

Letnik 66 leto 2006

3
**Bogoslovni
vestnik**

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Barbara Simonič, Robert Cvetek

Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti
(navezanost na Boga in Marijo)

Maja Lopert,

Pluralizem in religioznost

Anton Mlinar,

Etika, humor in Sveto pismo

Teološki simpozij 2006

Deus caritas est (1 Jn 4,16)

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of Editorial Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN 0006-5722
1581-2987 (on line)
Spletni naslov / E-address <http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html>
Glavni in odgovorni urednik / Editor in Chief Anton Mlinar
E-pošta / E-mail anton.mlinar@guest.arnes.si
Pomočnika gl. urednika / Editorial Assistants Edvard Kovač OFM, Vinko Potočnik
Uredniški svet / Scientific council Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFMap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Uredniški odbor / Editorial board Bogdan Dolenc, Stanko Gerjolj CM, Borut Košir, Mari Jože Osredkar OFM, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFM Cap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
Prevodi / Translations Vera Lamut
Lektoriranje / Language-editing Jože Kurinčič
Oblikovanje / Cover design Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting Družina d.o.o.
Tisk / Printed by Formatisk d.o.o.
Založba / Publishing house Družina d.o.o.
Za založbo / Chief publisher Janez Gril
Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljata / Abstracts of this review are included in Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica
Letna naročnina / Annual subscription 7000 SIT, za tujino 42 EUR (Evropa), 49 USD (navadno), 57 USD (letalsko); na naslov: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account IBAN SI56020140015204714
Nova Ljubljanska banka d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana
SWIFT CODE: LJBASI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (BV) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije, je vpisan pod zaporedno številko 565. Izhajanje BV sfinancira **Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije**. BV izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku. Podrobnejša navodila sodelavcem so v vsaki številki zadaj. Objave v BV se ne honorirajo. Objava na spletni strani sledi tiskani izdaji z minimalnim časovnim zamikom. Rokopise se pošilja na naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, **Bogoslovni vestnik**, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: anton.mlinar@guest.arnes.si.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 66 leto 2006

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2006

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Razprave / Articles

- 339 **Barbara Simonič, Robert Cvetek**, Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti (navezanost na Boga in Marijo)
Early Attachment to Parents and Bases of Religiosity (Attachment to God and Virgin Mary)
- 359 **Maja Lopert**, Pluralizem in religioznost
Pluralism and Religiosity
- 371 **Anton Mlinar**, Etika, humor in Sveto pismo
Ethics, Humor, and the Bible

Blok / Bloc

Teološki simpozij 2006
Theological Symposium 2006
Deus caritas est (1 Jn 4,16)

- 395 **Štefan Ferencak**, Spremna beseda
Preface
- 397 **Avguštin Lah**, Samo agapični eros in erotični agape počlovečuje
Only Agapic Eros and Erotic Agape Humanize
- 411 **Ciril Sorč**, Ljubezen pri Izviru: Bog, ki je ljubezen, v svojem odnosu do človeka
Love at the Source: God, who is Love, in His Relation to Man
- 429 **Rafko Valenčič**, Karitas – univerzalna ljubezen
Charity - Universal Love
- Poročilo / Report
- 449 **Peter Kvaternik**, Religije in pluralna družba, Simpozij na Katoliški univerzi Pázmány Péter
- OCENE / Reviews
- 453 **Terezija Snežna večko**, Gerjolj Stanko, *Živeti, delati, ljubiti. Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*, Mohorjeva družba, Ljubljana 2006, 376 str. ISBN 961-218-599-9.
- 456 **Slavko Krajnc**, Sodi Manlio, Fusco Roberto (ur.), *Martyrologium Romanum. Editio Princeps 1584*, Edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Vatikan 2005, 604 str., ISBN 88-209-7675-7.
- 457 **Maksimilijan Matjaž**, Jože Plevnik, *Evangelij po Marku. Teologija in duhovnost*, Župnijski zavod Dravljje, Ljubljana 2005, str. 119; ISBN 961-6123-79-3; Silvano Fausti DJ, *Zpomni si in pripoveduj evangelij. Markova pripovedna kateheza*, predla Mihaela Kavčič, Mohorjeva družba, Celje 2005, str. 464; ISBN 961-218-566-2.
- 460 **Alojzij Slavko Snoj**, Tadej Stegu, *Aplikacija andragoških načel pri izobraževanju in katehezi odraslih v luči Plenarnega zbora Cerkve na Slovenkem*, doktorska disertacija, Ljubljana 2006.
- 462 **Tadej Strehovec**, Jack Dominian, *Living Love. Restoring hope in the Church*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 2004, 207 strani, ISBN 0-232-52515-3.

