvu nasprotnega skrajno liberalno-boljševističnega tabora.

Oba tabora sta pripravljala shode, tako imenovane »tabore«. Na Celjskem je bil očitno vpliv enih in drugih močan, prav kakor na Jesenicah, saj so to delavski okraji. V Celju je bil tako dne 7. julija 1935 izlet »svobod«. Na srečanju so imeli revolucionarne govore proti državni ureditvi, vzklikali so gesla v pozdrav socialistični Rusiji in zahtevali razpust skupščine, to pa je povzročilo, da je banska uprava dne 13. julija 1935 razpustila društvo Svoboda (Vovk Čepič 1981, 33–40). Iz škofovega govora in vneme lahko razberemo njegovo skrb za mladino, za delavsko vprašanje in za katoliško vero prav do zadnjega diha.

2. Analiza člankov

Ob pregledovanju člankov lahko izpostavimo tri temeljne poudarke, ki jih Jegliču priznavajo vsi časopisi: ustanovitev Zavoda sv. Stanislava s prvo popolnoma slovensko gimnazijo, podpora majniški deklaraciji in Jugoslaviji in njegova povezovalna vseslovenska vloga v prvih treh desetletjih 20. stoletja. Vsemu temu je – kakor smo videli – dalo priznanje tudi glavno mesto Ljubljana s poimenovanjem ceste in s podelitvijo častnega meščanstva. Ob tem je v ozadju vedno čutiti ost, naperjeno proti Jegliču. Govorimo o boju med klerikalnimi in liberalnimi strujami. Jeglič kot predstavnik cerkvene institucije je bil na bregu klerikalnih struj kot najvišji predstavnik cerkvene institucije, zato je ta boj bil vse življenje, kakor lahko razberemo iz njegovega dnevniškega zapisa: »Zaradi mojega nastopa za Jugoslavijo in SLS zoper g. Šušteršiča me ljudje še vedno slave. Od tod presijajen sprejem o priliki birmovanja; prav mnoge občine so me imenovalе častnim občanom; tudi Hrvatje so me nenavadno simpatično pozdravljali. Nekako čutijo, da sem ravno jaz jugoslovansko idejo silno razvnel in da sem pri nas situacijo rešil. Jaz sem miren in molim Previdnost božjo, ki vse tako čudno vodi. In ta slava, ne vem, ali je časno plačilo za ono grozno zasramovanje po vsem svetu, ki sem ga že moral pretrpeti, ali je le priprava za novo izredno ponižanje.« (NŠAL, 5. 8. 1918)

Vsebinsko se drugi članki ne razlikujejo veliko, saj povzemajo njegovo življenje z zadnjim javnim nastopom v Celju, trenutke ob smrti in ob slovesu. Članki, ki razkrivajo njegovo življenje, obenem poudarjajo tudi njegove lastnosti klene osebe. Škof je bil pobožen, jasen in skromen, mož molitve in močne volje (S, 3. 7. 1937b, 4. 7. 1937b, 11. 7. 1937b; SN, 5. 7. 1937; J, 3. 7. 1937b). Njegova odločna volja in trdi značaj sta včasih botrovala tudi neljubim dogodkom. Finžgar opisuje, kako je bil ovaden pri škofu, da je pijanec in ima zveze s poročeno žensko. Škof ga je brez vprašanja obdolžil in ga ni niti poslušal niti ni želel sprejeti njegove prisege, temveč ga je nagnal iz pisarne. Opisuje pa tudi zgodbe drugih duhovnikov, ki so bili lažno ovadeni in so trpeli, ker jim škof ni verjel (Finžgar 1957, 182–185).

V člankih se najdejo tudi pretiravanja, predvsem v *Slovencu*, ki škofa primerja celo z nekaterimi takratnimi voditelji evropskih držav, kakor sta bila Hitler in Mussolini (S, 7. 7. 1937b). Po drugi strani pa liberalno usmerjeni *Slovenski narod* ob vsem priznanju škofu pripomni: »Delo pokojnega knezoškofa Antona Bonaventura Jegliča je bilo ogromno. Prav njegova zasluga je, da je bil dograjen Zavod sv. Stanislava v Št. Vidu, kjer je bila l. 1905. otvorjena gimnazija z izključno slovenskim jezikom. Za naš narod je bila to velika pridobitev, čeprav je bilo očitno, da je bil zavod zgrajen iz drugih nagibov.« (SN, 2. 7. 1937) Kakšni so ti nagibi, lahko samo ugibamo. Škofove vzroke so predstavili v letnem poročilu Zavoda: »Glavni vzrok njegove odločitve pa je bil v tem, da se je v avgustu istega leta večina slovenskih visokošolcev izrazila proti temu, da bi katoliška vera bila podlaga njihovemu javnemu delovanju. Že 30. avgusta je škof sporočil duhovščini: »Vsi ti pojavi so mi segli globoko v dušo. Tolaži me samo to, da naši visokošolci ne vidijo povsem točno, kaj pomenijo te njihove izjave ... Ali od kod tako kriva in za mili naš slovenski narod tako pogubna, kar neresnična načela? Teh načel naši dijaki niso vsrkali v hišah svojih vernih staršev, ampak v šoli, v gimnaziji in na vseučilišču. Biti mora torej v naših avstrijskih srednjih in visokih šolah mnogo pravi vzgoji, pravi znanosti pogubnega, mnogo krščanstvu sovražnega. Na to moramo obrniti svojo pozornost in pozornost milega nam naroda, ako mu hočemo koristiti in sinove njegove, katere daje šolat z zaslužkom svojih žuljev, obvarovati časnega in večnega pogina. Kako bi mogli priti do katoliške gimnazije?« (Letno poročilo 1938, 4–7)

Poleg navedenih opažanj je treba poudariti, da liberalni časopisi skoraj ne omenjajo drugih škofovih kvalitet in dejavnosti. Mednje sodita predvsem literarno ustvarjanje in njegova kulturna zapuščina. Vsaj na kratko jo je ovrednotil J. Šolar in orisal Jegličevo ustvarjalno pot, ki se je začela že v gimnazijskih letih. Vse je izhajalo iz njegove narodne zavesti. Pisal je povesti, celo dramske oblike in potopisne poučne razprave. Posameznim stanovskim društvom je pisal poslanice, in končno: vse je razdal za učbenike in slovarje (S, 11. 7. 1937č).

Pri oceni njegovega dela večina člankov ne omenja dela na pastoralnem področju. Škof je posvečal veliko skrbi duhovnikom s konferencami in s spodbujanjem duhovnih vaj. Razcvetelo se je redovno življenje. Zelo odmevni so bili katoliški shodi. Vsa ta področja omenjajo samo nekateri članki in še to zgolj mimogrede. Poleg osrednjih poudarkov in politike bi lahko novinarji izpostavili tudi njegovo delo pri pospeševanju in ustanavljanju društev in družb. Omenimo naj vsaj nekatere, ki so bile bolj duhovno-

-pastoralne narave: Družba sv. Družine, Marijine družbe, Tretji red sv. Frančiška, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, druge pa so bile bolj karitativne in socialno-vzgojne narave: Vincencijeve konference, Rafaelova družba, Družba treznosti, Družba za varstvo deklet, Orli in Orlice, Skrb za delavstvo, Vzgoja in skrb za kmete. Pospesheval je pobožnost do Srca Jezusovega, načrtno spodbujal misijone po župnijah in vabil duhovnike na duhovne vaje. Odprtih je bilo mnogo sirotišnic, novih hiš in šol, zdravstvenih in socialnih zavodov (Ambrožič 2011, 134–139). Žal je večina periodičnega tiska ostala zunaj realne ocene škofa Jegliča in ni skušala zajeti celote njegovega udejstvovanja.

3. Ali so se ocene takratnega tiska potrdile?

Če prebiramo *Slovenca*, imamo občutek, da se v času, ko je umrl škof Jeglič, ni dogajalo nič drugega. V nasprotnem, liberalnem tisku pa je poročil zelo malo. Rdeča nit člankov je škofova veličina. Njegova »ljudska« veličina se kaže v velikih slovesnostih, ko so ljudje kar drli za njim in ga pozdravljali, tako na taboru v Celju kakor na njegovi zadnji poti, o kateri je goriški nadškof Margotti pripomnil, da je bil to »pravi papeški pogreb« (S, 6. 7. 1937).

Na političnem področju lahko zabeležimo več priznanj, ki jih je škof prejel v svojem življenju. Omenili smo že državna priznanja. Verjetno od vseh najbolj izstopata častno meščanstvo Ljubljane in Jegličeva cesta. Ob tem je resda lahko zanimiv pomislek, da vlada škofu kljub vsem priznanjem ni izkazala tiste časti, ki bi jo kot vladiki slovenskega naroda lahko. Na škofov pogreb so namreč iz Beograda poslali le zastopstvo njegovega kraljevega veličanstva v osebi poveljnika generala Tonoća. Sam knez namestnik s soprogo Olgo pa se je v nedeljo po pogrebu, 11. julija, udeležil gorenjskega tabora v Kranju. Vrhu Kraljevine Jugoslavije se je zdel gorenjski tabor očitno pomembnejši kakor pogreb škofa, ki je bistveno pripomogel k uresničitvi ideje združevanja južnih Slovanov (S, 6. 7. 1937; PS, 12. 7. 1937).

Pobuda takratnega predsednika Mohorjeve družbe, F. S. Finžgarja, in njegovih sodelavcev, naj Jegliču v Ljubljani postavijo spomenik in po njem poimenujejo akademski dom, se ni uresničila (S, 11. 7. 1937d). Zaradi vojne in povojnih razmer je bilo mnogo dela uničenega in zamolčanega.

Ko z današnje razdalje opazujemo Jegliča in njegov čas, vidimo, da je bil to razburkan čas spreminjanja državnih tvorb, ki je v nekaterih trenutkih zahteval jasne in hitre odgovore. Očitno je bil Jeglič prava oseba na pravem mestu, saj mu zasluže za povezovanje Slovencev v narodno enoto, za ustanovitev prve popolnoma slovenske gimnazije in pri majniški deklaraciji in – kot posledica tega – za vso Jugoslavijo pripisujejo vse do danes (Finžgar 1957, 144–145, 147–148; Mikuž 1960, 477; Prunk 1990, 279–280). Sledi njegovega dela so vidne še danes, ne le v Zavodu sv. Stanislava, ampak tudi na pastoralnem področju in organiziranju. Ob smrti je bil prikazan kot vladika slovenskega naroda, kot velik duhovni, kulturni in tudi politični steber Slovencev, kakor potrjuje njegovo delo. Ob obletnici njegove smrti bi bila lepa priložnost, da naslovimo vsaj kako prošnjo na pristojne urade za iz-

polnitev sklepov Jegličevega simpozija v Rimu, naj bo to postavitvev kipa ali pa poimenovanje kake ljubljanske ulice ali ceste po njem (Jezernik 1991, 418).

4. Sklep

»O ljudeh slavne preteklosti si ustvarjamo podobo, ki temelji predvsem na dobrinah in zaslugah, ki smo jih deležni zaradi njihovega delovanja. Tako je učinek njihovega dela odločilen in določen za njihovo podobo pri bodočih rodovih.« (Juhant 2009, 141) To velja tudi za škofa Jegliča. Ne le veličastni sprejemi ob raznih slovesnostih, ampak tudi zadnje slovo kaže prav na to, kako velik človek je bil Jeglič za ves naš narod, ne samo za ljubljansko škofijo. V člankih različnih usmeritev lahko zaznamo, da so mu veličino na verskem in na narodnem področju priznavali praktično vsi. Žal dnevni tisk ni v celoti povzel in ovrednotil škofovega delovanja. Ob razmišljanju o poročilih dnevnega tiska ob smrti škofa Jegliča se nam vsem kaže izključno njegova veličina, ki je včasih prenapihnjena. Dnevni mediji bi se lahko bolj poglobili v ozadje dogajanj in tako predstavili bolj objektivno zgodovinsko podobo škofa, ki je bil tudi sam samo človek s svetlimi in temnimi stranmi (Ambrožič 2010, 161).

Kratice in krajšave

- KNS** – Katoliška narodna stranka
- KTD** – Katoliško tiskovno društvo
- MLO** – Mestni ljudski odbor
- SLS** – Slovenska ljudska stranka

Reference

Arhivski viri

- NŠAL** – Nadškofijski arhiv Ljubljana
 - Zapuščina škofa Antona Bonaventura Jegliča, š. 9.
 - 2. 5. 1918. Fasc. 331. Zapuščina škofa Antona Bonaventure Jegliča. Jegličev dnevnik.
 - 28. 5. 1923. Fasc. 331. Zapuščina škofa Antona Bonaventura Jegliča. Jegličev dnevnik.
- ZAL** – Zgodovinski arhiv Ljubljana
 - 1. fasc. LJU 488, knjiga 35.
 - 2. fasc. LJU 489, 1582, fol. 169.
 - 3. fasc. LJU 1856, fol. 583–609.

Časopisni viri

- AS** – *Amerikanski Slovenec*. 1891–2012. Chicago: Edinost publishing & co.
 - 16. 7. 1937. Nadškof A. B. Jeglič umrl.
 - 17. 7. 1937. Nadškof dr. Anton B. Jeglič.
- J** – *Jutro*. 1920–1945. Ljubljana: Narodna tiskarna.
 - 3. 7. 1937a. Nadškof dr. A. B. Jeglič.
 - 3. 7. 1937b. Priprave za pogreb škofa Jegliča.
 - 4. 7. 1937a. Osmrtnica.
 - 4. 7. 1937b. Priprave za pogreb škofa Jegliča.
- 5. 7. 1937. Pogreb nadškofa Jegliča.
- PS** – *Ponedeljski Slovenec*. Priloga *Slovenca*. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.
 - 5. 7. 1937. Ob mrtvaškem odru dr. A. B. Jegliča.
 - 12. 7. 1937. Knez – namestnik in kneginja Olga sta počastila gorenjski tabor.
- S** – *Slovenec*. 1873–1945. Politični list za slovenski narod. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.
 - 15. 9. 1917. Izjava.

- 27. 5. 1923. Ljubljanski častni meščan.
- 30. 5. 1937. Ob času majniške deklaracije.
- 1. 7. 1937. Veličastni tabor slovenskih fantov in mož v Celju.
- 2. 7. 1937a. Naši dnevi.
- 2. 7. 1937b. Domači odmevi ob taboru v Celju.
- 3. 7. 1937a. Sožalne brzojavke.
- 3. 7. 1937b. Za čast božjo in narodovo pravdo.
- 3. 7. 1937c. Navodila za pogreb +dr. A. B. Jegliča.
- 3. 7. 1937č. Osmrtnica KTD.
- 4. 7. 1937a. Osmrtnica.
- 4. 7. 1937b. Rožman, Gregorij. Osemindvajseti ljubljanski škof Anton Bonaventura.
- 4. 7. 1937c. Jegličeva oporoka Slovincem.
- 6. 7. 1937. Zadnja čast truplu velikega vladike.
- 7. 7. 1937a. Ljubljana spominu dr. A. B. Jegliča.

- 7. 7. 1937b. Jeglič med nami.
- 8. 7. 1937. Gostinčar, Jože. Nadškof Jeglič in kršč. delavstvo.
- 11. 7. 1937a. Celje spominu +nadškofa Jegliča.
- 11. 7. 1937b. Jagodic, Jože. Iz zadnjih dni +nadškofa Jegliča.
- 11. 7. 1937c. Velik čas.
- 11. 7. 1937č. Šolar, J. Jegličeva kulturna zapuščina.
- 11. 7. 1937d. Zgradimo Jegliču spomenik.
- SN** – *Slovenski narod*. 1868–1943. Ljubljana: Narodna tiskarna.
- 15. 9. 1917. Izjava.
- 2. 7. 1937. Škof A. B. Jeglič.
- 3. 7. 1937. Osmrtnica.
- 5. 7. 1937. Zadnja pot knezoškofa dr. A. B. Jegliča.

Literatura

- Ambrožič, Matjaž.** 2011. Ljubljanska škofija od knezoškofa Pogačarja do prve svetovne vojne. V: *Ljubljanska škofija*, 128. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
- – –. 2010. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Dolinar, France M.**, ur. 2011. Ljubljanska škofija. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
- – –. 2007. *Ljubljanski škofje*. Ljubljana: Družina.
- Finžgar, Fran Saleški.** 1957. *Leta mojega popotovanja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Jagodic, Jože.** 1952. *Nadškof Jeglič: majhen oris velikega življenja*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Jezernik, Maksimiljan.** 1991. Sklepi Jegličevega simpozija v Rimu. V: *Jegličev simpozij v Rimu*, 418. Celje: Mohorjeva družba.
- Juhant, Janez.** 1991. Škof Jeglič (1850–1937), poskus podobe velike osebnosti. V: *Jegličev simpozij v Rimu*, 25–33. Celje: Mohorjeva družba.
- Kolar, Bogdan.** 1991. Dnevnik škofa Jegliča. V: *Jegličev simpozij v Rimu*, 73–76. Celje: Mohorjeva družba.
- Mikuž, Metod.** 1960. Jeglič, Anton Bonaventura. V: *Enciklopedija Jugoslavije*. Zv. 4, 477. Zagreb: Leksikografski zavod FNRJ.
- Pleterski, Janko.** 1999. Šušteršič Ivan. V: *Enciklopedija Slovenije*. Zv. 13, 169–171. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Prunk, Janko.** 1991. Jeglič in slovenska politika po letu 1918. V: *Jegličev simpozij v Rimu*, 289–300. Celje: Mohorjeva družba.
- Stasiewski, Bernhard.** 1973. Der Katholicismus in der slawischen Welt bis 1914. V: Hubert Jedin. *Handbuch der Kirchengeschichte*, 190. Freiburg: Herder.
- Šidak, Jaroslav.** 1971. Strossmayer, Josip Juraj. V: *Enciklopedija Jugoslavije*. Zv. 8, 195–197. Zagreb: Jugoslovanski leksikografski zavod.
- Škofijska klasična gimnazija.** 1938. Letno poročilo 1937/38. Šentvid nad Ljubljano: Ravnateljstvo ŠKG.
- Škulj, Edo, ur.** 1991. *Jegličev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba;
- Valenčič, Vlado.** 1989. *Zgodovina ljubljanskih uličnih imen*. Ljubljana: ZAL in Partizanska knjiga.
- Vovk Čepič, Taja.** 1981. Zlet »svobod« v Celju in njegov odmev v časopisu. *Kronika* (Ljubljana), št. 29. <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-QYLVCUK6> (pridobljeno 20. marca 2012).

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 1, 111—120
 UDK: 159.964:615.851.6-055.2
 Besedilo prejeto: 03/2012; sprejeto: 12/2012

Anica Koprivc Prepeluh

Upravičenost oblikovanja ženskih terapevtskih skupin

Povzetek: Raziskovanje razlik med spoloma in njihovih vzrokov je danes dokaj kontroverzna tema, saj je debata na marsikaterem področju še odprta, hkrati pa so nekatere razlike empirično potrjene. Prav tako še ne moremo potegniti povsem empirično trdnih sklepov glede oblikovanja po spolu ločenih terapevtskih skupin, čeprav zadnje raziskave podpirajo tovrstno ločevanje vsaj v posameznih primerih. Članek prinaša grob pregled teoretičnih, empiričnih in kliničnih spoznanj, ki nakazujejo, da je v nekaterih primerih smotno oblikovanje po spolu ločenih terapevtskih skupin oziroma da ženske včasih lahko več pridobijo v zgolj ženski skupini. Navedena teoretična in empirična spoznanja dopolnjujejo izjave udeleženk skupine »Ženska v odnosih«.

Ključne besede: razlike med spoloma, skupinska terapija, spolno homogene skupine, skupine za ženske

Abstract: Justification for Forming Women-Only Therapeutic Groups

The research into gender differences and into the reasons therefor is a rather controversial topic and still under considerable discussion though some differences have been empirically confirmed. Nor can empirically valid conclusions be drawn concerning the formation of single-sex therapy groups though recent research seems to support this kind of separation, at least in some specific cases. The article brings a rough survey of theoretical, empirical and clinical findings that suggest that it makes sense in specific cases to form single-sex therapy groups or rather that women can gain more in a women-only group. The mentioned theoretical and empirical findings are supplemented by the statements of the participants of the group »Woman in Relationships«.

Key words: gender differences, group therapy, single-sex groups, women-only groups

1. Uvod

V pastoralnem delovanju je poznana (v preteklosti je bila morda še bolj kakor danes) praksa, da nekatere dejavnosti vsaj občasno potekajo ločeno po spolih (npr. misijonski nagovori, duhovne vaje itd.). Da je tovrstno ločevanje po spolu v posameznih primerih koristno in tudi znanstveno upravičeno, bi lahko sklepali tudi na podlagi novejših spoznanj s področja psihologije spolov in skupinske terapije.

2. Ženske se v odnosih in v terapiji odzivajo drugače kakor moški

Raziskave potrjujejo nekatere spolno razlikujoče značilnosti, ki (vsaj potencialno) lahko vplivajo tudi na vključitev v terapijo in v njen potek. Vemo, da so ženske najpogostejše uporabnice terapevtskih storitev (McGoldrick 1991, 209; Robertson in Fitzgerald 1992, 240; Ogrodniczuk 2006, 454). Pogosto so prve v družini oziroma zakonu, ki prepoznajo potrebo po zunanji pomoči in jo tudi poiščejo (McGoldrick 1991, 210). V primerjavi z moškimi so ženske, ki duševno zbolijo, navadno bolj naklonjene terapevtskim intervencijam, pogosteje kakor moški poiščejo strokovno pomoč in tudi manj zanikajo psihološke simptome. Prav tako lažje prosijo za pomoč in jo sprejmejo zase in za družino kakor njihovi moški vrstniki v enakem položaju. Lahko bi rekli, da si bolj prizadevajo za spremembe in ponavadi več vlagajo v psihično dobro počutje vseh družinskih članov (Anderson in Holder 1991, 399; Fatimah, Abdul Aziz in Ibrahim 2008, 361).

To postane še bolj razumljivo, če vemo, da pri večini žensk ponos in samopodoba temeljita prav na sposobnosti, vzpostavljati oziroma ohranjati odnose (Herman 1997, 82; McGoldrick 1991, 215), zato so verjetno pripravljene tudi več vložiti. Danes veliko sodobnih avtorjev (in predvsem avtoric) govori o posebni ženski naravnosti v odnose, ki ženskam pogosto pomeni najpomembnejši vir (samo) potrditve (Miller in Stiver 1997, 15–6; Northrup 2003; Gurian 2002; Legato 2006).

Zato so ženske pogosto še posebno ranljive v medosebnih odnosih, kakor – vsaj posredno – govorita tudi slovenski raziskavi na dveh skupinah parov. Prva (Cvetek, Erzar, Simonič 2006, 142) nakazuje, da samopodoba žensk v partnerstvu zaniha, če partner te samopodobe ne podpre s svojim zanimanjem za punco. Druga pa kaže, da so takrat, ko je mož ne-varno navezan in žena varno, ti pari bolj dovzetni za sram; avtorji pojasnjujejo, da se verjetno kombinirata negotova samopodoba moža in ženina samopodoba, ki je morda postala negotova zaradi neuspeha v odnosu (Erzar, Torkar in Kompan Erzar 2010). Podobno ugotavlja raziskava o mešanem tipu navezanosti parov, ki kaže, da v paru z varno navezanim moškim oba bolje rešujeta konflikte in izkazujeta več pozitivnega vedenja, kakor če je situacija obrnjena (Cohn idr. 1992). Raziskave torej potrjujejo izredni pomen medosebnih odnosov in ranljivost žensk v medosebnih odnosih. Zato tudi verjetno ženske pogosto vztrajajo v travmatičnih oziroma zlorablajočih odnosih; tudi če odidejo, se neredko vrnejo (Herman 1997, 83).

Udeleženske terapevtske skupine za ženske, ki jo je avtorica izvedla skupaj s sodelavko Melito Kramar leta 2009 na novomeškem Zakonskem in družinskem inštitutu, so pomen (bližnjih) medosebnih odnosov za svoje lastno doživljanje sebe kot ženske in svoje samopodobe opisale z naslednjimi besedami:

Meni največ pomenijo odnosi v družini. V službi že preživim.

Ko zdaj razmišljam o tem, sem se začela spraševati, zakaj je spet neki odnos tisti, ki naj bi mi prinesel notranje zadovoljstvo? Zakaj ne znam biti srečna sama v sebi in sama s sabo, zaradi tega, kar sem? Zakaj je moja sreča vedno pogojena z

odnosom? Mogoče zato, ker že celo življenje hrepenim po nekom, ki me bo ljubil, sprejel in mi bil na razpolago, ko ga bom potrebovala?

Večina mojega doživljanja sebe kot ženske je povezanega z najpomembnejšim (partnerskim) odnosom, ki ga trenutno gradim.

Takrat se mi je zdelo, da sploh nisem vredna biti na tem svetu, da nisem ženska, ker »nisem ljubljena«. Zdi se mi, kot da sem sama sebe želela uničiti, izničiti.

Najmanj žensko sem se spet počutila v nedeljo, ko je moj mož kar nekaj dni bil pretežno odsoten, v glavnem so bile več ali manj predvidene zabave, in potem v nedeljo ni uspel priti domov do kosila.

Najbolj pa je prizadelo mojo ženskost, ko se je ob teh fizično precej napornih dneh moj sin do mene obnašal večkrat zelo nesramno.

Ena od udeleženk pa je svoje vztrajanje v odnosu opisala:

Pa tudi moji odnosi zdaj v zakonu niso ravno bleščeči, tako da ... Tudi še ne vem, če bo to šlo, res ne vem. Midva sva bila že nekajkrat dogovorjena za ločitev. ... Vsa ta leta se gibljem med tem, da bi si morala življenje urediti po svoje, pa se spet drugič oprijemam vsake bilke, ki mi nakazuje, da mogoče je še kakšno upanje.

2.1 Ženski odziv na stres: »Neguj in zbližaj se!«

Hkrati pa morda vse navedeno dodatno osvetljuje tudi presenetljivo odkritje, da se ženske na stres (ali vsaj na neko vrsto stresa) v življenju odzivajo na poseben način, drugačen od tipično moškega »bega ali boja«. Novi odziv so poimenovali »neguj in zbližaj se« (ang. tend-and-befriend) (Taylor idr. 2000; Barlow in Durand 2002, 57; Legato 2006, 191). Govori o tem, da ženske pod stresom otroke zavarujejo z negovanjem oziroma skrbjo za podmladek in z oblikovanjem zavezništva z večjo skupino, še posebno z drugimi ženskami, zaradi izmenjave pomoči in odgovornosti. Ta odziv naj bi bil bolj prilagojen ženskemu možganskemu sistemu navezanosti in skrbi za druge in je prepoznaven kot možganski nevrobiološki proces. Povezujejo ga s spolno povezanim nevroendokrinološkim odzivom (posebno naj bi bila pomembna vloga hormona oksitocina), pa tudi z različnimi socialnimi in kulturnimi vlogami spolov (Taylor idr. 2000, 422–23). Dokončnega pomena tega odkritja še ne poznamo, saj ostaja odprtih v povezavi z njim še kar nekaj vprašanj (npr. različni tipi stresa, različni stili navezanosti ipd.). A ta novi model soočanja s stresom je odprl vrata novim razmišljanjem o soočanju s stresom in z razlikami med spoloma pri odzivanju na stres.

Zanimivo je tudi opažanje številnih raziskovalcev, da ženske pod stresom skozi celotni življenjski cikel težijo primarno k povezovanju z drugimi ženskami in ne v enakem obsegu tudi z moškimi (418). Hkrati pa raziskave odziva na stres kažejo tudi, da je želja po druženju z drugimi oziroma potreba po navezovanju stika mnogo bolj zastopana med ženskami kakor med moškimi odraslimi in je ena ključnih vedenjskih razlik v odzivu na stres med obojnimi (Copeland in Hess 1995; McDonald in Korabik 1991; Ogus, Greenglass in Burke 1990; Taylor idr. 2000). Rezultati številnih raziskav so tako konsistentni in prepričljivi in tudi (vsaj delno) preverjeni

v različnih kulturah, da nekateri teoretiki zagovarjajo temeljne razlike med spoloma v orientaciji k drugim, pri tem pa ženskam pripisujejo bolj kolektivistično naravnost, medtem ko moškim bolj individualistično usmerjenost (Taylor idr. 2000, 419; Voci idr. 2008, 116).

Vendar brez dvoma tako kakor v vseh socialnih skupinah tudi v ženskih nastajajo napetosti, konflikti, potencialno nerazumevanje in neprimerno vedenje, pa tudi agresija. To pomeni, da so tudi ženske skupine, ki jih ženske oblikujejo same, lahko vir medosebnega stresa (Taylor 2000, 422). Stres, ki izhaja iz medosebnih odnosov, pa je pri ženskah najpogostejši (Davis, Matthews in Twamley 1999, 83; Legato 2006, 179). Ob tem je pomembno dodati, da oba spola doživljata socialno podporo kot regulator stresa in pomoč pri zdravljenju travm (Herman 1997). Prav tako bi bilo napačno, če bi zaznane razlike interpretirali v smeri superiornosti enega spola nad drugim (Legato 2006; Gurian 2002). A pomagajo nam razumeti spolno specifične načine odzivanja v medosebnih odnosih in soočanja s stresom. Vendar pa je ob tem treba dodati še opažanje, da ima ta delitev na spolno tipične vzorce tudi (neredke) izjeme pri obeh spolih in da pri obeh spolih skozi vse življenje tudi na tem področju ostaja možnost za učenje novih vzorcev medosebnega delovanja, bodisi v vsakdanjem življenju bodisi v okviru terapevtske obravnave. Toda glede na to, da so tovrstne razlike med spoloma opazile in potrdile številne raziskave in jih potrjujejo tudi klinične izkušnje, se zdi pomembno, da jih upoštevamo in primerno umestimo tudi na področju psihoterapevtske obravnave posameznikov obeh spolov.

3. Skupinska terapija

Skupinska terapija na splošno ima že več kakor stoletno tradicijo in empirično dokazano učinkovitost. Raziskave namreč potrjujejo, da je vsaj toliko učinkovita kakor individualna psihoterapija, če ne še bolj (Burlingame in Krogel 2005; Barlow idr. 2000, 115; AGPA 2007, 20). Skupinska terapija resda ni primerna za vsakega klienta v vseh okoliščinah (Barlow idr. 2000, 122). A med drugim je primerna za kliente, ki imajo medosebne težave ali medosebno patologijo, in za posameznike, ki jim manjka samozavedanja v medosebnih odnosih (AGPA 2007, 20).

3.1 Skupinska obravnava relacijskih oziroma medosebnih travm

Eno najbolj raziskanih in uveljavljenih področij skupinske terapije je zagotovo skupinska obravnava travm. Z izrazom relacijska travma (Kimball, Wieling in Brimhall 2009) imamo v mislih travme, ki se zgodijo v odnosih in jih torej namerano ali nenamerno povzroči druga oseba ali odnos z njo. Drugače bi jih lahko poimenovali tudi z izrazom psihološka travma (Herman 1997) ali medosebna travma (Fritch in Lynch 2008).

Številni strokovnjaki se strinjajo, da je terapevtska skupina eden najbolj učinkovitih načinov za zdravljenje preteklih relacijskih ran (Herman 1997; Marmarosh idr. 2006; Kimball, Wieling in Brimhall 2009, 227). Primerna je za posameznike s

težavami pri uravnavanju intenzivnih stikov v razmerju do drugih, za tiste, katerih simptomi se kažejo predvsem pri medosebnih težavah ali ki se v svojih težavah čutijo edinstvene. Skupina namreč zagotavlja možnost prakticiranja novih medosebnih veščin in veščin spoprijemanja, zaupanja drugim, zmanjševanja izolacije in pomoči drugim (Cvetek 2009, 279–80). Neredko tudi tovrstne skupinske obravnave potekajo v spolno diferenciranih okoljih, na primer v skupinah za spolno zlorabljenе ženske, za ženske, žrtve fizičnega nasilja, in za vojne veterane (Herman 1997).

3.2 Ženske terapevtske skupine ali mešane terapevtske skupine?

Dolgo je veljalo prepričanje: ni trdnih empiričnih dokazov, da se ženske terapevtske skupine kakorkoli razlikujejo od mešanih po spolu, razen po povsem ženskem sestavu in po svoji filozofiji (Huston 1986, 283). Kakor ugotavlja Burmanova (2001, 349), je bil spol kot poseben dejavnik relativno redko obravnavan v teoriji skupinske terapije. Tudi danes ostaja odprta strokovna razprava o spolnem (ne)diferenciranju skupin oziroma učinku spola v terapevtski skupini, saj so tovrstne raziskave relativno redke, imajo pa tudi vsaj delno protislovne rezultate (za pregled glej Ogrodniczuk idr. 2004; Ogrodniczuk 2006). Dokončnega odgovora zato resda ne moremo predložiti, iz dosedanjih raziskav pa je mogoče razbrati nekaj izhodišč oziroma sugestij.

Kar zadeva učinkovitost po spolu mešanih skupin, so rezultati medsebojno nasprotujoči si. Nekatere raziskave kažejo: kar zadeva sestavo glede na spol, naj bi bila spolno mešana skupina bolj koristna za moške kakor za ženske, saj se v takšni skupini moški bolj aktivirajo, vendar naj bi bila ta heterogenost manj potrebna za maksimalni terapevtski izkoristek pri ženskah (Holmes 2002; Ogrodniczuk idr. 2004; AGPA 2007, 24). Po drugih podatkih naj bi ženske v mešanih skupinah govorile manj kakor njihovi moški kolegi. Odločitev za heterogeno ali homogeno zasedbo glede na spol mora zato pretehtati tako prednosti kakor slabosti obeh možnosti (DeChant 1996). Nekateri avtorji celo trdijo, da so ženske v mešanih skupinah zastavljene, ker se avtomatsko bolj prilagodijo moškim in njihovim temam, najbolj problematična naj bi bila po spolu mešana skupina za ženske z osiromašenim občutkom jaza (Holmes 2002, 171; Ogrodniczuk idr. 2004, 232). Obstajajo pa tudi raziskave z diametralno nasprotnim rezultatom, ki govorijo o tem, da imajo moški manj koristi v mešanih skupinah oziroma od skupinskega terapevtskega dela nasploh, saj naj bi bili manj opremljeni za sodelovanje v medosebni čustveni dinamiki, kakršna se ustvari v terapevtski skupini. Pri terapevtskem delu s čustvi in občutki naj bi bili bolj v vlogi opazovalcev v primerjavi z ženskami (MacNab 1990).

Temu pritrjujejo tudi rezultati raziskave, v kateri so preučevali učinkovitost kratkotrajne skupinske terapije suportivnega in interpretativnega tipa pri depresivnih moških in ženskah po izgubi pomembne osebe. Ugotovili so namreč, da je bila v obeh tipih obravnav (oba terapije sta se izvajala v mešanih skupinah, moški so bili v manjšini) večja klinično in statistično pomembna učinkovitost dosežena pri ženskah, medtem ko pri moških takšnih sprememb ni bilo. Moški pa so bili tudi manj zavezani skupini in manj kompatibilni s preostalimi člani skupine; to je verjetno

prispevalo k slabšemu rezultatu pri moških (Ogrodniczuk idr. 2004, 231, 237–38). Enake rezultate glede učinkovitosti skupinske obravnave in spolov je dosegla raziskava, ki je bila tudi narejena na vzorcu žalujočih (Sikkema idr. 2004). To lahko vodi k sklepu, da ženske učinkoviteje uporabljajo skupinsko obliko terapije ali pa da se ženske učinkoviteje spopadajo s problemom izgube; vsekakor so potrebne še nadaljnje raziskave (Ogrodniczuk 2006, 458). Seveda bi bilo treba podrobneje raziskati še morebitne preostale dejavnike, ki lahko prispevajo k rezultatom oziroma učinkovitosti terapevtske obravnave v posameznih primerih, kakor na primer spol terapevta in različni stili navezanosti udeležencev.

Kar zadeva po spolu homogene skupine, precej raziskav in avtorjev podpira to zamisel. V nekaterih primerih naj bi to bila boljša rešitev za ženske, saj bolje zajame za ženske ključne teme, kakor se je pokazalo v raziskavi skupin za kemično zasvojenost ženske (Kauffman idr. 1995, 355). V prid po spolu ločenim skupinam govorijo tudi ugotovitve raziskav, da spoloma ustrezajo različni tipi terapevtskega dela (Ogrodniczuk idr. 2001; Ogrodniczuk idr. 2004; Ogrodniczuk 2006; Flynn in Ames 2006, 272). Ženskam naj bi na primer bolj koristilo razvijanje sposobnosti samoopazovanja (self-monitoring) kakor moškim. Ženske z visoko razvitim samoopazovanjem so bile v skupini zaznane kot bolj vplivne in z bolj dragocenim prispevkom. Prav tako so se bolje znašle v interakciji z bolj asertivnimi ljudmi (Flynn in Ames 2006, 272). Drugi avtorji navajajo, češ da naj bi ženskam bolj ustrezali sodelovalni in osebni odnosi s terapevtom, pohvale in poudarjanje njihovih moči in talentov. Po drugi strani pa so velikega pomena tudi izobraževanje, nasveti, reševanje problemov in terapevtske intervencije, ki poudarjajo vpliv zunanjih okoliščin za sedanje težave; to jih namreč razbremeni prevzemanja odvečne krivde in odgovornosti, zato se nato lažje in učinkoviteje posvetijo reševanju težav (Lemkau in Landau 1986; Nolen-Hoeksema, Grayson in Larson 1999). Moški pa naj bi bolj cenili nevtralnost v odnosu s terapevtom, ker omogoča čustveno distanco in večjo čustveno neodvisnost. Koristilo naj bi jim spodbujanje introspekcije in raziskovanja neprijetnih čustev, saj jim to prinaša nove metode za soočanje s problemi in s težkimi čustvi (Ogrodniczuk 2006, 456). Ženskam naj bi tako bolj ustrezal suportivni tip terapije, moškim pa interpretativni, kakor se je pokazalo na vzorcu klientov individualne terapije (Ogrodniczuk idr. 2001), delno pa se je to potrdilo tudi na vzorcu skupinske terapije (Ogrodniczuk idr. 2004, 232). Podobno so ugotovili Schut in sodelavci (1997): moški več pridobijo z intervencijami, osredotočenimi na čustva, medtem ko ženskam bolj koristijo na problem osredotočene intervencije. Tako moški kakor ženske morajo namreč razširiti svoj nabor tipičnih strategij spoprijemanja s težavami in se naučiti novih spretnosti. To pa ne pomeni, da tako eni kakor drugi kažejo splošno preferenco k zanje bolj koristnemu načinu dela (Ogrodniczuk 2006, 255–56).

Delno soglasje, ki resda ne temelji na raziskavah, je bilo doseženo med terapevtski praksi glede tega, da naj bi bilo terapevtsko skupinsko delo najbolj učinkovito za oba spola, če so skupine ločene po spolu (Brooks in Good 2001; DeChant 1996). Raziskava Ogrodniczuka in sodelavcev (2004, 453) pa namiguje, da je skupinsko terapevtsko delo (v heterogenih skupinah) za moške morda na splošno

manj učinkovito kakor za ženske. To je resda mogoče vsaj delno razložiti z biopsihosocialnimi razlikami med spoloma: razlike so na primer v različnem načinu procesiranja kognitivnih in čustvenih informacij, v skupinskem delovanju. Morda pa lahko rečemo, da ni vsaka problematika primerna za skupinsko obravnavo pri obeh spolih (npr. v omenjeni Ogrodniczukovi razpravi (2004) je govor o udeležencih, ki doživljajo depresijo in hkrati žalujejo za umrlo ljubljeno osebo) ali pa mora biti skupina po spolu bolj uravnotežena (moški so bili v omenjeni raziskavi v skupinah v manjšini).

Nekateri avtorji navajajo, naj bi ženske odnesle več od vključenosti v terapevtsko skupino tudi zaradi nekaterih svojih značilnosti, kakor so podporno vedenje, izražanje občutkov in sodelovalna naravnost, saj vse to spodbuja tudi socializacijski proces žensk (Bernardez 1996, 242). Ženske se tudi hitreje kakor moški vključijo v čustvene in odnosne teme, hitreje se z drugimi povežejo v skupini (Oakley 1996, 263), medosebni odnosi znotraj skupine pa tudi blagodejno delujejo na njihov občutek jaza (Kaplan 1987, 11). Vse pomeni, da so primernejše kandidatke za delo v kratkotrajnih skupinah (Ogrodniczuk idr. 2004, 239).

Kratko ilustracijo zgoraj zapisanega ponujajo tudi izjave udeleženk omenjene terapevtske skupine o doživljanju skupine in soudeleženk:

Veliko mi pomenijo tudi razmišljanja, ki jih podelijo udeleženske v skupini. Včasih se kje najdem in si rečem: »Ej ..., poglej, tale tudi tako doživlja. Saj ni nič narobe s tabo.« To je skoraj odrešilno.

Res mi je všeč, da na vsaki vidim kaj, s čimer se lahko poistovetim oziroma navežem. Potem sebe malo bolje vidiš.

Napredek je, da prideš (na skupino), pa ven (iz sebe) spraviš, pa poslušajš.

Nasploh obe (mlajši soudeleženki) sta me tako včasih spominjali na mojo starejšo hčer. ... Potem to uporabiš za razmišljanje, za razumevanje ...

Jaz lažje tu govorim kot na primer nekje med svojimi prijatelji, prijateljicami, kjerkoli ... Ne vem. Tukaj smo čisto tako ... različne. Ampak tu smo se res zbrale s tistim namenom, da si skušamo pomagati, da se odpreš.

Počutje v skupini je bilo precej pestro. Lepo mi je bilo priti, saj se mi zdi, da smo se z udeleženkami res odprle ena pred drugo in sploh ni strahu, da kaj, kar bi povedale, ne bi bilo sprejeto, slišano.

Avtorici Leech in Kees, ki sta leta 2005 objavili pregledni članek o raziskovanju ženskih terapevtskih skupin, ugotavljata, da so na eni strani skupine za ženske kar pogosta oblika pomoči, in večina svetovalcev oziroma terapevtov verjame, da so tovrstne skupine udeleženkam v pomoč. Zato je bilo objavljenih že veliko člankov, ki opisujejo ženske skupine z različnimi populacijami ali razpravljajo o uporabnih strategijah za tovrstne skupine. Na drugi strani pa je malo objavljenih empiričnih raziskav o delovanju ženskih skupin ali o uporabnih tehnikah v uspešnih skupinah ali o učinkovitosti. Podobno ugotavljajo tudi drugi raziskovalci (Huston 1986; Hoshmand 2003). Lahko rečemo, da je to področje še zelo potrebno metodološko poglobljenega raziskovanja, ki bo preseгло dosedanje raziskovalne pomanjkljivosti.

4. Sklep

Dilema mešane ali po spolu ločene skupine torej nima enopomenskega in dokončnega odgovora, saj bo potrebnega še precej raziskovanja, da bomo dobili jasnejši, empirično potrjeni odgovor, kdaj in zakaj homogene skupine in kdaj heterogene. Vendar pa iz navedenih virov lahko sklenemo, da je v posameznih primerih (glede na problematiko, uporabnike, metode dela in glede na cilje skupine) terapevtsko upravičena spolno homogena skupina. Kakor namreč kažejo raziskave, ženske na splošno v medosebnih odnosih vsaj v nekaterih okoliščinah reagirajo drugače kakor moški (Taylor idr. 2000; Voci idr. 2008), njihovo doživljanje sebe in njihova samopodoba sta bolj odvisna od kakovosti medosebnih odnosov (Herman 1997, 82; McGoldrick 1991, 215; Miller in Stiver 1997, 15–6; Legato 2006). Prav tako jim tudi v skupinski obravnavi bolj koristi in bolj ustreza drugačen tip intervencij in vodenja skupine kakor moškim (Ogrodniczuk 2006). Zato lahko sklepamo, da bi lahko pri zagotavljanju skupinske terapevtske pomoči ženskam, ki se soočajo s težavami v medosebnih odnosih (interpersonalne težave) in/ali pri težavah v odnosu do sebe, navadno povezanih s preteklimi relacijskimi travmami oziroma odnosi ne-varne navezanosti, (vsaj določenim) ženskam (v nekaterih okoliščinah) bolj koristila vključitev v homogeno žensko terapevtsko skupino.

Navedena spoznanja lahko premišljeno uporabimo tudi pri oznanjevanju in v pastoralni, saj je že drugi vatikanski koncil priznal možnost prispevka psihologije (in sorodnih ved) tudi na različnih teoloških področjih (Platovnjak 2003, 126). V duhovnem življenju so zelo pomembne psihične sposobnosti in druge naravne kvalitete posameznega človeka. Nadnaravna duhovna razsežnost namreč predpostavlja človeško razsežnost, ali drugače rečeno: milost gradi na naravi (Oražem 1993, 25). Pri oznanjevanju bi bilo zato smotno, upoštevati tudi razlike med spoloma na ravni doživljanja, sprejemanja in odzivanja v skupinski obliki dela, še posebno če vemo, da nekatere razlike med spoloma v verskem razvoju, kakor na primer poudarek na odnosni naravi ženskega verovanja, najdejo svojo potrditev tudi v empiričnih raziskavah (Priatelj 2008, 116).