Sodelavci te številke

- specialist zakonske in družinske terapije,
asistent pri katedri za psihologijo
in sociologijo religije na TEOF UL;
naslov: Ukanc 77, 4265 Bohinjsko jezero;
e-mail: robert.cvetek@guest.arnes.si
- Dr. Robert Cvetek**
- za liturgiko na TEOF UL;
naslov: Jenkova 17, 2000 Maribor;
e-mail: stefan-alojzij.ferencak@guest.arnes.si
- Doc. dr. Štefan Ferencak**
- za liturgiko na TEOF UL;
naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj;
e-mail: slavko.krajnc1@guest.arnes.si
- Doc. dr. Slavko Krajnc**
- za pastoralno teologijo na TEOF UL;
naslov: Stoženska 9, 1000 Ljubljana;
e-mail: Peter.Kvaternik@rkc.si
- Doc. dr. Peter Kvaternik**
- za dogmatično teologijo na TEOF UL; naslov:
Mejna ulica 57, 2000 Maribor; e-mail:
avgustin.lah@guest.arnes.si
- Doc. dr. Avguštin Lah**
- profesorica fizike;
naslov: Hetzendorferstrasse 117/5, 1120 Wien, Österreich;
e-mail: mlopert@hotmail.com
- Maja Lopert**
- za biblični študij NZ na TEOF UL;
naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor;
e-mail: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si
- Doc. dr. Maksimilijan Matjaz**
- samostojni raziskovalec na TEOF UL;
naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik;
e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si
- Prof. dr. Anton Mlinar**
- specialistka zakonske in družinske terapije,
mlada raziskovalka na TEOF UL;
naslov: Radegunda 19 b, 3330 Mozirje;
e-mail: barbara.simonc1@guest.arnes.si
- Barbara Simonc**
- za dogmatično teologijo na TEOF UL;
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana;
e-naslov: ciril.sorc@guest.arnes.si
- Prof. dr. Ciril Sorč**
- upokojeni prof. za didaktiko religijskega
in etičnega pouka, katehetiko
in homiletiko na TEOF UL;
naslov: Rakovniška 6, 1108 Ljubljana;
e-mail: a-slavko.snoj@guest.arnes.si
- Prof. dr. Alojzij Slavko Snoj**
- na podoktorskem študiju bioetike in moralne
teologije v Leuvnu (Belgija);
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana;
e-mail: tadej.strehovec@gmail.com
- Dr. Tadej Strehovec**
- Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana; e-mail:
rafko.valencic@guest.arnes.si
- Prof. dr. Rafko Valencic**
- za biblični študij SZ na TEOF UL, enota Maribor;
naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor;
e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si
- Doc. dr. Terezija s. Snežna Večko**

Barbara Simonič, Robert Cvetek

Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti (navezanost na Boga in Marijo)*