V zvezi z bibličnimi besedili in z vlogo spolov v njih naj omenimo študijo Tikve Frymer-Kensky (2002, xv-xvii): med drugim je pokazala, da v Svetem pismu ne najdemo psiholoških ali osebnostnih značilnosti, ki bi razlikovale ženske like od moških. Prav tako besedila niso obremenjena z negativnimi stereotipi in predsodki o ženskah. Svetopisemske ženske so v podrejeni vlogi in brez zunanje moči v primerjavi z moškimi, ki imajo oblast, vendar kljub vsemu niso inferiorne oziroma manjvredne. (Ženskam manj naklonjeno naravnost je zaslediti šele v mlajših besedilih, od Priglasarja dalje, a v tem omenjena avtorica vidi grški vpliv). Lahko bi tako sklepali, da ženskam takšen »nevtralni« pristop v drugače patriarhalnem okolju olajša ohranitev osebnega dostojanstva in omogoča, da vstopajo v medosebne odnose suvereno. Tako se lažje spontano odzivajo na različne vsakdanje situacije in se svobodno povezujejo z drugimi ženskami. V okolju, ki ženskam ne krade notranje moči in samoza vesti s poniževanjem in s strahom pred ženskami, je namreč lažje ohraniti tudi medsebojno sočutje oziroma pristen posluš za drugega, bodisi v njegovem veselju ali

stiski. Zglede takšne iskrene medsebojne podpore in tenkočutne povezanosti žensk v ranljivih situacijah najdemo tudi v Svetem pismu. Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31–56). Zgled skupnega premagovanja stiske izgube pa sta nam lahko Ruta in njena tašča Naomi (Rutina knjiga). Žensko povezovanje torej v sebi skriva potenciala, ki jih velja izkoristiti tako na terapevtskem kakor tudi pastoralnem področju.

Reference

- AGPA (The American Group Psychotherapy Association).** 2007. *Practice guidelines for group psychotherapy. The American group psychotherapy association science to service task force.* <http://www.agpa.org/guidelines/AGPA%20Practice%20Guidelines%202007-PDF.pdf> (pridobljeno 31. 1. 2009).
- Anderson, Carol M., in Diane P. Holder.** 1991. Women and Serious Mental Disorders. V: Monica McGoldrick, Carol M. Anderson in Froma Walsh, ur. *Women in Families: A Framework for Family Therapy*, 382–405. New York: W. W. Norton & Company.
- Barlow, David H., in V. Mark Durand.** 2002. *Abnormal Psychology. An integrative approach.* 3. izd. Australia: Wadsworth.
- Barlow, Sally H., Gary M. Burlingame in Addie Fuhrman.** 2000. Therapeutic application of groups: From Pratt's »thought control classes« to modern group psychotherapy. *Journal of Group Dynamics* 4, št. 1:115–134.
- Bernardez, Teresa.** 1996. Women's therapy groups as the treatment of choice. V: Betsy DeChant (ur.), *Women and group psychotherapy: Theory and practice*, 242–262. New York: Guilford Press.
- Brooks, Garry R., in Glenn E. Good.** 2001. *The new handbook of psychotherapy and counseling with men: A comprehensive guide to settings, problems, and treatment approaches.* 2. zv. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Burlingame, Garry M., in Julie Ann Krogel.** 2005. Relative efficacy of individual versus group psychotherapy. *International Journal of Group Psychotherapy* 55:607–611.
- Burman, Erica.** Engendering authority in the group. 2001. *Psychodynamic counselling* 7:247–269.
- Cohn, Deborah A., Daniel H. Silver, Carolin P. Cowan, Philip A. Cowan in Jane Pearson.** 1992. Working models of childhood attachment and couple relationships. *Journal of Family Issues* 13:432–449.
- Copeland, Ellis P., in Robin S. Hess.** 1995. Differences in young adolescents' coping strategies based on gender and ethnicity. *Journal of Early Adolescence* 15:203–219.
- Cvetek, Robert, Tomaž Erzar in Barbara Simonič.** 2006. Medgeneracijski prenos verskih vrednot pri predzakoncih in izbira partnerja. *Anthropos*, št. 3/4:131–148.
- Cvetek, Robert.** 2009. *Bolečina preteklosti: Travma, medosebni odnosi, družina, terapija.* Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Davis, Marry C., Karen A. Matthews in Elisabeth W. Twamley.** 1999. Is life more difficult on Mars or Venus? A meta-analytic review of sex differences in major and minor life events. *Annals of Behavioral Medicine* 21:83–97.
- DeChant, Betsy.** 1996. *Women and group psychotherapy: Theory and practice.* New York: Guilford Press.
- Erzar, Tomaž, Matej Torkar in Katarina Kompan Erzar.** 2010. Shame-proneness and its correlates in couples. *Psihološka obzorja* 3:89–102.
- Fatimah, Rika P. L., Abdul Aziz Jemain in Ibrahim Kamarul.** 2008. Women-Family in Quality Perspective. *Social Indicators Research* 88:355–364.
- Flynn, Francis J., in Daniel R. Ames.** 2006. What's Good for the Goose May Not Be as Good for the Gander: The Benefits of Self-Monitoring for Men and Women in Task Groups and Dyadic Conflicts. *Journal of Applied Psychology* 91:272–281.
- Fritch, April M., in Shannon M. Lynch.** 2008. Group Treatment for Adult Survivors of Interpersonal Trauma. *Journal of Psychological Trauma* 7:145–169.
- Frymer-Kensky, Tikva.** 2002. *Reading the Women of the Bible: A New Interpretation of Their Stories.* New York: Schocken books.
- Gurian, Michael.** 2002. *The Wonder of Girls.* New York: Atria Books.
- Herman, Judith Lewis.** 1997. *Trauma and recovery.* New York: Basic Books.
- Holmes, Lucy.** 2002. Women in groups and women's groups. *International Journal of Group Psychotherapy* 52:171–188.
- Hoshmand, Lisa Tsoi.** 2003. Value choices and methodological issues in research with women.

- V: Mary Kopala in Merle A. Keitel, ur. *Handbook of counseling women*, 546–556. Thousand Oaks, CA: Sage. Navajata Leech in Kees 2005, 367.
- Huston, Kathleen.** 1986. A critical assessment of the efficacy of women's groups. *Psychotherapy* 23:283–290.1
- Kaplan, Alexandra G.** 1987. Reflections on gender and psychotherapy. *Women & Therapy* 6:11–24.
- Kauffman, Eda, Martha Morrison Dore in Lani Nelson-Zlupko.** 1995. The role of women's therapy groups in the treatment of chemical dependence. *American Journal of Orthopsychiatry* 65:355–363.
- Kimball, Thomas G., Elizabeth Wieling in Andrew Brimhall.** 2009. A Sense of Sisterhood: A Qualitative Case Study of a Flexibly Structured, Long-Term Therapy Group for Divorced Women. *Journal of Feminist Family Therapy* 21:225–246.
- Leech, Nancy L., in Nathalie L. Kees.** 2005. Researching Women's Groups: Findings, Limitations, and Recommendations. *Journal of Counseling & Development* 83:367–373.
- Legato, Marianne J.** 2006. *Zakaj si moški nikoli ne zapomnijo, ženske pa nikoli ne pozabijo?* Izola: Meander.
- Lemkau, Jeanne P., in Carol Landau.** 1986. The »selfless syndrome«: Assessment and treatment considerations. *Psychotherapy* 23:227–233.
- McNab, R. Tracy.** 1990. What do men want? Male rituals of initiation in group psychotherapy. *International Journal of Group Psychotherapy* 40:139–154.
- Marmarosh, Chery L., Victoria A. Franz, Mosetsanagape Koloj, Rebekah C. Majors, Amanda M. Rahimi, Jonne G. Ronquillo, Rachel J. Somberg, Jessica S. Swope in Katherine Zimmer.** 2006. Therapists' group attachments and their expectations of patients' attitudes about group therapy. *International Journal of Group Psychotherapy* 56:325–338.
- McDonald, Lisa M., in Karen Korabik.** 1991. Sources of stress and ways of coping among male and female managers. *Journal of Social Behavior and Personality* 6:185–198.
- McGoldrick, Monica.** 1991. Women Trough the Family Life Cycle. V: McGoldrick, Monica, Carol M. Anderson in Froma Walsch, ur. *Women in Families: A Framework for family therapy*, 200–226. New York: W. W. Norton & Company.
- Miller, Jean Baker, in Irene Pierce Stiver.** 1997. *The Healing connection: how women form relationships in therapy and in life.* Boston: Beacon Press.
- Nolen-Hoeksema, Susan, Carla Grayson in Judith Larson.** 1999. Explaining the gender difference in depressive symptoms. *Journal of Personality and Social Psychology* 77:1061–1072.
- Northrup, Christiane.** 2003. *Žensko telo, ženska modrost: Priročnik o zdravju in dobrem počutju v drugem življenjskem obdobju.* Tržič: Učila.
- Oakley, M. Anne.** 1996. Short-term women's groups as spaces for integration. V: Betsy DeChant, ur. *Women and group psychotherapy: Theory and practice*, 263–283. New York: Guilford Press.
- Ogrodniczuk, John S., William E. Piper in Anthony S. Joyce.** 2004. Differences in men's and women's responses to short-term group psychotherapy. *Psychotherapy Research* 14:231–243.
- Ogrodniczuk, John S., William E. Piper, Anthony S. Joyce in Mary McCallum.** 2001. Effect of patient gender on outcome in two forms of short-term individual psychotherapy. *Journal of Psychotherapy Practice and Research* 10:69–78.
- Ogrodniczuk, John S.** 2006. Men, women, and their outcome in psychotherapy. *Psychotherapy Research* 16:453–462.
- Ogus, E. Dara, Esther R. Greenglass in Ronald J. Burke.** 1990. Gender-role differences, work stress and depersonalization. *Journal of Social Behavior and Personality* 5:387–398.
- Oražem, France.** 1993. *Teologija duhovnosti.* Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Platovnjak, Ivan.** 2003. Vloga psihologije pri duhovni rasti. *Tretji dan* 32:126–132.
- Prijatelj, Erika.** 2008. Izziv teorij o psihološki dinamiki ženskega verovanja. *Bogoslovni vestnik* 68: 113–122.
- Robertson, John M., in Louise F. Fitzgerald.** 1992. Overcoming the masculine mystique: Preferences for alternative forms of assistance among men who avoid counseling. *Journal of Counseling Psychology* 39:240–246.
- Schut, Henk A. W., Harold M. S. Stroebe, Jan van den Bout in Jacques de Keijser.** 1997. Intervention for the bereaved: Gender differences in the efficacy of two counselling programmes. *British Journal of Clinical Psychology* 36:63–72.
- Sikkema, Kathleen J., Nathan B. Hansen, Arlene Kochman, David C. Tate in Wayne Difranceisco.** 2004. Outcomes from a randomized controlled trial of a group intervention for HIV positive men and women coping with AIDS-related loss and bereavement. *Death Studies* 28:187–209.
- Taylor, Shelley E., Laura Cousino Klein, Brian P. Lewis, Tara L. Gruenewald, Regan A. R. Gurung in John A. Updegraff.** 2000. Biobehavioral response to stress in females: Tend-and-befriend, not fight-or-flight. *Psychological Review* 107:411–429.
- Voci, Alberto, Miles Hewstone, Richard J. Crisp in Mark Rubin.** 2008. Majority, Minority, and Parity: Effects of Gender and Group Size on Perceived Group Variability. *Social Psychology Quarterly* 71:114–142.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 1, 121—132
 UDK: 2-184.3:159.944.4
 Besedilo prejeto: 03/2012; sprejeto: 09/2012

Janež Sečnik

Globina vere in doživljanje stresne in travmatične izkušnje

Povzetek: Prispevek govori o tem, kako intenzivno doživljajo ljudje stres v travmatični situaciji, takrat in danes, in kako doživljajo svojo vernost. V raziskavo je bilo vključenih sto osemindeset udeležencev različnih poklicev in starosti. Uporabili smo vprašalnik Stresne in travmatične izkušnje in vprašalnik o vernosti. Prvi vprašalnik sprašuje, katere stresne dogodke je posameznik doživel, intenziteto stresnega doživljanja med stresnim dogajanjem in intenziteto stresnega doživljanja preteklega dogodka danes. Pri vprašalniku o vernosti so udeleženci lahko ocenili svojo vero kot tradicionalno, kot poglobljeno, kot površinsko ali osebno in ugotavljali, koliko velja vprašalnik zanje. Videli smo, da obstaja povezava med različnimi tipi vernosti in premagovanjem stresa. Korelacije med povprečjem razlik stresa in posameznimi tipi vernosti nakazujejo, da pri tistih, ki se jim je stopnja stresa zmanjšala, prevladuje poglobljena ali pa osebna vera. Bolj ko se povprečje razlik stresa povečuje, bolj se zmanjšuje opredeljenost za tradicionalno vero; bolj ko se povprečje razlik stresa povečuje, bolj se zmanjšuje opredeljenost za površinsko vero. Pri udeležencih, pri katerih se je stopnja stresa od takrat do danes zmanjšala (povprečje razlik je bilo večje), je osebne in poglobljene vere več, tradicionalne in površinske vere pa manj. Ugotovili smo tudi, da obstajata statistično pomembna pozitivna korelacija med poglobljeno in osebno vero in pozitivna korelacija med tradicionalno in površinsko vero. Med poglobljeno in površinsko vero pa je le negativna korelacija. Poglobljena vera in vernost nasploh statistično pomembno korelirata s starostjo. Tudi zmanjšana stopnja stresa se kaže v povezavi s starostjo in tudi z izobrazbo.

Ključne besede: stres, travma, vera, soočanje s stresom, globina vere

Abstract: **Depth of Religious Faith and the Experience of Stressful and Traumatic Situations**

The paper examines the intensity of stress experience in a traumatic situation – at the time it occurred and today, and how the respondents qualify their religious faith. The survey included 188 respondents of various occupations and ages. Two questionnaires were used, one about stressful and traumatic experiences and one about religious faith. The first one involved identifying the stressful events experienced by individuals, the intensity of the stress experienced at the time of these events and the intensity of stress when reliving tho-

se past events at present. In the second questionnaire investigating the faith of the respondents, they were required to qualify their religious faith as traditional, deep, superficial or personal. A trend of correlation was established between different types of faith and the success in coping with stress. Correlations between the mean of stress differences and individual types of faith indicated a trend that people, whose stress rate had decreased with time, showed a prevalence of deep faith or personal faith. The more the mean of stress differences increased, the more the qualifications of traditional and superficial faith decreased. Thus, the respondents, whose stress rate had decreased in the intervening period (i.e. the mean of the differences was higher), displayed more personal and deep faith and less traditional and superficial faith. It was also established that there was a statistically significant positive correlation between deep and personal faith as well as a positive correlation between traditional and superficial faith. The correlation between deep and superficial faith was negative only. Deep faith and faith in general showed a statistically significant correlation with age. Similarly, a reduced rate of stress was evident in relation to age as well as education.

Key words: stress, trauma, faith, dealing with stress, depth of faith

1. Uvod

Vsakdanje življenje postavlja človeka pred mnoge izzive. Stresne in travmatične izkušnje so lahko del vsakdanjika ali pa so nekaj izrednega. Izkušnje so lahko bolj ali manj pogoste, lahko se ponavljajo, lahko so globoko travmatične ali pa doživlja posameznik ob njih le manjši stres. Raziskave kažejo, da ima vera velikokrat pomembno vlogo pri posameznikovem soočanju z manjšim stresom, ki ga prinaša vsakodnevno življenje (Spilka et al. 2003, 186; Ellison et al. 2001, 215; Idler 1995, 683; Pargament 1997, 310). Pri tem je pomembno upoštevati tudi posameznikov odnos do življenja. Ta odnos je lahko v splošnem pozitiven ali v splošnem negativen. Od njega je odvisno, kako bo posameznik gledal nase in na svet. To držo lahko opišemo tudi z izrazoma optimizem – pesimizem. Glede vere se je izkazalo, da ima lahko lastnosti pozitivne perspektive, ki jo ima človek ob pogledu na življenje in na probleme (Peterson et al. 1988, 25). Baumeister (1991, 184) govori o tem, da religiozni pomen, ki ga dajejo ljudje nekemu dogodku, pomaga pri soočanju z življenjskimi preizkušnjami. Podobno tudi Fichter (1981, 55) ocenjuje religijo kot edini način, ki lahko v bolečini in trpljenju pomaga najti pomen in smisel. Vera je tista, ki prinaša sporočilo, da je preizkušnje življenja mogoče preiti. Tudi če se zdijo težave nepremagljive, daje vera občutek, da jih je mogoče obvladati (Spilka et al. 2003, 173). Prav na področjih, ki zadevajo človekov obstoj – staranje, bolezen, invalidnost, družinske težave, izguba ljubljene osebe, soočanje s svojo lastno umrljivostjo (Weaver et al. 2003, 215) ali soočenje s travmatičnimi dogodki, kakor so zlorabe, nesreče, nevarne okoliščine (Killough 2005, 183) –, se najbolj eksplicitno pokaže pomen vere pri reševanju težav. Izsledki raziskav podpirajo

predpostavko, da je vera za mnoge ljudi pomemben vir pomoči pri spopadanju s kritičnimi življenjskimi dogodki (Harrison et al. 2001, 86).

Religija pomaga pri reševanju težav na obeh ravneh, tako pri spreminjanju okoliščin problema in pri odpravljanju posledic kakor tudi pri predelovanju težkih čustev, ki se prebujajo ob stiski (Folkman in Lazarus 1988, 466; Lazarus 1993, 234). Pozitivni pomen odnosa z Bogom ob srečanju s težavami potrjujejo tudi sodobne raziskave o odnosu med vero in srečevanjem z različnimi stiskami. Sposobnost soočanja s problemi in prenašanja stiske je središčnega pomena za življenje. Človek je v sedanjem svetu velikokrat ranljiv, saj se na eni strani sooča z izboljševanjem bivanjske situacije, hkrati pa doživlja negotovost ob soočanju z vsemi novostmi in spremembami (Simonič 2006, 135). Nekatere življenjske situacije presegajo človekov razum in njega samega. Posameznik v njih lahko doživi nemoč ali izgubi kontrolo. Ob soočanju s težavami iščejo ljudje podporo v različnih sferah življenja, med drugim tudi v zatekanju k veri; vera je zlasti pomemben vir pomoči takrat, ko se posamezniki srečujejo s stiskami, ki še posebno močno preizkušajo človeka, njegove zmožnosti za rešitev situacije pa so omejene (Kennedy et al. 1998, 326; Russo in Dabul 1997, 29). Rečemo lahko, da je proces soočanja s stisko iskane smisla v času stresa (Butter in Pargament 2003, 180).

Kenneth Pargament, eden glavnih poznavalcev vloge vere v povezavi s soočanjem s stisko, trdi o samem procesu soočanja, da se ljudje s stresnimi situacijami ne soočajo brez opore, brez virov oziroma mehanizmov, ki jim pomagajo pri tem (Pargament 1990, 221). S sabo nosijo sistem splošnih prepričanj, praks, aspiracij in odnosov, ki vplivajo na to, kako se soočajo s težkimi trenutki. O pomenu opore govorijo tudi drugi. Večino travmatičnih izkušenj posameznik predela ob skrbi in empatiji drugih ljudi v svojem naravnem okolju (Kompan Erzar 2006, 122). Sistem-ska razvojna teorija govori o tem, da je temelj starševske držbe sposobnost, dati varnost, oporo in empatijo (120). Otroku, ki je tega deležen, se razvije psihična struktura, ki omogoča vstopanje v pristne odnose in ohranja varno navezanost s starši. Starši, ki imajo z otrokom stik (to pomeni, da otrok s svojim doživljanjem in čutenjem ne ostaja sam, temveč občuti, da starši čutijo, kar on čuti), imajo možnost, umiriti otroka v zanj stresni situaciji. Ta stik se vzpostavlja od samega začetka otrokovega življenja. Eden temeljnih dejavnikov, ki napovedujejo, koliko bo posameznik lahko razvil svoje sposobnosti za regulacijo afekta, je razrešenost navezanosti s starši, to pa pomeni dostopnost predelovanja, razmišljanja in čutenja o navezanosti in možnost preverjanja odnosa s starši (103). O varni navezanosti lahko začnemo govoriti, ko so starši sposobni manjšati in blažiti stres. Kakor smo omenili, je prav od ravnanja staršev odvisno, kako se bo otrok soočal s stresom. Regulacije stresa pa se hkrati mladostnik uči tudi ob vrstnikih (102). Otrok ob starših gradi svoj svet, ob vrstnikih pa ga preverja in dopolnjuje. Bolj ko bo otrok ob starših lahko preverjal svoje sposobnosti razumevanja in sebe, večjo oporo bo čutil, v nadaljnjih odnosih pa mu bo izkušnja varnega odnosa, zapisana v možgane, pomagala pri premagovanju stresa. Tisti starši, ki omogočijo otroku varno navezanost, povzročijo v otroku držo zaupanja in vere, da obstajajo opora, sprejemanje, potrpežljivost, posluh in nekdo, ki ga ljubi. Resnični človeški odnos, kakor ga poj-

mujejo teologi, je zvestoba, sočutje in radikalno priznanje drugega oziroma svoboda (Rupnik 2001, 212). Človeška psiha se razvija in ohranja v odnosu z drugim in v religioznem izkustvu z Bogom (Gostečnik 2005, 13).