Povzetek: Pričujoča študija raziskuje zgodnje odnose, ki jih je imel posameznik z očetom in materjo ter njihovo povezavo z odnosi do Boga in Marije (Božje matere) v odrasli dobi. Izhajamo iz predpostavke, da načini vzpostavljanja, vzdrževanja in značilnosti odnosov v odrasli dobi temeljijo na preteklih odnosih, kjer je posameznik doživljal neko globino in stik in v katerih se je oblikovala njegova psihična struktura. Tudi na odnos z Bogom in Marijo naj bi bilo mogoče gledati skozi zaznamovanost z zgodnjimi odnosi. Namen te raziskave je bil prispevati k dosedanjim raziskavam o zgodnji navezanosti na očeta in mater ter navezanosti na Boga in Marijo v odrasli dobi. Uporabljeni vprašalnik je meril tipe navezanosti na očeta in mater v otroštvu ter tipe navezanost na Boga in Marijo v odrasli dobi. V raziskavi je sodelovalo 84 udeležencev iz različnih verskih skupin s katoliškim ozadjem. Rezultati nakazujejo, da navezanost na očeta in mater v otroštvu lahko delno pojasnjuje navezanost na Boga in Marijo v odrasli dobi, vsaj pri nekaterih vrstah navezanosti. Obstaja trend, da udeleženci oblikujejo podoben odnos navezanosti z Bogom in malo manj z Marijo, kakršnega so imeli v otroštvu (predvsem z materjo), kar se kaže bolj pri nekaterih ne-varnih navezanostih. Kaže pa, da je navezanost na Boga in Marijo močno odvisna tudi od drugih faktorjev, ki pa bi jih bilo potrebno še raziskati. V raziskavi se je tudi izkazalo, da gre pri navezanosti na Boga in Marijo za delno neodvisne značilnosti navezave, podobno kot pri navezanosti na očeta in mater. Pomemben zaključek raziskave je tudi ta, da lahko tisti, ki v otroštvu niso imeli najbolj optimalne (varne) navezanosti s starši, vzpostavijo odnos varne navezanosti z Bogom in Marijo ter tukaj najdejo čustveno varnost in zatočišče, ki ga v otroštvu niso imeli.

Ključne besede: teorija o navezanosti, varna navezanost, ne-varna navezanost, odnosi, navezanost na Boga, navezanost na Marijo.

Summary: **Early Attachment to Parents and Bases of Religiosity (Attachment to God and Virgin Mary)**

The present study investigates early relationships with one's own father and mother and their connection to one's relationships with God and Mary (Mother of God) in adulthood. Our presumption was that an individual's establishing and maintaining of adult relationships as well as the characteristics thereof are based on past relationships where she experienced some depth and contact with other individuals and where her psychic structure was built. From this perspective one could also consider the relationship with God and Mary. The purpose of this study was to contribute to the existing research work concerning the early attachment to father and mother and the attachment to God and Mary in adulthood. The questionnaire used measured the types of attachment to one's own father and mother in childhood and the types of attachment to God and Mary in adulthood. There were 84 participants from different religious groups with a Catholic background. The results show that the attachment to one's father and mother in childhood can partly explain the attachment to God and Mary in adulthood, at least in some types of attachment. There is a trend (shown in some insecure attachments) that the participants form a similar relationship with God and a slightly less similar one with Mary as the kind of attachment they had in their childhood (especially with mother). The bonds of attachment to God and Mary also

seem to strongly depend on other factors, which should be investigated in the future. The study also showed that the characteristics of attachment to God and characteristics of attachment to Mary are partly independent, similarly as the attachments to one's father and attachments to one's mother. An important result of this study is that people who did not have an optimum (secure) attachment to their parents in childhood can build a relationship of secure attachment with God and Mary where they can find emotional safety and refuge they did not have in their childhood.

Key words: attachment theory, secure attachment, insecure attachment, attachment to God, attachment to Mary.

1. Teorija o navezanosti

Sodobna psihoanaliza ugotavlja, da je človekova psihična struktura izrazito relacijske narave. To pomeni, da se posameznikovo dojemanje sebe, drugih in čustvenih vezi v medosebnih odnosih oblikuje preko odnosov s pomembnimi ljudmi, zlasti s starši ali primarnimi skrbniki v najzgodnejšem obdobju življenja (Gostečnik, Kompan-Erzar, Erzar in Cvetek, 2005). O tem govori tudi teorija o navezanosti (*angl. attachment theory*), ki jo je oblikoval britanski psihoanalitik John Bowlby (1973, 1980, 1982), kasneje pa so jo z raziskavami nadgradili Mary Ainsworth (Ainsworth, Blehar, Waters in Wall, 1978) in mnogi drugi (npr. Bartholomew, 1990; Hazan in Shaver, 1987, 1990, 1994). Teorija navezanosti se je razvila v eno od najbolj uspešnih teorij v psihološki znanosti na področju zgodnjih odnosov otroka (Kirkpatrick, 2005). Nanjo lahko gledamo kot na vodilno teorijo v relacijsko orientiranem toku paradigem socialne in razvojne psihologije (Birgegard in Granqvist, 2004). Z njo je Bowlby opisal biopsihološki ustroj človekove psihične strukture, iz katere izvira posameznikov način navezovanja in ohranjanja stika z drugimi (Kompan Erzar, 2003). Na to pa zlasti vplivajo tiste osebe v otrokovi okolici, od katerih je odvisno njegovo fizično in tudi čustveno preživetje.

Bowlby trdi, da otrok preko relacijskih komponent (sesanje, smeh, privijanje, jok in sledenje), ki jih ima že ob prihodu na svet, vstopi v socialno interakcijo in v primarnem skrbniku aktivira določeno stopnjo odzivnosti in ga tako priključuje v odnos (Fonagy, 2001; Gostečnik, 2005). Brez tega odnosa navezanosti otrok ne bi preživel, saj potrebuje fizično in čustveno bližino primarnega skrbnika oz. osebe navezanosti (*angl. attachment figure*) (Kirkpatrick, 1992). Vez navezanosti je ena izmed t.i. afektivnih vezi, kjer se srečata dva posameznika, od katerih ima eden izmed njiju velik čustveni pomen za drugega in je zaradi tega nenadomestljiv (Fonagy, 2001).

Mary Ainsworth, ki se je med prvimi veliko ukvarjala z empiričnim raziskovanjem navezanosti, je v opisovanju navezanosti poudarila štiri kriterije: ohranjanje bližine z osebo navezanosti (*angl. maintaining proximity*), dojemanje osebe navezanosti kot varne, trdne osnove za raz-

iskovanje okolja (*angl. secure base*), dojemanje osebe navezanosti kot nekoga, ki nudi varno pribežališče (*angl. haven of safety*) in doživljanje separacijske tesnobe (*angl. separation anxiety*), kadar se oseba navezanosti umakne, kar vodi tudi v žalovanje, če je oseba navezanosti izgubljena (Ainsworth, 1985; po Beck in McDonald, 2004). Ainsworthova je s sodelavci izvedla znamenito raziskavo (Ainsworth in dr., 1978), v kateri so opazovali kvaliteto navezanosti – značilnosti ločevanja in ponovnega vzpostavljanja stika med otroki (starimi eno do dve leti) ter njihovimi materami oz. skrbniki. Na osnovi te in poznejših raziskav so ugotovili, da lahko ločimo tri tipe navezav. Te tri kategorije so: *varna navezanost*, ki predstavlja optimalno obliko navezanosti in je kontrastna ne-varnima oblikama navezanosti (*izogibajoča navezanost* in *ambivalentna navezanost*). V vzorcu raziskave (Ainsworth in dr., 1978) je bilo varno navezanih dve tretjini otrok (66 %), 10 % otrok je bilo označenih za ambivalentno navezane, 24 % pa je bilo označenih z obliko izogibajoče navezanosti.¹

Kasneje je bil v raziskavah dodan še četrti tip navezanosti. Kim Bartholomew (1990) je razlikovala med dvema ločenima vzorcema izogibanja, tako da je prepoznala naslednje tipe navezanosti: varen, preokupiran (ambivalenten), boječ/izogibajoč (pri katerem gre za negativne modele sebe in drugih; te osebe si želijo čustvenih navezav na druge, vendar jih je drugih tudi strah) in odklonilen/izogibajoč (pri katerem gre za negativen model drugih in pozitiven model sebe; te osebe doživljajo nelagodje v bližnjem emocionalnem odnosu, želijo neodvisnost in samostojnost). Ta model je bolj primeren za raziskovanje navezanosti (Kirkpatrick, 1999). Še bolj pa se je v raziskovanju in teoriji navezanosti uveljavil četrti tip navezanosti, ki ga imenujemo dezorganizirana navezanost (npr. Fonagy, 2001; Gostečnik, 2001; Main in Solomon, 1990).