V trenutkih stiske bo posameznik reagiral na podlagi globoko zapisanih ponotranjenih izkušenj. Aktivira se ves obstoječi sistem notranjih osebnih prepričanj, ki vplivajo na to, kako se bo posameznik spopadal s težkimi situacijami. Lahko rečemo, da ta sistem uporablja človek kot orientacijo za to, kako bo ocenil konkretno situacijo, kako se bo odločil, kaj bo naredil in kako bo nato tudi začel izvajati aktivnosti, ki bodo privedle do rešitve (Pargament 1997, 310). Ko se nekaj zgodi, se posameznik vpraša: »Kaj to pomeni zame?« Če je dogodek ocenjen kot negativen in stresen, potem sledi vprašanje: »Kaj lahko naredim v zvezi s tem?« Ta prvi korak lahko označimo tudi kot primarno ocenjevanje situacije (Spilka et al. 2003, 128). Naslednji korak v procesu soočanja s stisko je »spopadanje s problemom«. Ko je namreč človek soočen s situacijo, v kateri je njegova kontrola omejena ali izgubljena, kakor na primer pri fizičnem napadu, je zelo pomembno, da se občutek kontrole ponovno vzpostavi. Kadar človek tega ne zmore sam, išče pomoč pri višji sili, pri Bogu (Spilka et al. 1985, 2). Verna oseba lahko na primer moli. Takšno vedenje sta Holahan in Moos (1987, 947) označila kot aktivno strategijo soočanja s težavami. Če neka oseba moli in se obrača k višji sili za pomoč v trpljenju, ob tem pa prejme spodbudo h konkretnim dejanjem, ki vodijo k rešitvi, je molitev konstruktivna oblika soočanja s težavami. Z vero se lahko ohrani pozitivno stanje ali pa spremeni situacija. Strategije, ki jih človek uporablja, so pasivne ali aktivne, osredotočene na rešitev konkretnega problema ali pa na razrešitev težkih čustev, lahko so naravnane osebno ali medosebno (Harrison et al. 2001, 89). Osebne religiozne aktivnosti, na primer molitev ali obisk cerkve, so povezane z nižjo stopnjo depresije (Koenig 1995, 226) in z večjim zadovoljstvom v življenju (Levin et al. 1995, 160).

Strategije so večšine, so znanje. Raziskave kažejo, da študentje z bolj izobraženimi starši razvijejo najboljše načine obvladovanja stresa (Yildirim et al. 2011, 293). Kakor dokazuje Chang Kirk (2011, 36), sta premagovanje stresa in uporaba ustreznih strategij povezana tudi z izobrazbo in s starostjo (Charles et al. 2001, 183). Študija Winka in Dillona (2002, 79) razkriva razvoj religioznosti in duhovnosti od otroštva do starosti, posebno med ženskami močno narašča v srednjih letih in proti starosti. Tudi druge študije kažejo večjo vključenost v vero pri starejših kakor pri mlajših (Chatters in Taylor 1989, 183; Koenig 1997, 57). Starost je povezana tudi z zadovoljstvom v življenju; starejše ženske poročajo o večjem zadovoljstvu kakor mlajše (Noor 2008, 502).

Pargament (1997, 90) v zvezi z vlogo vere pri soočanju s stisko govori o treh različnih oblikah obvladovanja situacije. Pasivno zaupanje v Boga in prelaganje rešitve problema sta lahko disfunkcionalni. Nekateri se *prepustijo* Bogu, in to tako, da problem v molitvi popolnoma preložijo v božje roke in prepustijo kontrolo nad situacijo Bogu, sami pa so pasivni. Drugi *sodelujejo* z Bogom in se v iskanju njegove podpore aktivno soočajo z reševanjem stiske. *Samostojni* na Boga ne računajo, čeprav vera vanj obstaja, a se jim zdi, da je za rešitev potrebna osebna angažira-

nost, ne pa božja pomoč. Zanašajo se na sposobnosti, ki jim jih je podaril Bog. Pri oblikah, kakor sta sodelovanje in samostojnost, ohrani posameznik notranji občutek za kontrolo, ki je za soočanje s težavami boljši kakor zunanji (Phares 1976, 165). Ti dve obliki dajeta pozitivnejše rezultate soočanja kakor pa način, ko posameznik reševanje težav preloži na Boga (Hathaway in Pargament 1990, 427; McIntosh in Spilka 1990, 169).

V odnosu z Bogom lahko pridemo do odgovorov na mnoga vprašanja, ki zadevajo naše bivanje. V luči vere prepoznamo situacijo drugače, opazimo nove razsežnosti, nove možnosti. Poleg tega pomena daje vera tudi občutek, da je situacija pod kontrolo (Ai in Park 2005, 242). Navzočnost vere v življenju posameznika je eden najboljših napovednikov za zadovoljstvo v življenju (Jones 1993, 5). Na splošno lahko rečemo, da obstaja med vero in osebno srečo pozitivna povezava (Ellison 1991, 86; Myers 1992, 79). Študija, ki jo je opravila Noor (2008, 502), nam kaže, da so izkušnje pri delu pomemben dejavnik za zadovoljstvo v življenju in za manjšo stopnjo stresa. Delovne izkušnje so pri tem pomembnejše kakor izobrazba.

Na posameznikovo doživljanje stresa ali travmatične izkušnje ima torej vera pomemben vpliv. Zanima nas, kako intenzivno doživljajo stresno situacijo ali travmo ljudje, ki trdijo, da so globoko ali osebno verni, in kako tisti, ki menijo, da so površinsko ali tradicionalno verni. Ker naj bi ljudje z globljo vero imeli globlji odnos z Bogom, bili naj bi v tesnejšem stiku z njim, ki je tolažnik, odrešenik, usmiljenje, dobrotu, sočuten in poseebljena Ljubezem, predvidevamo, da bodo v luči vere v Boga, ki je večer, danes doživljali stresno ali travmatično izkušnjo oziroma dogodek iz preteklosti manj stresno. V krščanskem smislu nikakor nismo samo pasivne žrtve ranjene, poškodovane univerzalne človeške narave, ampak nam je dana milost odrešenja (Gostečnik 2005, 324). Bog je oseba, pri kateri je hkrati mogoče najti odpuščanje, ljubezen, usmiljenje in blagoslov, dojemati pa ga je mogoče tudi kot jeznega, a pri tem človek ohrani svobodo (Gorsuch 1968, 61). To pa so lastnosti varnega odnosa. Odnos z Bogom poveča občutek upanja in zaznavanje virov in notranje moči (Meisenhelder 2002, 776). Ali ljudje s poglobljeno vero ali osebno vero doživljajo danes travmatični ali stresni dogodek iz preteklosti z manj stiske kakor ljudje, pri katerih je vera površinska ali tradicionalna?

2. Raziskava

2.1 Namen raziskave

Temeljni namen raziskave je: ugotoviti povezavo med doživljanjem stresa v travmatični situaciji takrat in danes in osebno oceno vernosti udeležencev raziskave. Ugotavljamo torej, kako ljudje doživljajo svojo vernost (globoka, površinska, tradicionalna ali osebna), kako stresno je bilo njihovo doživljanje travmatične situacije, ko se je zgodila, in kako stresno ti ljudje danes doživljajo pretekli travmatični stresni dogodek. Zanima nas, pri katerih ljudeh se je bolj zmanjšala stopnja doživljanja stresa: pri tistih, ki so svojo vernost ocenili za zelo tradicional-

no, pri tistih, ki jo ocenjujejo predvsem kot površinsko, ali pri ljudeh z globoko ali osebno vero. Predvidevamo, da se je pri tistih posameznikih, ki so v osebнем ali globokem odnosu z Bogom (njihova vernost je predvsem poglobljena ali osebna), stopnja stresa do danes pretežno zmanjšala.

2.2 Hipoteze

V raziskavi smo želeli potrditi oziroma ovreči naslednje hipoteze:

- H. 1: Obstaja pozitivna korelacija med poglobljeno in osebno vernostjo.
- H. 2: Obstaja pozitivna korelacija med tradicionalno in površinsko vernostjo.
- H. 3: Predvidevamo, da bodo med tem, koliko udeleženci ocenjujejo svojo vero kot poglobljeno in osebno, in razliko v stresnosti ob dogodku in sedaj pozitivne korelacije.
- H. 4: Med tem, koliko udeleženci ocenjujejo svojo vero kot površinsko, in razliko v stresnosti ob dogodku in sedaj bodo korelacije negativne.
- H. 5: Starost korelira s poglobljeno vero.

2.3 Metoda

2.3.1 Udeleženci

V raziskavo je bilo vključenih sto osemnosemdeset udeležencev iz različnih okolij: obiskovalci kapele Kliničnega centra (N = 14), dijaki Škofijske klasične gimnazije v Ljubljani (N = 27), obiskovalci škofijskega predzakonskega tečaja (N = 20), učitelji ljubljanske osnovne šole (N = 8), dijaki srednje poklicne šole iz Ljubljane (N = 33), člani skupnosti Emanuel (N = 5), udeleženci skupine za alkoholike (N = 47), člani zakonskih skupin (N = 11) in naključno izbrani iz Ljubljane (N = 23).

Skupaj je sodelovalo triinpetdeset moških in sto petintrideset žensk.

2.3.2 Instrumenti

Udeleženci raziskave so izpolnjevali vprašalnik Stresne in travmatične izkušnje (Stressful Life Events Screening Questionnaire – SLESQ / Goodman 1998). Odgovarjali so na dvajset vprašanj o dogodkih, ki so se zgodili kadarkoli v njihovem življenju. Vprašalnik sprašuje po življenjsko nevarnih nesrečah in boleznih, po fizični in spolni zlorabi, po navzočnosti ob umiranju, po izkušnji tepeža med starši ipd. Udeleženci so označili, ali se jim je dogodek zgodil (da ali ne), koliko so bili takrat stari, pogostost dogajanja, koliko je bil dogodek (ali več dogodkov) takrat stresen in koliko so pretekli dogodki stresni še danes. Za oceno stresnosti so uporabili lestvico od 0 (sploh nič stresno) do 10 (izjemno stresno). Po mnenju avtorjev je vprašalnik namenjen za splošne širše raziskave.

Zatem smo udeležence vprašali po vernosti. Svojo vernost so lahko ocenili kot poglobljeno, tradicionalno, površinsko ali osebno vero in pri vsaki možnosti obkrožili stopnjo vernosti od 1 (nič) do 5 (zelo).

2.4 Rezultati

Udeležencev je bilo sto osemnosemdeset, od tega sto petintrideset žensk in triinpetdeset moških. Povprečna starost udeležencev je bila petintrideset let.

Od sto osemnosemdeset udeležencev je bilo deset takšnih, ki po njihovi subjektivni presoji do izpolnjevanja tega vprašalnika niso doživeli nobene stresne ali travmatične izkušnje. Sedem vprašalnikov smo izločili, ker drugi del vprašalnika ni bil izpolnjen v celoti. Udeležencev, ki so doživeli več kakor eno stresno ali travmatično izkušnjo, je bilo sto petinštirideset, šestindvajset pa jih je doživelo le eno stresno ali travmatično izkušnjo.

– Dvainštirideset udeležencev je že doživelo *življenjsko nevarno bolezen* (1), od tega 90,48 % enkrat.

– Oseminšestdeset udeležencev je že doživelo *življenjsko nevarno nesrečo ali poškodbo* (2), in to 67,64 % enkrat, 32,36 % pa več kakor enkrat.

Sedemdeset udeležencev je *v otroštvu doživelo fizično nasilje* (7) od starša, skrbnika ali druge osebe, od tega 21,42 % enkrat, 24,29 % od dvakrat do štirikrat, 20 % od petkrat do desetkrat in 34,29 % več kakor desetkrat.

– Oseminsedemdeset udeležencev je bilo *čustveno zlorabljenih* (9) od staršev, intimnih partnerjev ..., od tega 56,41 % več kakor desetkrat.

– Sto šestnajst udeležencev je že doživelo, da je imel *bližnji prijatelj ali družinski član* življenjsko nevarno bolezen (14); 62,92 % jih je to doživelo enkrat.

– Triinpetdeset udeležencev je doživelo *pretep/prepir med starši* (16); 28,30 % jih je to doživelo enkrat, 33,96 % od dvakrat do štirikrat in 26,42 % več kakor desetkrat.

Razliko med stresnostjo ob dogodku in danes smo izračunali tako, da smo od vrednosti stresa takrat odšteli vrednost stresa danes. To pomeni: če je imel nekdo takrat vrednost stresa 7, sedaj pa 5, je razlika med njima 2. Če je imel nekdo takrat vrednost stresa 4, sedaj pa 6, je razlika –2; stres je zdaj večji. Povprečje razlik stresa pomeni, da smo pri vsakem udeležencu najprej izračunali razliko stresa pri posameznem stresnem dogodku (takrat stresno, danes stresno) in nato povprečje razlik stresa. Vse razlike smo pri vsakem posamezniku povprečili. Če je razlika večja, je tudi povprečje razlik večje, to pomeni, da se je stres po subjektivni oceni udeleženca znižal. Če je razlika manjša, je tudi povprečje razlik manjše, to pomeni, da se stres po subjektivni oceni udeleženca ni veliko zmanjšal. Lahko rečemo, da se stopnja stresnosti dogodka od takrat, ko se je zgodil, ni veliko zmanjšala. Vprašanje pa je, kakšen je bil stres na začetku. Če je bil že v začetku manjši, se ni mogel toliko znižati, kakor če je bil na začetku večji.

Posamezniki so se v vprašalniku opredelili, ali so verni ali ne.

Korelacija med vernostjo in razliko v stresnosti ob dogodku in sedaj ni statistično pomembna, saj znaša 0,143. Med povprečjem razlik v stresu in vernostjo ni statistično pomembne povezave.

Korelacije v preglednici 1 nam pokažejo le pomembne povezave med oblikami

	Poglobljena	Tradicionalna	Površinska	Osebna	Povprečje razlik
Poglobljena	1	0,047	-0,458**	0,514**	0,060
Tradicionalna		1	0,294**	-0,070	-0,099
Površinska			1	-0,217*	-0,060
Osebna				1	0,055
Povprečje razlik					1

Tabela 1: Korelacije med razlikami zdaj/takrat in vernostjo (oblike vernosti)

* $p \leq 0,05$;

** $p \leq 0,01$

	Starost	Spol	Povprečje razlik	Osebna	Povprečje razlik
Starost	1	0,101	0,184*	0,514**	0,060
Spol		1	0,094	-0,070	-0,099
Povprečje razlik			1	-0,217*	-0,060
Osebna				1	0,055
Povprečje razlik					1

Tabela 2: Povezava povprečja razlik s spolom in s starostjo

* $p \leq 0,05$;

** $p \leq 0,01$

vernosti, ne pa pomembnih povezav s povprečjem razlik stresnosti. Tako vidimo negativno povezavo med poglobljeno in površinsko vero, pa tudi med površinsko in osebno vero. Med poglobljeno in osebno vero je velika pozitivna povezava; tako je potrjena prva hipoteza. Pozitivna povezava pa je tudi med tradicionalno in površinsko vero. Potrdimo lahko tudi drugo hipotezo.

Povezave s povprečjem razlik niso statistično pomembne. Smer je resda nakazana (negativno povezano s tradicionalno in površinsko vero, pozitivno pa s poglobljeno in osebno vero), vendar pa so vrednosti tako majhne, da tega glede na rezultate ne moremo trditi. Lahko pa ovrednotimo na način, da je nakazana smer, vendar tega nismo dokazali; vrednosti korelacij so premajhne in niso statistično pomembne.

Kaj to pomeni za naše rezultate? Tretje in četrte hipoteze ne moremo potrditi oziroma popolno zavreči. Lahko pa rečemo, da obstaja možnost pravilnosti postavljenih hipotez.

Iz preglednice (2) vidimo, da obstaja statistično pomembna povezava med starostjo in povprečjem razlik. Povprečje je višje, kadar je razlika med stresom takrat in danes večja. Pri tistih, ki so starejši, so razlike med takrat in danes večje. To pomeni, da sedaj manj stresno dojemajo takratno situacijo. Starejši so se torej bolj uspešno soočili s stresom. Korelacija starosti s spolom ni statistično pomembna.

V nadaljevanju prikazujemo tabelo s korelacijami, vključeni so izobrazba, povprečje stresa takrat in povprečje stresa danes. V tabeli je za tip vere prikazana le poglobljena vera, saj drugi tipi vernosti ne kažejo statistično pomembnih korelacij.

	Starost	Izobrazba	Povpr. razlik	Povpr. takrat	Povpr. zdaj	Vernost	Poglobljena
Starost	1	0,260**	0,184*	0,180*	0,016	0,250**	0,218*
Izobrazba		1	0,212**	0,304**	0,003	0,067	-,030
Povpr. razlik			1	0,424**	-0,641**	0,143	0,060
Povpr. takrat				1	0,409**	0,083	-0,072
Povpr. zdaj					1	-0,094	-0,101
Vernost						1	-0,124
Poglobljena							1

Tabela 3: *Korelacije izobrazba, stres, starost, poglobljena vera*

* $p \leq 0,05$;

** $p \leq 0,01$

Zanimiva je povezava starost in povprečje takrat. Korelacija znaša 0,180. Korelacija med starostjo in danes pa ne kaže statistično pomembne povezave. Obstajajo še druge povezave: starost in poglobljenost vere, povezava izobrazbe s povprečjem razlik in s povprečjem takrat.

3. Razprava in sklepi

O srednji problem raziskave je, ugotoviti, ali obstaja povezanost med različnimi tipi vernosti in premagovanjem stresa. Ugotavljali smo intenziteto stresnega doživljanja ob stresnih travmatičnih dogodkih in intenziteto stresnega doživljanja preteklega travmatičnega dogodka danes ter oceno vernosti udeležencev (tradicionalna, poglobljena, površinska in osebna vera). Ugotovili smo, da obstaja povezava med različnimi tipi vernosti in premagovanjem stresa. Predvidevali smo, da bodo med tem, koliko udeleženci ocenjujejo svojo vero kot poglobljeno, tradicionalno in osebno, in razliko v stresnosti ob dogodku in danes pozitivne korelacije. Predvidevali smo tudi, da bodo korelacije negativne, ko udeleženci ocenjujejo, da je njihova vera površinska, in med razliko v stresnosti ob dogodku in danes. Če se to ne potrdi, pomeni, da vera pri premagovanju travme ne pomaga dosti – če bi bila namreč korelacija med zmanjšanjem doživljanja stresa in površinsko vernostjo pozitivna. Na podlagi dobljenih rezultatov korelacij med povprečjem razlik stresa in posameznim tipom vernosti lahko opazimo, da pri tistih, ki se jim je stopnja stresa zmanjšala, prevladuje poglobljena vera. Bolj ko se povprečje razlik stresa povečuje, bolj se povečuje opredelitev za osebno vero. Bolj ko se povprečje razlik stresa povečuje, bolj se zmanjšuje opredeljenost za tradicionalno vero. Bolj ko se povprečje razlik stresa povečuje, bolj se zmanjšuje opredeljenost za površinsko vero. Pri udeležencih, pri katerih se je stopnja stresa od takrat do danes zmanjšala (povprečje razlik je bilo večje), je osebne in poglobljene vere več, tradicionalne in površinske vere pa manj. Korelacije drugače nakazujejo le trend, da poglobljena in osebna vera korelirata z uspešnejšim premagovanjem stresa in da tradicionalna in površinska vera pri premagovanju stresa nista uspešni. Korelacije

še niso statistično pomembne. Ugotovili smo tudi, da obstaja pozitivna korelacija med poglobljeno in osebno vero in pozitivna korelacija med tradicionalno in površinsko vero. Med poglobljeno in površinsko vero pa obstaja le negativna korelacija. Naša predvidevanja, da bodo med tem, koliko udeleženci ocenjujejo svojo vero kot poglobljeno, tradicionalno ali osebno, in razliko v stresnosti ob dogodku in danes pozitivne korelacije, se pri poglobljeni in pri osebni veri potrjujejo. Predvidevanja, da bodo med tem, koliko udeleženci ocenjujejo svojo vero kot površinsko, in razliko v stresnosti ob dogodku in danes negativne korelacije, so se potrdila. Korelacije so majhne, statistično niso pomembne, izkazalo pa se je, da poglobljena in osebna vera bolj pomagata zmanjševati stres kakor tradicionalna in površinska vera.

Rezultati nakazujejo ujemanje z ugotovitvami drugih avtorjev (Pargament 1990, 221; Folkman in Lazarus 1988, 466), da namreč pristna vera pomaga posamezniku pri iskanju rešitve ob stiski, pomaga mu pri iskanju smisla, mu daje oporo in vliva upanje.

Iz raziskave razberemo tudi statistično pomembne korelacije, ki kažejo, da se je pri starejših ljudeh stopnja stresa od takrat (od doživetja travme) do danes bolj zmanjšala. V mlajših letih so bili današnji starejši udeleženci raziskave bolj pod stresom kakor danes. To bi lahko razložili z dejstvom, da čas pozdravi rane. Omenimo še podatek, da starost korelira z večjo vernostjo in s poglobljeno vero, to pa govori za to, da je vera, sploh poglobljena, pomemben dejavnik za premagovanje stresa. Pomembno pa je upoštevati, kakor razmišlja Noor (2008, 479), da imajo starejši ljudje – drugače od mlajših – zaradi izkušenj že na delovnem mestu manj stresa, podobno je tudi v družinskem življenju. Mlajši si negotovi glede zaposlitve in tudi družine se šele vzpostavljajo. Starejši ljudje so tudi versko bolj dejavni kakor mlajši, tako da se morda tudi zato razlika v stresu v tej raziskavi pri starejših veča. Sem lahko prištejemo še izsledke raziskav, ki kažejo, da so starejši ljudje versko aktivnejši in tudi stopnja verovanja je pri njih večja (Koenig 1997, 11).

Rezultati v naši raziskavi kažejo, da izobrazba zmanjšuje stres, kakor potrjujejo že prejšnje raziskave (Kirk 2011, 36).

Raziskava posredno pove, da smo ljudje bitja odnosov in da za premagovanje stisk, strahov in drugih ovir potrebujemo varen, zanesljiv in sočuten prostor. Takšen odnos nam omogoča stik z Bogom, pri katerem smo do konca spoznani in prepoznani in pri katerem so naše stiske ovrednotene in premagane.

V tem prispevku smo skušali povezati posameznikovo doživljanje stresa ob travmatični ali zanj stresni situaciji z njegovo vernostjo. Posplošljivost rezultatov lahko razširimo prek vzorca, glede na različnost področij anketiranih. Zavedamo se, da bi ob še večjem številu udeležencev raziskave lahko preverjali posamezne stresne situacije po sklopih in iskali korelacije z vernostjo, a to bi zahtevalo nadaljnje raziskovanje. Vemo, da je že pri doživljanju stresa v dani situaciji posameznikova ocena stresa, prav tako pa tudi ocena vernosti zgolj subjektivno mnenje; tako smo ga tudi obravnavali. V obeh točkah smo torej izhajali iz posameznikovega intrapsihičnega doživljanja stresa in iz doživljanja osebne vernosti. Dobro pa bi bilo tudi pre-

veriti morebitno povezavo med lastnostmi vere in stresnostjo ob dogodku. To namreč lahko zelo vpliva na rezultate; tisti, ki so bolj poglobljeno verni, se bodo manj stresno odzvali že ob samem dogodku; to je potem vzrok za manjšo razliko v stresnosti. Zanimivo bi bilo raziskovati še oblike molitve, ki jih posamezniki vključujejo pri premagovanju stresa, molitvene skupine, ki jih obiskujejo, zahajanje v cerkev in podobno. Raziskovanja bi lahko potekala v smeri razmišljanja, kako globoko verni, površinsko verni, tradicionalno in osebno verni doživljajo Boga, koliko menijo, da jim je pri premagovanju stresa pomagala molitev, koliko prijatelji, koliko sproščanje v naravi ali kaj drugega. Tu se pravzaprav odpira paleta možnih nadaljnjih raziskav.