Otroci z *varno navezanostjo* (*angl. secure attachment*) v materini prisotnosti aktivno raziskujejo okolje. Na materin odhod protestno odreagirajo, ko pa se ponovno vrne, jo otroci navdušeno pozdravijo in iščejo z njo stik (Hazan in Shaver, 1994; Newman in Newman, 2003). Ti otroci vedo, da je skrbnik dosegljiv in zanesljiv in kot tak varna osnova, od koder je mogoče odhajati in odkrivati neznanost ter se nazaj tudi vrniti (Brown in Amatea, 2000). *Izogibajoče navezani* (*angl. avoidant attachment*) otroci se po ločitvi od matere izogibajo stiku z njo, na njen odhod in prihod ne reagirajo. Navzven je otrok videti neproblematičen, čustveno neodziven, vendar meritve srčnega utripa, temperature in drugih

¹ Tudi kasnejše raziskave prinašajo podobne rezultate. V ameriških vzorcih je v povprečju 60 % varno navezanih, 25 % izogibajoče navezanih in 15 % ambivalentno navezanih (Kirkpatrick, 2005).

pokazateljev stresa pri njem kažejo močan stres in hudo stisko, ki pa ju ne izraža (Brown in Amatea, 2000; Kompan-Erzar, 2003). Pri *ambivalentni navezanosti* (angl. *ambivalent attachment*) je materinstvo večkrat na nek način nezanesljivo, nepredvidljivo (npr. Brown in Amatea, 2000). Značilno za otroke s tem tipom navezanosti je, da so z delom pozornosti ves čas usmerjeni na mater, sebi pa se ne uspejo v polnosti posvetiti. Na materin odhod reagirajo s paničnim strahom. Matere se oklepajo, preden odide in jo zavračajo, ko se vrne (Kompan-Erzar, 2003). Četrty tip navezanosti, to je *dezorganizirana navezanost* (angl. *disorganized attachment*), pa se kaže kot mešanica izogibajočega in ambivalentnega tipa navezanosti (Kirkpatrick, 2005). Ta navezanost naj bi bila posledica otroštva, kjer je bila mati depresivna, motena ali do otroka na nek način zlorablajoča (Fonagy, 2001; Hazan in Shaver, 1994). Otrok s tem tipom navezanosti se obnaša zelo nepredvidljivo, počne nasprotujoče si stvari (npr. kliče mater in jo hkrati odganja) (Newman in Newman, 2003). Otrok ni sposoben usmeriti pozornosti nase in na okolico. Tudi če se oddalji od matere, se ne zna igrati (Kompan Erzar, 2003).

Raziskave so pokazale, da lahko posameznik vzpostavi različne oblike navezanosti z različnimi osebami. Za otroka je oseba navezanosti lahko brat, sestra, drug sorodnik ali običajen vsakodnevni skrbnik, največkrat pa se omenja oče. Število teh oseb je sorazmerno majhno, pomembno pa je, da te oblike navezanosti niso popolnoma nezamenljive: navadno obstaja hierarhija oseb navezanosti, ki ima na vrhu eno samo osebo (običajno, ampak ne nujno, je to mati). Številne študije so s pomočjo »tuje situacije« (angl. *strange situation*) klasificirale dojenčke glede na obliko navezanosti ločeno na matere in očete in so dobile različne rezultate (Kirkpatrick, 2005). Fox, Kimmerly in Schafer (1991) so iz meta analize 11 takšnih študij zaključili, da četudi so mnogi raziskovalci prej našli malo ali nič korelacije med navezanostjo na očeta in navezanostjo na mater, obstaja substancialna skladnost med dojenčkovo navezanostjo na očeta in na mater. V raziskavi Sim in Loh (2003), na primer, so odkrili pomembno povezavo ($r = 0.48$) med navezanostjo na očeta in mater.

Kvaliteta navezanosti z osebo navezanosti v otroštvu zaznamuje človeka in vse njegove nadaljnje odnose v življenju, saj predstavlja nek model odnosov oz. dojemanja sebe in drugih (Brown in Amatea, 2000). Že Bowlby (1973) je trdil, da osnovni mehanizmi navezanosti ostanejo aktivni in vplivni skozi celotno življenje. Ko se namreč primarni odnosi otroka z osebo navezanosti večkrat ponavljajo, otrok zgradi notranje modele delovanja (angl. *internal working models*), na osnovi katerih bo razvijal odnose tudi v prihodnosti (Carr, 2000). Iz vidika vseživljenjske perspektive kvaliteta navezanosti, ki se oblikuje v zgodnjem otroštvu, vpliva na oblikovanje kasnejših odnosov. Številne raziskave in dela

povezujejo kvaliteto zgodnje navezanosti s posameznikovo usmeritvijo in sposobnostjo za socialne odnose v kontekstu prijateljstva, intimnih odnosov in odnosov starši-otrok (Newman in Newman, 2003). Tudi v odraslem intimnem odnosu je mogoče opaziti ključne komponente navezanosti. Hazan in Shaver (1987, 1990) sta ugotovila, da se tip navezanosti, ki ga je posameznik kot otrok vzpostavil s starši, ponovi v odraslem intimnem odnosu, kjer partner začne služiti podobnim funkcijam in zadovoljuje iste potrebe po čustveni podpori in varnosti, kot so to v otroštvu počeli starši. Tip navezanosti, ki ga je imel posameznik v otroštvu s pomembnimi drugimi, bo v odrasli dobi vplival na doživljanje zlasti tesnejših, intimnejših odnosov (Hazan in Shaver, 1994), prav tako pa tudi na intimni odnos z Bogom (Kirkpatrick, 1992, 1997, 1999, 2005; Noller, 1992).

2. Teorija o navezanosti in vera (teoretični okvir)

Religioznost je zelo kompleksen pojav, zato le-te ne moremo razlagati iz vidika ene same znanosti, saj to ne bi osvetlilo celote (Juhant, 2000). Pogled na odnos z Bogom iz vidika teorije o navezanosti je samo eno izmed gledišč, iz katerega se lahko celoviteje lotevamo znanstvene študija religije. Z odnosom do Boga iz vidika navezanosti se je veliko ukvarjal Lee A. Kirkpatrick, ki je v svojih raziskavah in prispevkih obravnaval in dokazoval, da teorija o navezanosti predstavlja pomenljiv in uporaben teoretični okvir v psihologiji religije (Kirkpatrick, 1992, 1997, 1999, 2005).

Izhodišče za teorijo o navezanosti na področju psihologije religije predstavlja verovanje v osebnega boga, s katerim vernik vzpostavlja osebni in interaktivni odnos (Kirkpatrick, 1999). To zlasti velja za Boga v judovsko krščanski tradiciji ter tudi v drugih monoteističnih verstvih, medtem ko je manj jasno, kako lahko teorija o navezanosti opisuje odnose z božanstvom ali duhovnimi bitji v drugih svetovnih religijah, še posebej takrat, kadar to božanstvo po svoji naravi ni osebno (Beck in McDonald, 2004). Zato se bomo v tem članku osredotočili na krščansko izročilo.

Seveda pa ni razloga, da bi mislili, da je Bog edina možna oseba navezanosti iz nadnaravnega sveta. Znotraj katoliške in pravoslavne vere verniki navezujejo odnos in se zatekajo tudi k Božji materi Mariji, raznim svetnikom, zavetnikom in podobno. Prav Marija pogosto predstavlja zatočišče vernikom v stiskah. Pri njej naj bi prišle v ospredje materinske značilnosti v povezavi s funkcijo navezanosti (Kirkpatrick, 2005). Bog pa naj bi po nekaterih predvidevanjih predstavljal bolj očetovski lik, čeprav mnogi smatrajo, da podoba Boga združuje oboje: elemente, ki so stereotipno materinski, ter elemente, ki so stereotipno očetovski (Kirkpatrick, 1999). Zato naj bi Bog ne bil niti izrazito očetovska niti izrazito

materinska oseba, ampak predvsem oseba navezanosti – nekdo, ki se ga dojema kot močnejšega in pametnejšega drugega.