Sklenemo lahko, da rezultati nakazujejo vlogo vere, predvsem poglobljene, pri soočanju s stiskami. Dejavnika, ki zmanjšujeta stres, pa sta tudi izobrazba in starost. Religiozno soočanje je eden od načinov, prek katerega se ljudje srečujejo s stisko in jo tudi rešujejo. Teoretiki in raziskovalci so ugotovili, da je vpliv vere pri soočanju s stisko velikokrat pozitiven, to pa pomeni, da pomaga pri sprejemanju dogodka, pri iskanju ustreznih rešitev za izboljšanje situacije in tudi pri sami rasti in okrevanju zaradi posledic stresnih dogodkov. Zaradi vsega tega ne moremo in ne smemo zanemariti širokih možnosti, ki jih pomeni vključevanje vere kot pomoč ljudem, kadar jo ti iščejo, pa naj bo to v okviru psihoterapije, duhovnega vodstva, svetovanja ali kake druge oblike pomoči.

Reference

- Ai, Amy L., in Crystal L. Park.** 2005. Possibilities of the positive following violence and trauma (Informing the coming decade of research). *Journal of Interpersonal Violence* 20, št. 2:242–250.
- Baumeister, Roy F.** 1991. *Meanings of life*. New York: Guilford Press.
- Butter, Eric M., in Kenneth I. Pargament.** 2003. Development of a model for clinical assessment of religious coping: Initial validation of the process evaluation model. *Mental Health, Religion & Culture* 6, št. 2:175–194.
- Chatters, Linda M., in Robert Joseph Taylor.** 1989. Age differences in religious participation among Black adults. *Journal of Gerontology* 44:183–184.
- Ellison, Christopher G.** 1991. Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior* 32:80–89.
- Ellison, Christopher G., Jason D. Boardman, David R. Williams in James S. Jackson.** 2001. Religious involvement, stress and mental health: Findings from the 1995 Detroit study. *Social Forces* 80:215–249.
- Fichter, Joseph H.** 1981. *Religion and pain*. New York: Crossroads.
- Folkman, Susan, in Richard S. Lazarus.** 1988. Coping as a mediator of emotion. *Journal of Personality and Social Psychology* 54:466–475.
- Goodman, Lisa A., Carole Corcoran, Kiban Turner, Nicole Yuan in Bonnie L. Green.** 1998. Assessing traumatic event exposure: General issues and preliminary findings for the Stressful Life Events Screening Questionnaire. *Journal of Traumatic Stress* 11, št. 3:521–542.
- Gorsuch, Richard L.** 1968. The conceptualization of God as seen in adjective ratings. *Journal for the Scientific Study of Religion* 7:56–64.
- Gostečnik, Christian.** 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Harrison, M. Ojinga, Harold G. Koenig, Judith C. Hays, Eme-Akwari, Anedi G. in Kenneth I. Pargament.** 2001. The epidemiology of religious coping: A review of recent literature. *International Review of Psychiatry* 13:86–93.
- Hathaway, William L., in Kenneth I. Pargament.** 1990. Intrinsic religiousness, religious coping, and psychosocial competence: A covariance structure analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, št. 4:423–441.

- Holahan, Charles J., in Rudolf H. Moos.** 1987. Personal and contextual determinants of coping strategies. *Journal of Personality and Social Psychology* 52:946–955.
- Idler, Ellen L.** 1995. Religion, health and nonphysical senses of self. *Social Forces* 74:683–704.
- Jones, James W.** 1993. Living on the boundary between psychology and religion. *Psychology of Religion Newsletter* 18, št. 4:1–7.
- Kennedy, James E., Robert C. Davis in Bruce G. Taylor.** 1998. Changes in spirituality and well-being among victims of sexual assault. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37:322–328.
- Kirk, Chang.** 2011. Less Stressed at Work – Research on the Efficacy of Job Stress Coping Strategies. *Advances in Management* 4, št. 11:31–40.
- Killough, W. Brian.** 2005. Acknowledging spiritual dynamics during trauma care. *Top Emerg Med* 27, št. 3:183–185.
- Koenig, Harold G.** 1995. Religion and older men in prison. *International of Geriatric Psychiatry* 10:219–230.
- . 1997. *Is religion good for your health? The effects of Religion on physical and mental health.* New York: The Haworth Pastoral Press.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2006. *Ljubezen umije spomin.* Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut; Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Lazarus, Richard S.** 1993. Coping theory and research: Past, present, and future. *Psychosomatic Medicine* 55:234–247.
- Levin, Jeffrey S., Linda M. Chatters in Robert Joseph Taylor.** 1995. Religious effects on health status and life satisfaction among Black Americans. *Journal of Gerontology* 50B:154–163.
- McIntosh, Daniel N., in Bernard Spilka.** 1990. Religion and physical health: The role of personal faith and control beliefs. V: Monty L. Lynn in David O. Moberg, ur. *Research in the social scientific study of religion.* Zv. 2, 167–194. Greenwich, CT: JAI Press.
- Meisenhelder, Janice Bell.** 2002. Terrorism, Post-traumatic Stress, and Religious Coping. *Issues in Mental Health Nursing* 23:771–82.
- Myers, David G.** 1992. *The pursuit of happiness.* New York: Morrow.
- Noor, Noarini M.** 2008. Work and Women's Well-being: Religion and Age as Moderators. *Journal of Religion & Health* 47:476–490.
- Pargament, Kenneth I.** 1990. God help me: Toward a theoretical framework of coping for the psychology of religion. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 2:195–224.
- . 1997. *The psychology of religion and coping: theory, research, practice.* New York: The Guilford Press.
- . The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *International Journal for the Psychology of Religion* 9:3–16.
- Pargament, Kenneth I., Bruce W. Smith, Harold G. Koenig in Lisa M. Perez.** 1998. Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37:710–724.
- 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* 56:519–543.
- Peterson, Cristopher, Martin E. P. Seligman in George E. Vaillant.** 1988. Pessimistic explanatory style is a risk factor for physical illness: A thirty-five year longitudinal study. *Journal of Personality and Social Psychology* 55:23–27.
- Phares, E. Jerry.** 1976. *Locus of control.* Morriston, New Jersey: General Learning Press.
- Rupnik, Marko Ivan.** 2001. *Reči človek: oseba, kultura velike noči.* Koper: Ognjišče.
- Russo, Nancy Felipe, in Amy J. Dabul.** 1997. The relationship of abortion to well-being: Do race and religion make a difference? *Professional Psychology: Research and Practice* 28, št. 1:23–31.
- Simonič, Barbara.** 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:123–136.
- Spilka, Bernard, Philip Shaver in Lee A. Kirkpatrick.** 1985. A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the scientific Study of Religion* 24:1–20.
- Spilka, Bernard, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger in Richard L. Gorsuch.** 2003. *The psychology of religion.* New York: The Guilford Press.
- Weaver, Andrew J., Laura T. Flannelly, James Garbarino, Charles R. Figley in Kevin J. Flannelly.** 2003. A systematic review of research on religion and spirituality in the Journal of Traumatic Stress: 1990–1999. *Mental Health, Religion & Culture* 6, št. 3:215–228.
- Wink, Paul, in Michele Dillon.** 2002. Spiritual development across the adult life course: Findings from a longitudinal study. *Journal of Adult Development* 9:79–94.
- Yildirim, Arzu, Rabia Hacıhasanoglu, Serpil Turkles in Papatya Karakurt.** 2011. Polis Meslek Yuksekokulu Ogrencilerinin Stresle Basacakma Duzyeyleri ve Ruhsal Durumları. *TAF Preventive Medicine Bulletin* 10, št. 3:293–302.

Antonio Fallico. *Pedagogia pastorale: Questa sconosciuta*. Roma: Chiesa-Mondo, 2010 (1. izd. 2000). 650 str. ISBN: 9788885926523.

Delo Antonia Fallica z naslovom *Pedagogia Pastorale: Questa sconosciuta* odgovarja na temeljna vprašanja pedagogike danes in prikazuje mesto pedagogike v pastoralni. Avtor knjige je župnik, hkrati pa aktiven član pri oblikovanju pastore v nadškofiji v Catanii. Predava pastoralno pedagogiko na teološki fakulteti v Catanii (Italija). Tako skuša združevati teorijo s prakso.

Milanski pomožni škof Franco Giulio Brambilla je v uvodniku zapisal, da je izraz »pastorala« v času drugega vatikanskega koncila postal neke vrste *leitmotiv*. Vse je postalo »pastoralno« in vse, kar se dogaja, mora postati »pastoralno«. Drugi vatikanski koncil se tako dejansko odpira sodobnemu svetu in mu gre naproti (*aggiornamento*). Postavlja se vprašanje, s kakšno metodo posredovati vsebino (vero) sodobnemu svetu, kulturi, družbi, v kateri živimo. Težava je predvsem v neskladju med teorijo (vedeti) in prakso (ravnati), torej življenjem. Poleg tega opazamo razkorak med teologijo in pastoralno, med poznavanjem vere in njene vsebine in praktičnim poslanstvom Cerkve (kako vero uresničevati v konkretnem vsakdanjem življenju). Fallicovo delo je poskus iskanja rešitev za opisane težave.

Knjiga je razdeljena na tri dele. Prvi nosi naslov Kakšna pedagogika?.in v njem avtor definira pojem pedagogike. Pridružuje se tradicionalni definiciji, ki pravi, da je to »znanost o poučevanju«.

Hkrati definira oba pojma: pedagogiko in poučevanje.

V drugem delu se osredotoči na vprašanje pastore. Izhaja iz definicije pastore in spregovori o težavah, ki nastopajo v povezavi s pastoralno teologijo. Nato predstavi pastoralno kot teološko znanost, katere poslanstvo je ustvarjanje povezave med teorijo in prakso. Ta predstavitev je podkrepljena z zgodovinskim prikazom razvoja s posebnim poudarkom na drugem vatikanskem koncilu.

Osrednje mesto zavzema tretji del z naslovom Kakšna pastoralna pedagogika si želimo? in je razdeljen na dve poglavji: Identiteta in naloge pastoralne pedagogike ter Itinerarij in okolje pastoralne pedagogike.

Identiteto in naloge pastoralne pedagogike avtor obravnava v dvanajstih poglavjih, ki zajemajo naslednje tematike: pastoralna pedagogika kot znanost; odnos med pastoralno teologijo in pastoralno pedagogiko; odnos med pastoralno pedagogiko in znanostjo; cilji; metode; smeri pastoralne pedagogike; duhovnost in pastoralna pedagogika; pastoralna pedagogika v Svetem pismu (Stara in Nova zaveza); šola Jezusove pastoralne pedagogike. Iz tega poglavja izhaja tudi vprašanje, kakšno pedagogiko lahko ob Jezusovi pedagogiki prevzamemo danes. Ta podnaslov avtor sklene s poglavjem o krepostih in vrlinah, ki naj bi jih imeli pastoralni delavci. Za zgled nam postavi Jezusov »model dobrega pastirja«.

Pod naslovom Pastoralna pedagogika beremo zelo obširno (devetnajst poglavij) razpravo o itinerariju in okolju pastoralne pedagogike. V uvodnem poglavju

se avtor sprašuje o identiteti Cerkve. Njeno novo podobo išče v luči drugega vatikanskega koncila. Nadaljuje s pastoralno antropologijo (sprša se, kako jo razumeti). Skupnost predstavi kot kraj učenja, poučevanja. Uresničenje pastoralne pedagogike se kaže v oznanjevanju božje besede (oznanjevanje, poslušanje, pričevanje). Pri tem ne govorimo samo o razlagi svetopisemskih besedil, ampak tudi o aktualizaciji in spodbudi za danes. Pomembna metoda posredovanja vsebine »vere« so vsa liturgija in zakramenti (4. poglavje: Liturgija kot temelj življenja krščanske skupnosti in služenja). Sledita evangelizacija ob katekizmu in katehezi (5. poglavje) in karitativna dejavnost, ki izhaja iz zapovedi ljubezni. Avtor se pri tem sprašuje, komu je v prvi vrsti namenjena ta ljubezen. Teološko jo utemelji s svetopisemsko priliko o usmiljenem Samarijanu. Pastoralna pedagogika se kaže še na drugih področjih, kakor so: pastorala zdravja, ljudske pobožnosti (konkretni predlogi), pastorala inkulturacije (odnos med Cerkvijo in svetom, mesto jezika v pedagoškem procesu), ljudski misijon (tudi čas pred njim in po njem). Avtor vidi področje delovanja v pastoralnem projektu obnove župnij (ovrednotenje življenja in delovanja župnij, učenje pastoralnega načrtovanja, vrednotenje rezultatov), v družinski in v mladinski pastorali, v pastorali župnijski pastoralnih svetov, v pastorali prostega časa (nevarnosti, ki jih prinaša prosti čas, prosti čas in počitek, prosti čas in vzgoja za veselje, prosti čas in solidarna pomoč, poglavje konča z naslovom Kristus in prosti čas). Naslednje poglavje spregovori o župnijski pastorali in o delu za duhovne poklice (duhovni poklici in župnijsko občestvo, možnosti, nujne za vzgojo dobrih duhovnih poklicev, priza-

devanje za večjo ozaveščenost na področju dela za duhovne poklice). V predzadnjem poglavju spregovori avtor o pastorali in o vključenosti laikov vanjo. Predstavljene so tri dimenzije: medsebojno razumevanje, dopolnjevanje, soodgovornost. Konča s pastoralno komunikacijo: župnijski dvoranski prostor, ki je odprt vsem: vernim in nevernim, mladim in starejšim ...

Dodatek v knjigi je razdeljen na šest poglavij. V prvem sta prikazana zgodovina in razvoj pedagogike (vse od Sokrata, Platona in Aristotela do današnjih dni). Drugo poglavje govori o štirih področjih pedagogike (zgodovinsko, eksperimentalno, idealistično in realistično področje). V tretjem poglavju smo povabljeni, da se skupaj z avtorjem zazremo v 20. stoletje. Avtor se v njem sprašuje o usmeritvi pedagoške misli sodobnega časa. Četrto je poglavje o aktualnih pedagoških smereh danes (J. S. Bruner, B. F. Skinner, N. Crowder, J. K. Galbraith, L. Milani, A. S. Neill, P. Freire, P. Bertolini). V petem poglavju skuša avtor umestiti pedagogiko med druga znanstvena področja (filozofija, etika, psihologija, sociologija, verstva). Na koncu se dotakne vsebine in modelov krščanske pedagogike (kratek zgodovinski ekskurz). Delo se sklone s predstavitvijo razvoja znanstvene pastorale (od Marije Terezije prek Rautenstraucha in Nietzscheja do Marheinekeja).

Avtor se v uvodnih besedah sprašuje, ali obstaja danes znanstvena literatura o krščanski edukaciji, krščanskem poučevanju. S svojim delom želi v treh korakih odgovoriti prav na to vprašanje. Najprej poskuša razjasniti ideje, vsebine in pojme, povezane s pedagogiko. V drugem poglavju nato na kratko spregovori o naravi, o pomenu in o cilju splošne pastorale in o odnosu med pa-

storalo in teologijo. Tretji, najobsežnejši del povezuje pedagogiko in pastoralo v en sam pojem. Govori o njunem medsebojnem vplivu in dopolnjevanju.

Ker sta obe področji zelo obsežni, lahko rečemo, da je avtorju uspelo dobro povzeti bistvene značilnosti obeh področij in ustvariti celostni pogled na pastoralno pedagogiko. Delo ni le prikaz nekega stanja, ampak sedanji pogled gradi na zgodovinskem razvoju. Avtor skuša najti področja in smernice, ki bi izboljšale pastoralno edukacijo prihodnosti.

Knjiga je napisana pregledno, podkrepljena je s citati priznanih avtorjev, z

navedki iz dokumentov drugega vati-kanskega koncila in iz poznejših dokumentov Cerkve. Na koncu najdemo bogat seznam literature in seznam citatov.

Knjige je namenjena vsem, ki iščejo odgovore za svoje pastoralno delovanje, predvsem za pedagoško področje. Vsebinsko – nauk katoliške Cerkve, moralni nauk, Sveto pismo – bolj ali manj poznamo. Številna vprašanja se postavijo predvsem, ko jo moramo posredovati (pedagoški, didaktični, metodološki pristop) neki določeni ciljni skupini. Pri tem nam vsekakor lahko pomaga predstavljeno delo Antonia Fallica.

Andrej Šegula

Hubertus Halbfas. *Religions Unterricht nach dem Glaubens Verlust: Eine Fundamentalkritik. Ostfildern: Patmos Verlag, 2012. 222 str. ISBN 978-3-8436-0200-6.*

Avtor (rojen leta 1932) je bil profesor religijske pedagogike na Pedagoški visoki šoli v Reutlingenu in ves čas kritično spremlja razvoj religijskega pouka v nemško govorečih deželah. V tej knjigi ima pred očmi vse, ki jim je religijski pouk namenjen: učence in dijake. Začne s statičnimi podatki o religioznosti za Nemčijo, ki je v pol stoletja dobesedno izgubila tla pod nogami, saj je v petdesetih letih prejšnjega stoletja še 60 % mladih redno obiskovalo nedeljsko mašo. Leta 2010 je 56 % mladih med dvanajstim in petindvajsetim leti starosti, ki se imajo za katoličane, menilo, da vera v Boga nima skoraj nobenega ali

nobenega pomena za njihovo življenje (13). Če se mladi pogovarjajo o veri, bodo pogosto rekli, da so normalni, to pomeni: brez vere (Untheist) (15). V zgodovinskem razvoju izgube vere nemškega človeka, ki se začne že z gibanjem Sturm und Drang, v katerem je umetnost začela prevzemati religiozno mesto, pokaže na to, kaj se zgodi, če vera ne gre v korak s časom, bolje: s človekom, ki naj bi iz te vere živel. Pri tem se usmeri predvsem na tiste, ki so za označevanje odgovorni. Študija, ki jo je naredila Nemška škofovska konferenca leta 2005, naslovljena Sinus-Milieu-Studie, kaže na to, da je Cerkev navzoča le še v treh od desetih predlaganih družbenih okoljih: v tistih, ki so tradicionalno zakoreninjena v katolištvu, v konservativnih in v delu tistih, ki se imajo za srednji razred, bolje: za postmaterialistične, čeprav prav pri teh vpliv še dalje

pada (19). Ob tej analizi sklene: »Ne zdi se, da je cerkveno vodstvo doraslo zahtevam časa.« (20)

Proces odtujevanja Cerkvi naj bi se začel s tako imenovanim kritičnim mišljenjem vse od Galileja dalje, ko teologija ni znala ali hotela iti skupaj z znanostjo. Čeprav je bilo tudi Sveto pismo odvisno od znanstvenega hermenevtičnega pristopa, to ni prešlo v teologijo in v cerkveno prakso. Predvsem je za to kriva teologija apostola Pavla, ki je namesto evangelijske resnice Jezusa Kristusa vedno bolj poudarjala teološki sistem. Ta sistem je bližji mitologiji in zakriva zgodovinskega, učlovečenega Boga. »Kar je od tega ostalo, je Kristusov mit – in prav ta določa sedanjo krizo vere.« (25) Na mesto mitičnega oznanjevanja božjega kraljestva bi moralo stopiti oznanjevanje križanega in vstalega Kristusa. Takšna zamenjava, ki jo povzroči pavlinski pristop, omogoča tudi kontrolo pravovernosti in s tem močno institucionalizacijo skupnosti verujočih. Pravdaritvena narava takšne teologije kaže na mitologizacijo, ki nima veliko skupnega z oznanilom resnice ljubezni. Takšen pristop nadaljuje tudi novi Katekizem katoliške Cerkve, kjer spet govorimo o »pravovernosti« in ne o življenjski veri, ki bi prevzela celotno človeško existenco, kakor o tem pričujejo evangeliji (36).

V drugem poglavju razižče razvoj religijske zavesti. Pri tem uporabi utečeno antropološko in evolucionistično izhodišče, da je človek najprej veroval s tako imenovano mitično zavestjo. Pri tej zavesti človek še ni tema verovanja in Bog je daleč od človeka. Miti so nekakšna kolektivna duša ljudstev, ki počasi oblikujejo tudi individualno zavest o posameznikovi duševnosti, kakor nastopi z

Jahvejem. Drugo stopnjo opredeli z mentalno zavestjo, ki naj bi nastopila v tako imenovanem času osi, kakor to opredeli Jaspers. Takrat naj bi nastopilo razumevanje človeka, kakor ga imamo še danes. Nova podoba človeka je vodila tudi do univerzalnih religij, ki niso bile več omejene zgolj na posamezne skupine. Verovanje pa naj bi težilo – in jo v Kristusu tudi doseglo – k tako imenovani integralni zavesti, v kateri je prostor tako za dvome kakor za iskanje in za negotovosti, saj temelji tako na simbolični kakor na metaforični govorici, ki ju dojemamo tako intuitivno kakor tudi refleksivno. Ker se je krščanstvo pri razvoju teologije naslonilo na grško filozofijo, je na neki način razcepilo logos in mit. Takšna zgolj racionalna teologija danes ne nagovarja več. »Zato ne gre, da bi odpravili mit, ampak da bi nam v svoji specifični vrednosti mit spregovoril.« (52)

V tretjem poglavju se loti nepotrebnih reform pri posredovanju vere. Predvsem zato, ker se vpraša, čemu so potrebni vsi napor na področju didaktike religijskega pouka, če se prej ne bomo lotili tega, kar je vir vseh problemov: vsebine verovanja (56). V vsebinskem oziru bi se moralo sodobno poučevanje o veri soočiti s koncem teistične vere v Boga; za to najde podlago že v prepovedi izdelovanja božje podobe v 2 Mz 20,4. Z besedami Dietricha Bonhoefferja, da neki Bog, ki je, v resnici ni, je pot, ki lahko dviga iz ujetosti v objektivno danost sveta, kamor se je dogmatični pristop ujel (61). V takšni neteistični veri bi končno zaživel stavek, da Bog nima drugih rok kakor naše. Pri tem bi si morali bolj priklicati v zavest zgodovinskost razodetja, to pa bi končno odprlo vrata teologiji učlovečenja. To bi tudi pomenilo konec usmeritve teologi-

je Križanega na daritev za naše grehe, saj se tako zakriva oznanilo pravega odnosa z Bogom: zastonjskost. Za novi pristop pri religijskem pouku tako ni pomembno, ločiti teologijo od vsebine pouka, ampak poudariti resnico, ki jo je Jezus učil in živel (72). Težnja pri pouku, da bi našli jasne in točno določene vsebine za religijski pouk, so daleč od resničnega življenja iz vere. *Depositum fidei* ne pade z neba, to je zgodovinsko pogojeno in odgovarja na točno določene potrebe vernega občestva, temelj je samo evangelijski Jezus, resnica dejavne ljubezni.

V naslednjem poglavju poskuša opredeliti vero, ki bi bila primerna vsebina za religijski pouk. Izhodišče je Jezusovo ravnanje, ki ne izhaja iz tempeljske tradicije, ampak se opira na preroštvo. Jezus se kakor starozavezni preroški zavzema za solidarnost, za socialno pravičnost, ki vodi k pravi pobožnosti (77). Cerkev mora postati, kakor pravi že Klemen Aleksandrijski, *didaskaleion*, šola za držo po Jezusovem zgledu do sebe, do drugih in do Boga. V času, ko se religijski učitelji raje ukvarjajo z islamom ali še kako bolj oddaljeno religijo in ne s krščanstvom, je še kako pomembno, da v tako imenovani postkrščanski družbi omogočimo mladim identifikacijo tudi v njihovi lastni Cerkvi. Tega ne moremo doseči, če seveda želimo ostati zvesti evangelijskemu Jezusu, z zatekanjem v fundamentalistične pristope. Religijski pouk bi moral voditi k uporabi proti vsaki banalnosti, tako osebnim kakor tudi institucionalnim, proti banalnosti institucionalizacije in potrošništva (83). Če je naloga religijske didaktike, da pove, kako posredovati neko znanje, neke veščine, drže, se moramo najprej vprašati, ali obstaja temeljna solidar-

nost Cerkve s sodobno družbo, saj poučujemo vero za konkretno okolje in čas. Po drugi strani pa moramo tudi ugotoviti, ali je duh časa odprt za krščanske izkušnje in odgovore.

Na ta vprašanja poskuša odgovoriti avtor v naslednjih poglavjih. Najprej se loti sodobnega pristopa v celotnem izobraževanju, ko se vse vrte okrog kompetenc, to pomeni, da se ne ukvarjamo več s pojmom *input*, ampak s pojmom *output*, ne toliko z vsebino, ki stopa v učni proces, ampak z rezultati, ki ga ta proces prinese (89). Takšna usmerjenost poučevanja na kompetence v religijskem pouku prinaša številne težave, še posebno zato, ker je bolj pomembna vzgoja kakor izobraževanje in kompetence, ki bi jih pri tem pouku kdo pridobil, niso merljive kakor pri drugih predmetih. Takšna orientacija pride prav tistim, ki se hočejo vrniti na katekizemski pristop pri poučevanju o veri. Znanje še ni odsev pridobljenih kompetenc za življenje iz veri. Da takšen pristop, ki bi se skliceval na kompetence, zgreši bistvo oznanjevanja vere, pokaže avtor na analizi učnih načrtov. Najprej analizira učni načrt za katoliški religijski pouk v osnovni šoli na Spodnjem Saškem, nadaljuje z analizo na Baden-Württembergskem in pregled dopolni še z učnim načrtom za gimnazije v isti zvezni deželi in za Severno Porenje-Vestfalijo. Da imajo podobne težave tudi v evangeličanski Cerkvi, ugotovi z analizo njihovih učnih načrtov za zadnje razrede gimnazij. Pri tem na splošno ugotavlja, da zagotavljanje kompetenc nima temelja v razumevanju in upoštevanju konkretnega življenja posameznega učenca ali dijaka (113). To je podobno kakor nekoč pri planskem gospodarstvu: učenci bi morali prek ponujene vsebine doseči neke

določene kompetence, pri katerih se niti ne vprašamo, ali jih potrebujejo in ali jim koristijo (116). Z analizo razvoja katoliškega verskega pouka v Nemčiji pokaže na današnjo nemoč pri religijskem pouku in pove, da to ni toliko vprašanje didaktičnega pristopa, ampak bolj vsebinske orientacije. Obsežna analiza učbenikov v šestem poglavju še bolj utrdi prepričanje, da je nemogoče rešiti poučevanje vere zgolj s spreminjanjem didaktičnih pristopov. Vedno bolj je jasno, da religijski pouk ne vodi k postavljanju vprašanj in k shajanju z dvomi, ampak k utrjevanju odgovorov, ki so daleč od življenja (142). Če hočemo voditi mladega človeka h Kristusu, ga moramo sprejeti v duhu človeka, ki živi brez ali mimo vere.

V sedmem poglavju ugotavlja, da smo krizo vere sami povzročili z načinom in z vsebino našega oznanjevanja, ki je nasledlo helenizaciji krščanstva. S vprašanjem J. B. Metza, ali krščanstvo ni prehitro in preveč popustilo abstrakcijam helenističnih mislecev na račun konkretnega Jezusa, ugotavlja, da je le vrnitev k Jezusu rešitev za religijski pouk (173). Če je za Grka pohujšanje, da se je Bog učlovečil v Jezusu iz Nazareta, potem je treba zopet odpreti ta absurd, saj nas lahko znova nagovori. Pri tem avtor ne upošteva, da je do teh ugotovitev prišel prav prek razmišljanja, ki je tipično grško. Prav tako ne upošteva, da je šolski sistem zastavljen na temeljih grške sistematične in analitične misli, ki mu hkrati omogoča razvoj religijskega pouka. Nadaljuje namreč, da bi morala biti vsebinska podlaga za prenovu religijskega pouka v zgodovinsko-kritični metodi branja Svetega pisma kot protiuteži dogmatičnemu krščanstvu. Sekularizacija vodi do izpraznitve klasične metafizike,

to pa do vedno večjega neuspeha katekizemskega pristopa. Ni treba veliko, ni treba žrtvovati razuma, treba je le imeti senzibilnost, občutek za sočloveka, sočutje z vsem živim. »Krščanstvo, ki se bo iz usmerjenosti na tematiko božjega kraljestvo vrnilo k svojemu jedru, je veličina, ki je danes še sami ne poznamo.« (184) Ob tem moramo prerasti pokroviteljstvo avtoritete učiteljstva in preiti na polnoletno vero. Spotakne se ob razna karizmatična gibanja, ki jih imenuje evangelikalna. Gradijo na zaprtosti in na samozadostnosti, to pa je daleč od resnice živega Jezusa. Če želimo vzgojiti odgovornega kristjana, se moramo vnaprej odpovedati vsaki cenzuri in tudi postaviti pod vprašaj »missio canonica«. Nič več ne more biti res, kar učimo, ampak moramo učiti, kar je res (205). Resnico razume kot konkretno življenje posameznika in kot njegov odnos z živim Jezusom. V sklepnem poglavju se sprašuje, kaj nam je storiti, in poudari prav to: vrnitev k evangeliju in k učencu. Religijski pouk mora predstaviti učlovečenega Boga v podobi evangeljskega Jezusa. Učitelj pa mora vedno imeti pred seboj konkretne mlade z njihovimi »neobčutki« za religioznost (215).

V času, ko se sprašujemo o novih načinih oznanjevanja in si upamo postavljati tudi vprašanje primernosti vsebin, je to dober premislek, čeprav na trenutke poenostavljen. Avtor navaja številne strokovne raziskave in jih usmerja enostransko v kritiko religijske didaktike, ki zasleduje le vsebinski prenos. Pri tem ne ponudi realne didaktične zasnove, ki bi upoštevala, da se potreba po verovanju in religijska izkušnja vedno znova porajata že v neki določeni posredovani, lahko bi rekli »razodeti« vsebini.

Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: The Way of Healing and Growth*. Berlin: LIT Verlag, 2012. 304 str. ISBN 978-3-643-90202-3.

Pri založbi LIT je izšlo novo delo s pomenljivim naslovom *Reconciliation (Sprava: pot ozdravitve in rasti)*. Slovenski in mednarodni strokovnjaki iz Avstrije, Hrvaške, Madžarske, Romunije in iz Rusije obravnavajo pojem sprave, ki je tudi v slovenskem prostoru aktualen in še vedno neuresničen »projekt«. Bogaštvo knjige so prispevki vrhunskih soustvarjalcev ter raznolikost in pestrost pristopov obravnavanja tematike: vrstijo se biblični, filozofski, psihoterapevtski, zgodovinski, sociološki, pravni, religijski (islamski in krščanski) in drugi pogledi na spravo. Urednika knjige ugotavljata, da so pogledi na spravo tu in tam različni ali celo nasprotujoči si, toda nosijo skupno sporočilo: ker je zgodovina človeka zaznamovana s trpljenjem (nedolžnih), sovraštvom, strahom, nezaupanjem in z negativnimi čustvi, je potrebna ozdravitev, ki je v prizadevanju za gojenje kulture sprave in vključuje odpuščanje. Monografija pomeni tako za Slovenijo kakor za širši evropski prostor bogat prispevek pri iskanju poti ozdravitve, rasti in sprave.

Prispevki avtorjev (devetindvajset prispevkov) so smiselno razporejeni v sedem tematskih sklopov. V zgodovinskem sklopu se predstavljata prispevka kar dveh predsednikov akademij znanosti – to navajam kot zanimivost –, akademika dr. Felixa Ungerja iz Salzburga, predsednika Evropske akademije znanosti in umetnosti, in akademika dr. Jožeta Trontlja, predsednika Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Felix Unger zavzema stališče, da je sprava

prvi pogoj za prihodnost Evrope. To je zelo zahtevna in težka naloga oziroma prizadevanje, ki pa je za našo družbo in za našo prihodnost nujno in neizogibno. Vojne žrtve so utrpele ne le telesnega nasilja, ampak tudi duševno, posledice pa se prenašajo še na sorodnike in na potomce ubitih. Sprava je tako izjemnega pomena ne le za morebitne preživele, temveč in predvsem za njihove sorodnike. Kot možni prvi pogoj za spravo predlaga toleranco, vrlino, ki omogoča skupno življenje. Pomembna elementa sprave pa sta tudi pravičnost kot tista odličnost in temelj, ki zagotavlja sobivanje, svobodo ljudi in mir, in skrb za dialog. Unger poudari, da si moramo prizadevati za odkritje resnice in da je sprava danes odvisna od nas.

Jože Trontelj nas poziva: preteklosti ne smemo pozabiti, dolžni smo se učiti iz zgodovine in napačno je pričanje, da je zgodovino treba prepustiti strokovnjakom, zgodovinarjem. Nasprotno; poznavanje in razumevanje zgodovine nam pomagata razumeti današnji trenutek in alternative v prihodnosti. Zgodovina ne sme biti pozabljena, zločini iz preteklosti ne smejo ostati prikriti, krivda mora biti dokazana, žrtvam mora biti zadoščeno, obtoženi morajo imeti pravico braniti se. Pozaba preteklosti bi pomenila nepopravljivo moralno napako s težkimi posledicami za družbo. Odkrito in vneto učenje iz zgodovine je lahko eden od načinov, kako se izogniti prihodnjim napakam in pogubam.

V sklopu biblične obravnave problematike nam biblicist Jože Krašovec predstavi temelje sprave, ki jih najdemo v Stari zavezi; hebrejska Biblija je v prvi vrsti sporočilo odpuščanja in sprave; odpuščanje bistveno zadeva intimni, zaupni odnos med Bogom in izvoljenim

ljudstvom. Bog je najprej Bog ljubezni, odpuščanja in milosti. Odpuščanje je najvišje znamenje oziroma izraz božje dobrote. To je tudi pomembno sporočilo Biblije: Bog je pripravljen odpustiti, kadarkoli so se ljudje pripravljene spokoriti. Ker Bog ne more biti nezvest samemu sebi, ni nikoli dolžan, opravičiti tiste, ki so nezvesti. Toda v končni analizi Gospod oprosti in prizanesi tudi tem, »zaradi svojega imena« (1 Sam 12,22; Jer 14,7, 21 idr.). Ker so tudi nezvesti oziroma nepravični del skupnosti, poudari Krašovec pomen manjšine pravičnih in njihovega trpljenja.

O pomenu vzgoje za spravo razmišlja Stanko Gerjolj. Ob konfliktu med bratoma Ezavom in Jakobom nam prikaže, kako se je možno naučiti in razlikovati različne stopnje sprave: našteva in razloži deset stopenj, od sprave iz ljubezni –zakonska oziroma partnerska sprava – vse do pristnega in odgovornega, z Bogom povezanega življenja, ki se kaže kot najvišja stopnja sprave. Gerjolj uporabi Jakobovo zgodbo, da izpostavi pomen odpuščanja za spravo, odpuščanja samemu sebi in drugim, in jo ponudi kot vzgojni model. Sprava z Bogom sama po sebi vodi k spravi med ljudmi. Tako je pravzaprav vsaka sprava dejanje odrešitve.

Marcel V. Măcelaru spregovori o novem vidiku zgodbe o babilonskem stolpu; tradicionalne interpretacije vidijo v tej zgodbi predstavitev človeškega ponosa in božje kazni, poizkus človeka, da bi se polastil nadzora nad usodo, in božji poseg, da se to ne zgodi. Măcelaru trdi, da je namen zgodbe o Babilonu prizadevanje za sožitje in mirno sobivanje, vsem obstoječim kulturnim razlikam med ljudmi navkljub. Sporočilo zgodbe je sporočilo upanja; rasne in

etnične razlike, razlike med spoloma in druge razlike nas lahko bogatijo in povezujejo; ni treba, da bi nas razdvajale. Nismo obsojeni na propad, saj razlike niso ovira, temveč sredstvo, ki pomaga skupnosti (tudi Cerkvi) pri njeni rasti in dozorevanju.

Pod skupnim poglavjem *Žrtve* predstavijo svoja razmišljanja trije avtorji. Janez Juhant se sprašuje, ali so žrtve potrebne za preživetje človeštva; opozarja nas, da kljub milijonom žrtev konec druge svetovne vojne ni prinesel miru za vse. Pomanjkanje neodvisnosti, demokratične kulture, avtonomije, dialoga in sodelovanja in izključevanje šibkih vodita v nastanek avtoritarnih družb. Juhant izpostavi tudi slovensko bratomorno vojno, katere posledice so vidne še danes. Žrtve revolucije so še vedno anonimne, brez grobov, za zločine še nihče ni odgovarjal. Opirajoč se na mimetično teorijo nasilja Renéja Girarda, opozarja Juhant v svojem razmišljanju tudi na potrebo po duhovni metanoji (spreobrnjenju) in po spoštovanju človekovih pravic prav za vse. Če so žrtve zares neizogibne, bi morali biti vsi v skupnosti pripravljeni deliti njihovo trpljenje. Empatija in dialog, sprejetje resnice in hoja po poti, ki nam jo kaže edini odrešenik Jezus Kristus, lahko na tem svetu vodijo do sprave.

Tudi Wolfgang Palaver in Tadej Strehovec se sklicujeta na Girardovo teorijo nasilja; prvi opozarja na nevarnost izkoriščanja trpljenja žrtev za nadaljevanje nasilja, Strehovec pa teorijo aplicira na slovensko polpreteklo zgodovino in išče rešitve, kako bi z razkritjem resnice presegli zgodovinske delitve in zgradili kulturo dialoga, miru in enotnosti.

Filozofija in umetnost je naslednji tematski sklop, ki ga sestavljajo prispevki

šestih avtorjev. Bojan Žalec analizira koncept sprave v povezavi s pravičnostjo, kaznijo, notranjo motivacijo, ozdravitvijo odnosov in z odpuščanjem. Sprava je možna, kadar krivica, ki je bila storjena, oziroma povzročena škoda ne ovira več nastanka novih pozitivnih odnosov med posamezniki ali v skupnosti. Bistveni element v procesu sprave je pravičnost, medtem ko odpuščanje za Žalca ni potrební pogoj za spravo. Branko Klun obravnava Levinasovo razumevanje edinstvenosti posameznika in njegove etičnosti, ki ima izvor v osebnem odnosu do Drugega, Anton Jamnik pa poudarja, da sprava ne pomeni pozabe preteklih dogodkov, temveč je dejanje notranje moči, svobode in poguma, predvsem pa je to delo Boga. Irena Avsenik Nabergoj naredi primerjavo med starozavezno zgodbo o Jožefu iz Egipta in Shakespearjevo dramo *Vihar* in analizira prvine sprave, ki nastopajo v obeh delih. Vojko Strahovnik analizira in primerja pojma sramu in krivde in poudarja, da je za narodno spravo izjemnega pomena pravilno razumevanje moralnih čustev in resnicoljubnosti. Claudia Paganini išče možnosti, kako bi sprava postala eno od temeljnih načel etike medijev, vendar se samokritično zaveda, da v razpravi dokončnih rešitev ne more ponuditi.

Cerkev, duhovništvo in teologija odnosov je skupna točka razmišljanj štirih avtorjev. Corneliu Constantineanu govori o oblikovanju in o utemeljenosti vizije sprave sv. Pavla v zgodbi Jezusa Kristusa. Wilhelm Guggenberger predstavi pogled na odpuščanje in spravo v teologiji Dietricha Bonhoefferja in zagovarja stališče, da sta odpuščanje in priznanje krivde nujna za spravo. Günter Prüller - Jagenteufel raziskuje oba različna

vidika Bonhoefferjeve teologije v povezavi s teologijo sprave Wilhelma Guggenbergerja, Daniel G. Oprean pa zagovarja tezo, da sprava ne sme biti stvar razpravljanja, temveč in predvsem stvar dejanja, h kateremu je predvsem poklicana Cerkev. Mari J. Osredkar predloži teološki argument za koncept odpuščanja in trdi, da pomeni odpuščanje po eni strani zanikanje samega sebe (odpoved), prav v tem pa se nakazuje možnost ohranjanja odnosov z drugimi. Odpuščanje je nezasluzeni božji dar.

Religija, kultura, zgodovina in družba je najobsežnejši sklop razmišljanj, ki ga sestavljajo prispevki sedmih avtorjev. Teza Draga Ocvirka je jasna: napačno je prepričanje, da bi se lahko odnosi med kristjani in muslimani izboljšali na podlagi njihove skupne vrline, ki je v spoštovanju Jezusa, saj se podoba in pomena Jezusa v obeh religijah močno razlikujeta. Pot sprave ni v iskanju podobnosti, temveč v spoštovanju edinstvenosti in posebnosti obeh izročil. Bela Mester razmišlja o spravi kot temelju oblikovanja političnih skupnosti, Gábor Kovács pa predstavi problem sprave v zgodovini Madžarske in ugotavlja, da to ostaja še vedno nerešen problem; za spravo sta namreč nujno potrebna ravnovesje med spominom in pozabo in odločitev za skupni nabor temeljnih vrednot, ki jih bo sprejel ves narod. Jože Dežman predstavi dejstva o komunistični revoluciji v Sloveniji, ki pričajo o zločinski naravi revolucije in o trpljenju žrtev Titovega komunističnega režima. Spregovori tudi o neuspelih poskusih sprave v Sloveniji in opozarja, da ne smemo pristati na popačeno podobo zgodovine, ki nam jo je napisal nekdanji komunistični sistem. Sprava je boleč in dolgotrajen proces individualne in družbene spremembe. O

neuspehih sprave v Sloveniji spregovori tudi Mitja Ferenc, saj ostajajo prikrita množična grobišča še vedno boleče in nerešeno vprašanje v slovenski politiki in družbi. Mark Kleyman predstavi problem sprave v postsovjetski Rusiji v povezavi z urbanim razvojem in z ljudskim avtoritarizmom. V sociološkem prispevku Igorja Bahovca spoznamo vlogo in pomen kulture v procesu sprave; pri tem igrata resnica in ozdravitev spomina osrednjo vlogo, vidimo pa tudi zelo zanimiv južno-afriški koncept sprave, tako imenovano »ubuntu« filozofijo (govori o povezanosti in medsebojni odvisnosti vseh ljudi, o etiki dobrohotnosti, solidarnosti in brezpogojni empatiji, o upanju nehumanim človeških razmeram navkljub in o odnosu s transcendo).

Travma in ločitev je naslov zadnjega sklopa dela, ki ga predstavljamo. Zakonca Katarina Kompan Erzar in Tomaž Erzar govorita o travmah, ki so posledica povojnih pobojev v Sloveniji, in razlagata pogoje in potrebne korake na poti

France Martin Dolinar, ur. Poročila ljubljanskih škofov v Rim o stanju v škofiji: relationes ad limina. Zv 1, 1589–1675. AES 33. Ljubljana 2011, 201 str. ISBN: 978-961-90474-5-3. Zv. 2: 1685–1943. AES 34. Ljubljana 2012, 423 str. ISBN: 978-961-6844-14-7.

Med pomembne naloge in obveznosti vsakega voditelja ali upravitelja škofije v katoliški Cerkvi sodita dve: obisk škofa v Rimu v točno določenih časovnih presledkih (*visitatio liminum apostolorum*) in dolžnost priprave poprej-

zdravljenja teh travm. Barbara Simonič izpostavi empatijo kot pomembni pogoj za začetek procesa odpuščanja in morada celo sprave, Stanislav Slatinek pa razpravlja o razvezi zakonske zveze in govori o pomenu odpuščanja in o možnosti sprave v zakonskih sporih.

Bogastvo knjige je v njeni pestrosti pristopov in predvsem v razkrivanju mnogih zamolčanih dejstev, ki bremenijo zgodovino nekaterih narodov (slovenskega, madžarskega, ruskega) in onemogočajo proces sprave. Zaradi interdisciplinarnega pristopa bo knjiga zanimiva tako za strokovnjake, ki se ukvarjajo z vprašanjem sprave, kakor tudi za širši krog humanistov in vseh tistim, ki se zavedajo, kako je vprašanje sprave pomembno. Sprava je nujni pogoj za obstoj sožitja v narodu in celo za obstoj naroda, zato pomeni delo *Reconciliation* edinstven prispevek pri iskanju poti do sprave in pri ponujanju konkretnih rešitev domačih in tujih avtorjev.

Mateja Pevec Rozman

šnjega pisnega poročila o stanju v škofiji (*relatio de statu ecclesiae*). Za pripravo relacij so škofje uporabljali navodila; pripravljala jih je Koncilaska kongregacija, po letu 1918 pa Konzistorialna kongregacija, ki je za izdelavo poročil dala zelo podrobne napotke. Ena ali druga je tudi preverjala njihovo vsebino.

Oba zvezka v zbirki *Acta ecclesiastica Sloveniae* poleg objave sto sedeminštrideset dokumentov vsebujeta še uvodni študiji, v katerih F. M. Dolinar podrobneje predstavi zgodovinsko naravo relacij na splošno, načine njihovega na-

stajanja in časovno določenost, pravne temelje in osrednje vsebinske poudarke, nato natančneje oriše relacije ljubljanskih škofov. Takšen način informiranja papeža in rimskih uradov se je v katoliški Cerkvi uveljavil kot dolžnost voditeljev škofij po tridentinskem cerkvenem zboru (1545–1563), vendar so pred tem imeli stiki voditeljev krajevnih Cerkva že dolgo zgodovino in različne oblike. V teku stoletij se je tudi ustalil časovni presledek, v katerem morajo škofje opraviti to dvojno dolžnost; škofje iz večine evropskih držav so prišli na vrsto vsako četrto leto. V skladu z določbami *Zakonika cerkvenega prava*, ki je stopil v veljavo leta 1983, so krajevni škofje dolžni vsakih pet let papežu predstaviti poročilo o stanju v škofiji, obiskati grobova apostolov sv. Petra in sv. Pavla in se srečati s papežem in z njegovimi najožjimi sodelavci.

Tako pripravljene dokumenti so pokazatelji stanja v škofiji na raznih področjih: delovanje škofa in duhovščine, materialne možnosti za delovanje škofije, škofijske izobraževalne ustanove (predvsem semenišče), moške in ženske redovne ustanove, kapitlji, cerkvena združenja, vera in bogoslužje, posebna pozornost je namenjena razmeram med verniki in v družbi nasploh. Ob pripravi prve relacije po nastopu službe škof obširneje predstavi vsa področja delovanja škofije, vključno z uvodnim zgodovinskim pregledom, v naslednjih pa opozori na spremembe, ki so nastopile od zadnjega poročila. »Kljub njihovi shematični obliki in predpisanem vprašalniku so ta poročila izjemno zanimiva. Nudijo nam namreč dokaj verno podobo o duhovnem in materialnem stanju v škofiji, predvsem pa odkrivajo zmožnost presoje vsakokratnega škofa po

ročevalca o dejanskem stanju v škofiji še zlasti v luči podatkov in ocen, ki so nam na voljo v ostalih virih iz tega časa.« (iz izvlečka) Pregled poročil je hkrati pokazal, da so obisk v Rimu (tudi v cerkvah sv. Petra in sv. Pavla) namesto škofov pogostokrat opravili njihovi zastopniki (*per procuratorem*), med katerimi so bili člani raznih rimskih cerkvenih ustanov. Do leta 1928 so bila poročila v rokopisni obliki, šele tega leta pa je ohranjeno prvo v tipkopisu.

Za pripravo objave relacij je avtor uporabil poročila, ki jih hranijo Vatikanški tajni arhiv, Koncilska kongregacija in Nadškofijski arhiv v Ljubljani (fond Kapiteljski arhiv, Škofijski arhiv, Škofijski protokoli in Škofje). Nadškofijski arhiv v Ljubljani hrani osnutke in kopije poročil, ki so jih pripravljali škofje ali njihovi sodelavci. Poročila so napisana v predpisanem latinskem jeziku. V prvem zvezku so tako objavljena poročila za obdobje od škofa Janeza Tavčarja (leta 1589) do vključno škofa Jožefa Rabatta (leta 1675), v drugem zvezku pa od škofa Sigismunda Krištofa Herbersteina (leta 1685) do škofa Gregorija Rožmana (leta 1943). Najstarejša in celoti ohranjena relacija je delo škofa Janeza Tavčarja; nosi datum 27. oktober 1589. Zadnje objavljeno poročilo je za petletje 1938–1943 pripravil škof Gregorij Rožman z datumom 30. junij 1943. Če bi škofje relacije pisali redno ob določenem času, bi jih moralo biti več. Različni razlogi (bolezni, izredne razmere, zapletena organizacija škofije, odsotnost škofov ali njihova zaposlenost na drugih področjih, negotove politične razmere, vojne, epidemije bolezni in drugo) so povzročili, da je število relacij manjše. Za nekatere škofove 19. stoletja (Anton Kavčič, Janez Zlatoust Pogačar, Jakob Missia) ni ohranjena no-

bena relacija. Glede na število poročil izstopa škof Anton Bonaventura Jeglič, ki jih je pripravil sedem. Kot na dodatne in izvirne podatke o stanju škofije je treba gledati na priloge, ki so jih škofje dodajali k poročilom (npr. sezname župnij, obsežni statistični podatki), in na pripombe, ki so jih k poročilom dajali uradniki v osrednjih papeških ustanovah. Vrednost za boljše razumevanje nastanka poročil imajo dopolnila in opombe, dodani besedilom ob robu, in pripombe, ki so jih na relacije svojih predhodnikov dajali naslednji škofje, ko so pripravljali svoja lastna poročila. Pri objavi so seveda pomembne relacije kot takšne, brez poznejših dopolnil ali spreminjanja.

Lahko rečemo, da je izdaja poročil o stanju škofije Ljubljana v skoraj štiristo

letih njene zgodovine izvirna in za preučevanje preteklosti pomembna oblika obeležitve 550-letnice njene ustanovitve. To je izjemen vir, katerega pomen in nenadomestljivost poudarjajo vsi zgodovinarji, ne le cerkveni. Čeprav se včasih njihova mnenja o vrednosti tega vira razlikujejo, so se vendarle zanj vedno zanimali in ga uporabljali pri svojem delu. Če so namreč poročila škofov v Rim dopolnjena še z drugimi sočasnimi viri, ki so v večjem obsegu na voljo od druge polovice 17. stoletja dalje, potem je možnost za dobro poznavanje vsakokratnega ljubljanskega škofa in razmer v škofiji v njegovem času toliko večja.

Bogdan Kolar

Mednarodni simpozij Po ateizmu

Phoenix, AZ, ZDA, 7.–9. februar 2013

Center Melikian je v februarju na univerzi Arizona State v Phoenixu pripravil mednarodni simpozij z naslovom Po ateizmu: religija in družba v pokomunistični Vzhodni Evropi in Evraziji. Trideset znanstvenikov je predstavilo teološke, sociološke in kulturološke poglede na razvoj raznih religioloških tokov po padcu komunizma. Prišli smo iz mnogih različnih držav: Belorusija, Bosna in Hercegovina, Kazahstan, Kosovo, Litva, Madžarska, Rusija, Slovenija, Ukrajina in ZDA. Znanstveno smo obdelali številna tematska in geografska področja. Potrdilo se je prepričanje, da religiološke študije niso več na okopih. Zavzemajo vse vidnejše mesto na socioloških, zgodovinskih in na antropoloških področjih. Še več, simpozij je razkril, da smo v pokomunističnih deželah priča ne samo desekularizaciji glede na obdobje komunizma, ampak tudi raznolikemu razvoju verskih skupnosti.

V osrednjem nagovoru je Jose Casanova (univerza Georgetown) predstavil primerjavo številnih držav in vprašanja, ki iz primerjav izhajajo. Medtem ko je v nekaterih državah znanstveni komunizem botroval izrednemu pomanjšanju verske prakse, se to ni zgodilo v drugih državah. Zgled: v Vzhodni Nemčiji se je do konca režima odstotek dejavnih vernikov z 80 % odstotkov znižal na 25 %. Toda Poljska beleži bistveno manjši upad, Ukrajina pa celo porast. Komunizem kot takšen torej ne more pomeniti edinega odgovora na vprašanje stopnje verske prakse v neki družbi. Odgovor je po raziskavah dr. Casanova treba iskati v tem, kako so posamezne države in skupnosti v preteklosti prešle skozi proces konfesionalizacije, ki se je opiral na načelo »*Cuius regio, eius religio*«.

Besa Ismaili (Kosovo) in Zilka Spahić - Šiljak (BiH) sta predstavili najnovejše raziskave javnega mnenja med muslimanskimi ženami v Bosni in Hercegovini in na Kosovu. Primerjali sta razlike v odnosu žensk do komunistične preteklosti in do nošenja *hidžaba* (pokrivala). Medtem ko Bošnjakinje večinoma hvalijo socializem kot režim, ki je prispeval k temu, da so ženske bolj prišle do veljave, za muslimanke na Kosovu nekdanji režim ne pomeni nobene posebne vrednote. Podobne razlike med državama je na področju vere in izobraževanja izpostavil referat Stephe- na Bataldena, glavnega organizatorja simpozija. Kljub temu da igra islam v obeh državah hegemonsko vlogo, je vloga verskega izobraževanja v njih različna.

Simpozij je namreč nakazal, da se verske skupnosti prilagajajo političnemu režimu posamezne države. Ko je bil na primer v Rusiji leta 1997 sprejet nov zakon o verskih skupnostih – ki je pravico do tega imena podelil historično avtentičnim skupnostim –, so manjšinske verske skupnosti z vso vnemo želele prikazati, da zavzemajo pomemben del zgodovine ruskega naroda. Takšna »prilagodljivost« je v Rusiji toliko bolj izrazita zaradi hegemonске vloge ruske pravoslavne Cerkve. V

Ukrajini pa je položaj drugačen. V verskem pogledu nobena od skupnosti bistveno ne prednjači, ukrajinski režim pa v nasprotju z ruskim dovoljuje mnogo več verskega pluralizma in se manj opira na moč religije za pridobivanje svojih lastnih političnih točk. Zgledi raznolikosti med Rusijo in Ukrajino so udeležence simpozija še posebno močno pritegnili, saj sta imeli državi sorodno komunistično preteklost. Vyacheslav Karpov to razliko razlaga prek desekularizacije »od zgoraj« (Rusija) in »od spodaj« (Ukrajina). Aleksander Panchenko in Catherine Wanner sta – ločeno – pokazala, da tudi pri binkoštnikih v teh državah obstaja razlika. Medtem ko njihovo število v Rusiji v zadnjih letih upada, v Ukrajini skokovito narašča. Binkoštniki so v Rusiji konzervativno in protizahodno uperjeni, rastoče megacerkve v Ukrajini pa vodijo tujci, kakor je, denimo, Nigerijec Sundaz Adelaja, in evangelizacijsko taktiko udejanjajo prek pomoči ubogim in prek ustanavljanja podjetij. Ta karizmatična skupnost prebujata sovraštvo in nasprotovanje, a tudi priljubljenost, zvestobo in mednarodna priznanja.

Podpisani sem predstavil razloge za raznolikost pokomunističnih držav glede lustracije nekdanjih uradnikov in politikov. Pokazal sem, da razlike v glavnih verskih izročilih neke določene države pomagajo razložiti, zakaj te države doživljajo lustracijo? in druge ne. Tradicionalno katoliške države namreč bistveno bolj uporabljajo lustracijo kakor pa, recimo, pravoslavne ali muslimanske, in to kljub upoštevanju dejavnikov, kakor je stopnja zatiranja verskih skupnosti v obdobju komunizma. V podobnem politološkem pregledu je Ani Sarkissian (Armenija in ZDA) pokazala, da v mnogih pokomunističnih deželah nedemokratski režimi zatirajo verske skupnosti iz dveh glavnih razlogov. Prvi je to, da so verske skupnosti prostor javne in tu in tam tudi politične dejavnosti. Zatiranje tedaj pomeni nadzor nad opozicijo. Drugi razlog pa je strah režima, da bi verske skupnosti vplivale na mnenje državljanov o tem, koliko legitimnosti režim (še) ima. Sodelovanje, ki ga ti režimi razvijajo s posameznimi verskimi skupnostmi, je torej odvisno od tega, koliko državi neka verska skupnost politično koristi oziroma škoduje. V tem smislu je kar nekaj udeležencev simpozija z referati pozvalo znanstveno skupnost, naj pomaga Cerkvi v Rusiji, da ne bi bila zgolj orodje v rokah države. Ruski patriarh Kiril želi pocerkveniti družbo, vendar to dela prek naveze z državo, ki pa ga pravzaprav izkorišča za svoje interese.

Simpozij je predstavil tudi nekaj zanimivih religioloških »ocvirčkov«. Anatolij Tokmantsev iz Rusije je spregovoril o ruski pravoslavni župniji v Jerevanu, kjer večina župljanov niso Rusi, ampak Armenci. Ker so nezadovoljni z armensko Cerkvijo, zato kljub narodnostni in obredni razliki raje hodijo v rusko župnijo. V ruski župniji je po mnenju vernikov bogoslužje bolj svečano in duhovnik bliže ljudem. Drugi referati so pokazali podobno. Na primer: pravoslavni Rusi v Rusiji pogosto zaidejo v protestantsko Cerkev, saj se jim tam duhovnik bolj posveča.

Lazslo Kurti (Madžarska) in Mariya Lesiv (Ukrajina in Kanada) sta pokazala s številnimi primeri, kako mit in novodobno poganstvo napolnjujeta poateistični verski prostor. To je opazno še posebno pri ljudeh in pri skupnostih, pri katerih obstaja neka potreba po »veliki preteklosti«. Tako na primer postsovjetska kriza identitete, izguba podobe in imperija in iskanje uporabne preteklosti pomagajo

novopoganskemu tisku in skupnostim k opaznemu porastu. K temu prispeva tudi trud novopoganov za ideale estetskega užitka: od lepote glasbe do lepote obrednih tkanin in do (zmotnih) teorij, kakor je na primer to, da so jogo iznašli predniki današnjih Ukrajincev in ne Indijci.

Mnoge skupnosti bolečo preteklost, kakor je komunistična, rešujejo in ozdravljajo prek novonastalih mitov in legend. Način pripovedovanja o preteklosti lahko namreč naredi preteklost ali bolj ali manj bolečo – in uporabno. Tako ni nenavadno, da uporabljajo ne samo države, ampak tudi verske skupine politiko spomina v svojo korist. To so nakazali referati Elena Namlija, Igorja Torbakova, Victorja Yelenskega in vrhunske pisateljice o mitih, Agnes Kefeli.

Skratka, mednarodni simpozij je bil zasnovan na temo religije in družbe po ateizmu v okviru širših tematskih in geografskih področij. Medtem ko pokomunistični svet v glavnem doživlja porast verovanja, se verovanje ne vrača nujno h konfesionalnim vzorcem predkomunističnega obdobja, ampak se širi na mnoge ravni institucionalno formalnih in neformalnih oblik. Ta in druga dognanja simpozija o vprašanju nepričakovano pluralne pokomunistične desekularizacije bodo predstavljena v posebni knjigi v prihodnjem letu.

Peter Rožič

Mednarodni simpozij Kultura strahu

Celje – Ljubljana, 8.–11. november 2012

Že osmo leto zapored sta Janez Juhant in Bojan Žalec v sodelovanju s Teološko fakulteto v začetku novembra organizirala mednarodno konferenco interdisciplinarne narave. Naslov letošnjega simpozija je bil Kultura strahu (Culture of Fear), potekal pa je od 8. do 11. novembra v Celju in v Ljubljani. Sodelovalo je štiriintrideset udeležencev in udeleženk iz šestih različnih držav: iz Madžarske, Hrvaške, Češke, Poljske, Romunije in iz Slovenije, uradni jezik dogodka pa je bil angleščina.

Organizatorji sklopa tovrstnih konferenc si prizadevajo, da bi bila tematika vsako leto namenjena področjem, ki so aktualna in pomembna za življenje sodobnega človeka. Da je prizadevanje v tej smeri uspešno, med drugim kaže tudi vedno večje zanimanje za konference, tako pri občinstvu kakor med predavatelji in pri medijih. V letošnjem letu je bil izbran omenjeni naslov, saj se s strahom soočamo vsi ljudje, nastopa v vedno novih oblikah, tako da je raziskovanje in razpravljanje o tej tematiki več kakor dobrodošlo.

Človeka občutja strahu spremljajo že ves čas njegovega obstoja. Sprva so imela ta občutja nekoliko drugačno vlogo, kakor jo imajo danes; to je mogoče ugotoviti tudi s preučevanjem razvoja človeških možganov, pomembna pa je velika vloga, ki jo strah in tesnoba igrata v sodobnosti. Ali je mogoče dandanes govoriti o kulturi strahu, kakšna naj bi bila ta kultura, je vloga strahu pozitivna, negativna ali oboje, kakšna je razlika med strahom in tesnobo, ali je človekovo življenje brez strahu sploh možno in zaželeno ... Predavatelji so v svojih predavanjih temo obravnavali z različnih vidikov: s filozofskega, teološkega, psihološkega, zgodovinskega, literarnega, sociološkega, vzgojno-izobraževalnega, svetopisemskega in z nevrološkega.

Simpozij se je začel v Celju v četrtek, 8. novembra, v popoldanskih urah, z nagovorom predsednika organizacijskega odbora, Bojana Žalca, prvi predavatelj pa je bil Robert Petkovšek, ki je obravnaval strah in njegovo nasprotje, pogum. Madžarska mikrobiologinja in filozofinja Vera Szántó je ugotavljala, da včasih bioetika strah ne le blaži, ampak ga tudi spodbuja, Igor Bahovec je predstavil sociološko raziskavo strahu v Sloveniji (ki jo je opravil z Vinkom Potočnikom), Zvezdan Pirtošek je pokazal, kakšne so poti strahu v človeških možganih, Branko Klun pa je obravnaval vprašanje, kako je napredek tehnike v sodobnosti povezan s strahom. Zadnji četrtkov predavatelj je bil Daniel G. Oprean iz Hrvaške, po njegovem predavanju z naslovom Gospodov strah: duhovnost kot zdravilo za strahove sodobnosti je sledila diskusija, s katero se je končal uradni program prvega konferenčnega dne.

V petek, 9. novembra, je program potekal v Ljubljani, na Teološki fakulteti v veliki predavalnici. Glasbeni uvod zbora bogoslovcev ljubljanskega semenišča je

občinstvo pripravil na dopoldansko dogajanje, nato pa sta udeležence pozdravila dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Christian Gostečnik, in ljubljanski nadškof metropolit Anton Stres, med občinstvom je bil med uglednimi gosti navzoč tudi češki veleposlanik, Petr Voznica. Pred predavanji sta Janez Juhant in Bojan Žalec kot urednika predstavila dve publikaciji, ki sta povezani z letošnjo in z lanskoletno konferenco; prva, *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, je sad priprav na letošnjo konferenco, druga, *Reconciliation, the Way of Healing and Growth (Sprava, pot zdravljenja in rasti)*, pa obravnava temo lanske konference. Prvo petkovo predavanje je imel Jože Trontelj, predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Govoril je o tem, da je strah stalni spremljevalec človeštva in človeka, obravnaval je različne vrste strahu; kot zdravnik pa se je posvetil predvsem strahu pred smrtjo, ki ga ima usodno bolan človek. Problem človeka na smrtni postelji je v zahodni kulturi strahu tabuizacija smrti, nemoči in umiranja, tako da so bolniki bolj ali manj osamljeni pri soočanju s tovrstnimi strahovi. Nato je imel predavanje Bojan Žalec, ki je predstavil tezo, da sta tako ljubezen kakor strah temelj in potrební pogoj etičnega življenja – vendar ne kakršenkoli strah in ne kakršnakoli ljubezen. Upošteval je obstoj različnih vrst strahu, pa tudi različnih vrst ljubezni, ki jih je nato analiziral in pojasnil, katere vrste strahu in kakšna ljubezen so prvi pogoj za etično življenje. Janez Juhant je predaval o posttotalitarnem strahu v Sloveniji oziroma v kolikšni meri je ta strah povezan s totalitarno preteklostjo. Raziskal je tudi povezavo med strahom in poslušnostjo avtoritetam, tako verskim kakor političnim, in kako strah vpliva na medosebne odnose.

Zadnje petkovo predavanje je imel znani češki pisatelj, katoliški duhovnik in intelektualec Tomáš Halik, ki je govoril o veri in strahu, o procesu sekularizacije, ki povzroča izginjanje strahu božjega, katerega sta v sodobnosti postopoma nadomestila strah in tesnoba. Sodobni človek si Boga predstavlja vedno bolj trivialno, predstava Boga se oddaljuje od svetopisemske podobe in je vedno bolj v funkciji zadovoljevanja človeških potreb. Po drugi strani takšno podobo Boga dopolnjuje strah pred peklom v sodobnih religijskih kulturah, strah pred radikalnim zlom pa se razširja na področju politike, družbe in medijev. Halikovemu predavanju je sledila predstavitev njegove knjige *Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost v srečevanju vere z nevero*, ki je bila ob Halikovem prihodu v Slovenijo prevedena v slovenščino. Pri pogovoru o knjigi je bila navzoča tudi prevajalka Bojana Maltarič, ki je spregovorila o nekaterih izzivih in specifikah pri prevajanju tega dela. Knjiga govori o potrpežljivosti, ki je potrebna za iskreno vero in za srečevanje z Bogom, o dialogu med verniki in neverniki in o tem, da sta iskanje resnice in odprtost za resnico bližnjega tisto, za kar bi si morali prizadevati. Rdeča nit knjige je svetopisemski lik Zahej, običajni človek z vsemi svojimi napakami in slabostmi (po poklicu cestinar), ki Jezusa opazuje iz varnostne razdalje, vendar je, ko ga učitelj pokliče po imenu, pripravljen sprejeti njega in njegov nauk. To je drugače tretji slovenski knjižni prevod Halikovega dela, v letu 2008 je namreč v Sloveniji izšel njegov esej *Blizu pola: molk na Antarktiki*, v letu 2010 pa delo *Dotakni se ran: duhovnost neravnodušnosti*. Sledila je razprava o vseh petkovih predavanjih in predstavitev, ki se je nadaljevala še po koncu uradnega programa, za novinarje pa je bila ob

13.00 organizirana tudi tiskovna konferenca, na kateri so bili jasno in kratko predstavljeni namen, tema in značilnosti simpozija.

V soboto, 10. novembra, se je simpozij nadaljeval v Celju, kjer je imel prvi besedo Vojko Strahovnik, ki je ugotavljal, o čem sploh govorimo, ko omenjamo kulturo strahu, kakšna je ta kultura in kakšne narave je strah, ki naj bi to kulturo prežemal, in ali je mogoča pot iz nje. Naslednji predavatelj, Stanko Gerjolj, je obravnaval strah in vzgojo v posttotalitarni družbi, vzorce vedenja in probleme v medosebni komunikaciji, ki so posledica totalitarne preteklosti, sledili sta predavanje Antona Jamnika z naslovom Soočenje s svojo ranljivostjo in smrtnostjo kot pot do poguma in predavanje madžarskega filozofa Bela Mestra o strahu in pogumu kot temeljnih prvinah antropologije zgodnjih modernih političnih filozofov. V drugem sklopu sobotnega dopoldneva so nastopili Krešimir Šimić, hrvaški filozof, ki je obravnaval strah v hrvaški religiozni literaturi 16. stoletja, madžarski filozof Gabor Kovács, ki je raziskoval, kako so vlogo strahu pojmovali nekateri politični teoretiki, slovenska zgodovinarica Tamara Griesser - Pečar je primerjala tajni policiji v nekdanji Jugoslaviji in v Vzhodni Nemčiji in njuno taktiko zastraševanja, kot zadnji v sobotnem dopoldanskem sklopu pa je govoril Stanislav Slatinek, ki je obravnaval strah Cerkve pred odškodninskimi tožbami. Po kosilu je večina udeležencev odšla na ogled Hude jame, prikritega množičnega grobišča žrtev komunističnega povojnega nasilja, ki je bilo odkrito šele v letu 2009. Ogled je omogočil in vodil Jože Dežman, ki je navzočim poskusil predstaviti to temno in več kakor hudo plat slovenske zgodovine. Pravzaprav takšnih dogodkov ni mogoče primerno opisati ali razložiti, kakor kažeta tudi molk in pretresenost udeležencev po povratku v Celje.

Popoldne je vse navzoče nagovoril celjski škof Stanislav Lipovšek, predavati pa je začel hrvaški teolog Nenad Malović, ki je svoje razmišljanje Pogum za upanje skušal povezati z občutji po obisku Hude jame, predvsem pa je poudaril transcendentno razsežnost upanja in ugotovil, da je izguba te razsežnosti nevarna in celo pogubna. Marcel V. Măcelaru, hrvaški teolog, je strah božji obravnaval kot začetek modrosti in poskušal predstaviti pravilno branje Svetega pisma v kulturi strahu, Corneliu Constantineanu, romunski teolog, je govoril o strahu, pogumu in upanju in o tem, da prava pot in pravi odgovor na kulturo strahu ni sumničenje, ampak ljubezen in gostoljubnost. Prispevek Tadeja Strehovca se je ukvarjal s področjem bioetike in s tem, kako lahko bioetika postane prostor za nevtralizacijo strahu.

V popoldanskem delu sobotnega programa so možnost predavitve dobili tudi študentje. Tokrat je nastopilo šest doktorskih in en dodiplomski študent, njihova predavanja pa so bila dobro pripravljena in kakovostna. Prvi je nastopil Mik Šetina s predavanjem Etična vzgoja kot način preseganja strahu pred človeškimi odnosi, naslednja Ana Martinjak Ratej s predavanjem Apokaliptične prvine v totalitarnih režimih, sledil je dodiplomski študent Daniel Golavšek, ki je predaval o spoznavni teoriji Alvina Plantinge. Za njim je bil na vrsti Sebastjan Kristovič, ki je imel predavanje z naslovom Logoterapija in eksistencialni strah, Mateja Centa je govorila o negativnem vplivu medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic, Jernej Šilak o strahu pred priznanjem religijske pripadnosti in o nuji po veri, Neja Samar Brenčič pa o demografskih spremembah, o staranju prebivalstva in o nara-

ščanju strahu in tesnobe v populaciji starejših zaradi neenakosti v zdravju. Kakor vsak sklop predavanj se je tudi ta sklenil z diskusijo, v kateri so imeli študentje možnost razpravljanja z uveljavljenimi znanstveniki in ki je bila zaradi sproščenosti in medgeneracijskega dialoga še posebno zanimiva.

Na zadnji dan simpozija, v nedeljo, je imel uvodno predavanje Tomaž Erzar; kot pot iz človeške negotovosti in strahu je predstavil varno navezanost, ki pa jo mora človek najprej znati vzpostaviti. Nato je poljski sociolog Rafal Smoczynski predaval o protimigrantski moralni paniki in o kartiranju družbenih reakcij proti ekonomskim migrantom Osrednje in Vzhodne Evrope v Veliki Britaniji, Mari J. Osredkar pa je v prispevku Vera premaga strah razložil, kako lahko človeku pri srečevanju s trpljenjem in smrtjo pomaga evangeljski nauk. Erika Prijatelj je predstavila vlogo religije, posebej krščanstva, pri premagovanju strahu v sedanjem globaliziranem svetu, kot zadnja predavateljica pa je nastopila Mateja Pevec Rozman, ki je raziskovala vlogo avtoritete in tradicije v kulturi strahu. Simpozij sta sklenila predsednik organizacijskega odbora Bojan Žalec in predsednik programskega odbora Janez Juhant, ki sta se udeležencem zahvalila za sodelovanje in jim zaželela srečno pot domov.

V štirih konferenčnih dneh se je zvrstilo mnogo kakovostnih znanstvenih prispevkov, plodnih razprav, idej za nove projekte, spletla pa so se tudi nova osebna poznanstva in stiki; vse to kaže na uspešnost in tehtnost konference. Omembe vredno pa je tudi, da ob vsem razpravljanju o strahu udeleženci (razen morda ščepca strahu pred nastopanjem) na simpoziju strahu niso občutili.

Ana Martinjak Ratej

Znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov

Brescia, 11.–15. junij 2012

O d ponedeljka, 11., do petka, 15. junija 2012, je v samostanu sester Mater Divinae Gratiae v Bresciji v Italiji v organizaciji Fakultete za kanonsko pravo Papeške univerze Gregoriana potekal 47. pravniški simpozij, ki je na njem je sodelovalo petinpetdeset udeležencev, večinoma nekdanji študentje te fakultete in nekaj gostov. Iz Slovenije sva se posveta udeležila s. dr. Giovanna M. Colombo SL in dr. Andrej Saje. Tradicionalni simpozij je oblikovan kot permanentno izobraževanje nekdanjih študentov cerkvenega prava. Letos je s predavanji nastopilo petnajst profesorjev omenjene fakultete in nekateri gostje, izvedenci za posamezna pravna področja. Teme simpozija so vsakokrat izbrane na podlagi aktualnih vprašanj s področja zakonskega in postopkovnega prava oziroma v zvezi s pomembnimi dokumenti iz zadnjega obdobja. Po tematskih predavanjih je vsak dan sledilo delo po jezikovnih skupinah, ki se je končalo s plenumom in s skupno razpravo s predavatelji.

V torek dopoldne je predsednik Papeškega sveta za zakonodajna besedila kardinal F. Coccopalmerio predstavil proces načrtovanih sprememb VI. knjige *Zakonika cerkvenega prava*, v katerega so poleg strokovnjakov vključene vse škofovske konference po svetu. Potrebo po spremembi omenjenega dela zakonika narekujejo spremembe zakonodaje iz zadnjih dvanajstih let, še posebno s področja obravnave kaznivih dejanj spolnega nasilja in zlorabe moči nad mladoletnimi osebami. P. D. Astigueta DJ je govoril o »problemih, ki zadevajo pravno identiteto cerkvene kazni«. Poudaril je, da je kaznivo dejanje zlo, ki ga je treba ustaviti, cerkvena kazen pa je med drugim vzgojne narave in storilcu pomaga spoznati napačno ravnanje in ga usmeriti na pot spreobrnjenja in poboljšanja. Popoldne je o interpretaciji prava govoril p. O. De Bertolis DJ, P. A. Bonnet pa o »cerkvenem pravu in nerazvezljivosti zakramentalnega zakona«. Oba sta opozorila na vse pogostejše nesprijemljive pozitivistične razlage cerkvenopravnih norm in poudarila pomen poznavanja narave Cerkve in njenih zakonov ter njihov namen.

V sredo dopoldne so govorniki razpravljali o izzivih, ki jih prinaša pravni pozitivizem v cerkvenopravno sodno prakso. Dekan omenjene fakultete, p. J. Kowal DJ, je imel predavanje z naslovom Konzumacija zakonske zveze – med tradicijo in pravnim pozitivizmom, profesorji, ki so sodelovali pri debati za okroglo mizo, P. Bianchi, L. Ghisoni in A. McGrath OFM, pa so spregovorili o »zakonski privolitvi med pozitivizmom in pravno kreativnostjo«. Popoldanski del je bil namenjen vprašanju procesne narave. G. P. Montini z Apostolske signature je predaval o »ničnosti sodbe v primeru negiranja pravice do obrambe, ki jo ima branilec zakonske vezi«, p. M. Hilbert DJ pa je v nadaljevanju predstavil nekatera odprta vprašanja v zvezi s pritožbo pri ničnostnih pravnih.

Četrtek dopoldne smo poslušali predavanje p. G. Ghirlande DJ z naslovom Formacija bogoslovcev in redovniških kandidatov za sveti red s poudarkom na odnosu med škofijskimi duhovniki in redovniki. P. S. G. Renedo DJ je predstavil posebnost ignacijanske duhovnosti v predavanju z naslovom Globinska refleksija pred predstojnikom med karizmo in pravom. V skladu s pravili jezuitskega reda in na podlagi posebnega papeževega spregleda (pravilo je resda zaradi nevarnosti zlorabe zaupanja v nasprotju s splošnim pravom, po katerem redovni predstojnik ne sme posegati na notranje področje podrejenih oseb) opravijo njegovi člani vsako leto pred predstojnikom globinsko refleksijo o duhovnem in drugem življenju v zvezi z vsemi pomembnimi vidiki, da bi imel predstojnik informacije, potrebne za čim ustrežnejše vodenje podrejenih redovnikov. V popoldanskem delu je p. J. Conn DJ spregovoril o »zadnjih dokumentih glede dveh ordinariatov nekdanjih anglikancev«, P. Mezzogorija pa o »duhovniškem poklicu in vprašanju inkardinacije v cerkvena gibanja – odprto vprašanje«.

Simpozij se je v petek dopoldne sklenil s predavanjem J. Sugaware DJ na temo posebnih dolžnosti upraviteljev cerkvenega premoženja; izpostavil je naravo cerkvenega premoženja, cilje, ki jih želi Cerkev doseči z gmotnimi dobrinami, pa tudi nenadomestljivo vlogo in odgovornost krajevnega škofa ali redovnega predstojnika in vseh sodelavcev, ki morajo premoženje upravljati v skladu z nameni Cerkve in s skrbjo dobrega gospodarja.

Predavanja bodo v obliki znanstvenih člankov objavljena v reviji za kanonsko pravo *Periodica de Re Canonica*.

Andrej Saje

Mednarodni simpozij Financiranje Cerkve primerjalno

Gradec, 1. oktober 2012

Inštitut za zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti Univerze v Gradcu je v ponedeljek, 1. oktobra 2012, pod vodstvom prof. dr. Rudolfa Höferja v sodelovanju s Pravno fakulteto omenjene univerze in ob podpori mesta Gradec v centru RE-SOWI (Recht und Sozialwissenschaft) pripravil mednarodni simpozij z naslovom *Financiranje Cerkve v primerjavi. Razvoj in trendi v evropskih državah*. Na simpoziju smo predavatelji iz Avstrije, Belgije, Italije, Madžarske, Nemčije, Slovenije, Švedske in iz Švice predstavili različne modele financiranja katoliške Cerkve v omejenih deželah in izzive, s katerimi se Cerkev v spremenjenih družbenih razmerah srečuje. Dr. Markus Ries iz Lucerna je imel predavanje z naslovom *Švicarski sistem financiranja Cerkve – državna ureditev z religioznim namenom*. Prepletanje kantonalne in cerkvenopravne ureditve v posameznih škofijah v Švici povzroča ob upadanju števila vernikov vse večjo potrebo po preureditvi načina financiranja, ki ga v celoti vodijo laiki. Dr. Gerhard Hartmann iz Kevelarja v Nemčiji je predaval na temo *Cerkveni davek v Nemčiji – zgled ali model, ki ga opuščajo?* V Nemčiji cerkveni davek v imenu Cerkve pobira država, treba pa ga je plačati poleg preostalega davka; to je pogosto vzrok za izstop iz Cerkve. Sistem je dodelan in pravičen, zato spremembe zakonodaje na tem področju niso predvidene. Dr. Jan De Maeyer z Löwna v Belgiji je v predavanju *Financiranje Cerkve od časa Napoleona – med neposrednim državnim financiranjem in politiko subvencioniranja* predstavil zgodovinski pregled in sedanje izzive, ki so v migracijah, multikulturalnosti, izginjanju krščanstva in v porastu islama in agresivnega sekularizma. Dr. Yvonne Maria Werner iz Lunda na Švedskem je predavala na temo *Cerkev, država in družba v nordijskih državah v 19. in 20. stoletju*. Do nedavnega so bile protestantske Cerkve v tem delu Evrope državne, to pa je bistveno vplivalo tudi na načine financiranja; z ukinjanjem državnih Cerkva se kaže potreba po novih načinih financiranja. Katoliška Cerkev je na tem geografskem območju v veliki manjšini in se financira samostojno. Dr. Rudolf Höfer iz Gradca je publiko izzval s predavanjem *Ali ima cerkveni prispevek v Avstriji sploh še prihodnost?* Katoliška Cerkev v Avstriji se v primerjavi s sosedami sooča z največjim upadom vernikov v zadnjih letih, to pa pomeni velik izpad dohodkov. Cerkev v Avstriji – drugače od Nemčije – pobira cerkveni prispevek neposredno od vernikov. Podpisani Andrej Saje sem predstavil temo *Ali bi bila uvedba cerkvenega davka v Sloveniji rešitev za financiranje katoliške Cerkve?* V času po osamosvojitvi smo v Cerkvi poleg drugih virov financiranja po zgledu sosednjih držav računali na možnost tako imenovanega kulturnega prispevka, vendar se je pozneje pokazalo, da je to v praksi zaradi ideoloških in političnih razlogov nemogoče uvesti. Realna možnost financiranja pri nas so in ostajajo dosežani viri, to je: prostovoljni prispevki, dohodki od svojega lastnega premoženja, državna pomoč in subvencije, neposredno financiranje nekaterih služb in programov, ki izvajajo javno službo, na primer arhivi, šole, in sredstva, pridobljena na

razpisih in na koncesijah. Dr. Annamaria Schlosser iz Budimpešte je v predavanju Državno financiranje Cerkve na Madžarskem – problemi in razvoj po osamosvojitvi izpostavila pripravljenost države, da povrne storjene krivice za odvzeto premoženje; to se kaže predvsem v široki podpori financiranja Cerkve. Dr. Mihael Mitterhofer iz Briksna je imel predavanje Osem tisočink. Sistem financiranja Cerkve v Italiji. Posebnost tega uspešnega načina financiranja Cerkve je v pristopu: prispevek se plačuje znotraj že obstoječega davka, davkoplačevalec pa se s podpisom odloči, kateri med osmimi Cerkvami in drugimi verskimi skupnostmi bo namenil svoj delež, ki ga mora plačati v vsakem primeru. Davkoplačevalcu se pri tem se ni treba opredeliti, kateri Cerkvi, verski skupnosti ali ustanovi pripada. Delež neopredeljenih se razdeli na podlagi vsote tistih oseb, ki so se odločile, komu bodo dale svoj del davka.

Zaradi zgodovinske odvisnosti, kulturnega okolja in političnega ozadja so načini financiranja v posameznih deželah različni. Utemeljeni so na cerkvenem davku, cerkvenem prispevku, državnem financiranju oziroma subvencijah ali pretežno svojem lastnem financiranju Cerkve. Različni načini financiranja imajo prednosti in slabosti, svoje lastno financiranje omogoča neodvisnost, subvencije in državno financiranje pa so pogosto vzrok za vmešavanje dnevne politike v notranje cerkvene zadeve. Poseben izziv v Evropi so spremenjene družbene, kulturne in politične razmere, manjše število vernikov, ideologija sekularizma in migracije. Predavanja in razprava po njih so pokazali več dejstev: nobene oblike financiranja Cerkve ni mogoče opredeliti kot najboljše ali je kot model prenesti v drugo okolje. Zaradi spremenjenih družbeno-kulturnih in verskih ozadij je v večini lokalnih Cerkva dosednji način financiranja na preizkusu. Financiranje v Cerkvi ni samo sebi namen, gmotna vprašanja Cerkve je treba obravnavati v skladu z njenimi cilji in nameni in v okviru poslanstva, ki je Cerkvi zaupano.

Predavanja bodo v dopolnjeni obliki znanstvenih člankov izšla v knjigi pri založbi Tyrolia v zbirki Teologija v kulturnem dialogu, zvezek št. 25.

Andrej Saje

Mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov na temo Kanonsko pravo in medicina – izbrana vprašanja

Dubrovnik, 25.–27. oktober 2012

Hrvaško društvo cerkvenih pravnikov je v soorganizaciji Teološke fakultete Univerze v Zagrebu in s podporo Hrvaške škofovske konference (HBK) in dubrovniške škofije v petek, 26., in v soboto, 27. oktobra 2012, v Dubrovniku pripravilo 6. mednarodni simpozij cerkvenih pravnikov z naslovom Kanonsko pravo in medicina – izbrana vprašanja. Med predavatelji so poleg hrvaških profesorjev nastopili še govorniki iz Bosne in Hercegovine, Italije, Slovenije, Srbije in iz Ukrajine. Na simpoziju sta sodelovala tudi dubrovniški škof, msgr. Mate Uzinić, ki je tudi duhovni asistent omenjenega društva, in vojaški ordinarij iz Bosne in Hercegovine, msgr. Tomo Vukšić. Oba škofa sta po izobrazbi cerkvena pravnik.

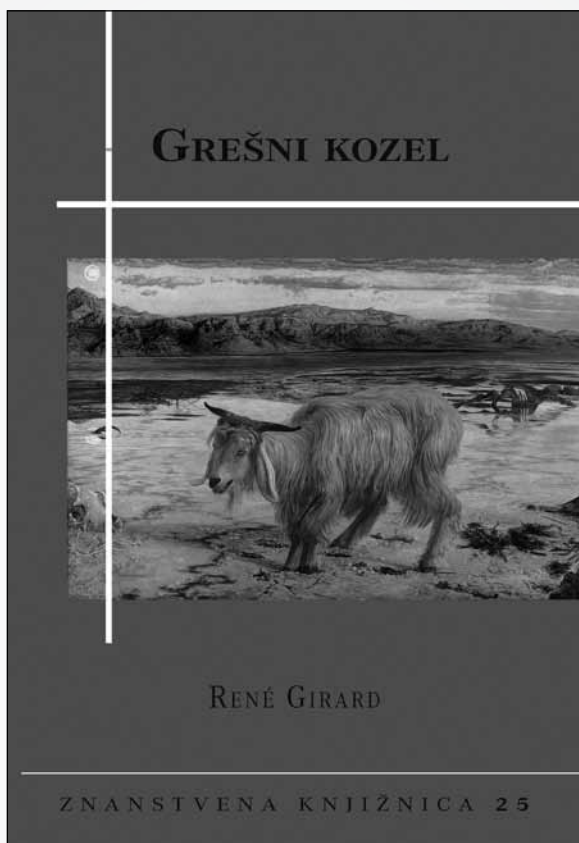
Simpozij je bil zaradi novih izzivov globalizacije in zaradi spremenjenih družbenih razmer zasnovan interdisciplinarno, zato so poleg cerkvenih pravnikov in teologov na njem sodelovali tudi strokovnjaki s področij medicine, bioetike, psihiatrije, civilnega in rimskega prava. Cerkveni pravniki moramo poleg stroke poznati tudi svoje meje in zaradi področij, ki presegajo naše pristojnosti, povabiti k sodelovanju strokovnjake s teh drugih področij, na primer zdravnike pri razjasnitvi medicinskih in bioetičnih vprašanjih in psihologe in psihiatre pri obravnavi ničnostnih pravnih, v katerih stranke trpijo za različnimi boleznimi in težavami psihičnega izvora.

Obravnavane teme prvega dne so bile: pomen božje besede in zakramentov bolniškega maziljenja (dr. T. Barščevski, Lvov, Ukrajina); nastanek in definicija kanonskoppravne medicine (dr. K. Čavar, Ancona, Italija); nezmožnost spolne združitve, kan. 1084 ZCP (dr. Z. Ilić, Đakovo); psihična in čustvena nezrelost za zakon, kan. 1095, § 2–3 ZCP (dr. S. Zec, Rijeka); zmota in zvičajna prevara v zakonski privolitvi, kann. 1097, 1098 ZCP (mag. M. Živković, Đakovo, M. Laković, Rim); psihopatologija religioznega doživljanja in zakon (dr. I. Štengl, Zagreb).

Drugi dan so predavatelji spregovorili o naslednjih vsebinah: ugotavljanje očitovstva v rimski tradiciji in aktualnem kontekstu (dr. M. Petrak, Zagreb); medicinska in pravna terminologija in bioetična vprašanja umetne oploditve (M. Radan, Čakovec); psihofizična zrelost za prejem zakramenta svetega reda in redovnih zaobljub (dr. M. Mrše, Split); duhovna in psihološka podpora žrtvam spolnih zlorab med kazenskim postopkom in po njem (dr. A. Saje, Ljubljana). Ob sklepu simpozija je bilo še predavanje o pridobivanju in pomenu civilne dokumentacije v kanonskoppravnih postopkih (dr. I. Milotić, Zagreb), na okrogli mizi pa je več udeležencev spregovorilo na temo pravica do dobrega imena in zaščite intimnosti v ničnostnih pravnih. Predavanja bodo v dopolnjeni obliki znanstvenih člankov izšla pri založbi Krščanska sadašnjost.

Pred začetkom simpozija je v četrtek, 25. oktobra 2012, potekala letna skupščina Hrvaškega društva cerkvenih pravnikov, na kateri je imel predavanje nekdanji predsednik prefektore za ekonomske zadeve Svetega sedeža in dolgoletni profesor na različnih fakultetah cerkvenega prava na rimskih papeških univerzah, kardinal Velasio De Paolis CS, naslov njegovega predavanja pa je bil: Trideseta obletnica objave Zakonika cerkvenega prava (1983). Zakon v življenju Cerkve, izzivi in perspektive. Posebej je opozoril na vse širši pojav pozitivizma v pravu in na posledice, ki jih ta ideologija prinaša v življenje družbe in Cerkve. Poudaril je, da je človek kot oseba in božja podoba izhodišče in cilj vsega našega poslanstva, pravo pa je potrebna struktura, ki pomaga k urejeni družbi in k doseganju cilja, to pa je blagor človeka in skupnosti. Udeleženci simpozija smo si ogledali znamenitosti dubrovniškega starega mestnega jedra, obiskali pomembnejše samostane in cerkve in se srečali z bogato zgodovino ter kulturno in krščansko dediščino Dubrovnika.

Andrej Saje



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...] Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiram v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Adress of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722
	1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM ^{Cap} , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM ^{Conv} , Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvlčke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerкви in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laiških sodelavcev v Cerкви in v širši družbi.



3 830031 150347