V besedah vernikov ali v verski literaturi mnogokrat najdemo izraze, ki opisujejo Boga kot osebo navezanosti (npr. »Bog me spremlja« ali »Bog je vedno tu, kadar ga potrebujem« ali »Bog me ljubi« ali pa prilastke, ki označujejo Boga kot »zaščito«, »ljubezen«, »usmiljenje«, »varnost«, »moč«) (Granqvist, 1998). Ljudje torej Boga dojemamo kot trdno in varno osebo, to pa so stvari, ki jih v osnovi pričakujemo tudi od staršev. Tudi najmočnejše čustvene izkušnje, povezane z vero (npr. pri mistikih), so pogosto izražene v jeziku človeške ljubezni, ki je prav tako odnos navezanosti. To je dobro vidno pri spreobrnjenjih, kjer se zgodi nekaj podobnega, kot bi se zaljubili (Granqvist, 2003; Granqvist in Kirkpatrick, 2004). Rečemo lahko, da Bog predstavlja v določenem smislu idealno osebo navezanosti, saj se ga pogosto doživlja kot popolnega in zanesljivega, medtem ko so ljudje, tudi če se trudijo po svojih najboljših močeh, zmotljivi in nezanesljivi ter jim zato ni mogoče popolnoma zaupati.

Odnos z Bogom ustreza pojmu navezanosti tudi zaradi tega, ker ustreza vsem štirim kriterijem, ki jih je pri opisovanju navezanosti oblikovala Ainsworthova: vzdrževanje bližine z osebo navezanosti, dojemanje osebe navezanosti kot nekoga, ki je varno pribežališče, doživljanje osebe navezanosti kot varne, trdne osnove za raziskovanje ter doživljanje tesnobe, kadar je oseba navezanosti odsotna ali izgubljena (Kirkpatrick, 1999). Bližino z Bogom posameznik utrjuje preko simbolov, ritualov in z molitvijo (Byrd in Boe, 2001). Varo pribežališče ljudje v odnosu z Bogom iščejo zlasti v stiski, še posebej v takšni, kjer se bo aktiviral sistem navezanosti (smrt bližnje osebe, ločitev, čustvene krize, problemi v odnosih). Bog je dojet tudi kot »pastir«, »oče«, »ščit«, v navzočnosti katerega je mogoče varno odhajati v vsakdanje življenje. Pojavijo pa se tudi trenutki obupa in izpraznjenosti, v katerih lahko posameznik doživlja odsotnost Boga in se zato sooča s tesnobnimi občutki (Birgegard in Granqvist, 2004).

Tudi v navezanosti na Boga je mogoče diferencirati štiri tipe navezanosti. Belavich in Pargament (2002) podajata naslednje opise: Nekdo, ki je varno navezan na Boga, ga bo dojemal kot nekoga, ki ga umiri in ščiti v trenutkih nevarnosti ter mu zagotavlja trdno osnovo za raziskovanje takrat, ko se ta počuti varno, v težavah pa zaupa v njegovo pomoč. Verniki, ki so izogibajoče navezani na Boga, verjamejo, da je Bog oddaljen in da se malo ali pa se sploh ne zanima za njihove osebne težave. Ambivalentna navezanost na Boga se kaže v dojemanju Boga kot nestanovitnega. Včasih je Bog topel in odziven, nato pa se posamezniki spet sprašujejo o njegovi ljubezni. Pri posamezniku z dezorganiziranim tipom navezanosti na Boga (Belavich in Pargament ga ne opisujeta) pa lahko na osnovi opisov te oblike navezanosti sklepamo, da je v tem odnosu

polno nepredvidljivosti in nasprotujočih si dejanj. Človek bo v odnosu z Bogom zmeden, hkrati ga bo zavračal in klical na pomoč.

Raziskave o navezanosti in odnosu do Boga dejansko potrjujejo, da Bog za mnoge posameznike ima psihološko funkcijo osebe navezanosti (Beck in McDonald, 2004; Belavich in Pargament, 2002; Birgegard in Granqvist, 2004; Cicirelli, 2004; De Roos, Miedema in Iedema, 2001; Dickie in dr., 1997; Eshleman, Dickie, Merasco, Shepard in Johnson, 1999; Granqvist, 1998; Granqvist in Hagekull, 1999, 2000, 2001; Granqvist in Kirkpatrick, 2004; Kirkpatrick, 1992, 1997, 1998; Kirkpatrick in Shaver, 1990, 1992; McDonald, Beck, Allison in Norsworthy, 2005; Rowatt in Kirkpatrick, 2002; Sim in Loh, 2003; TenElshof in Furrow, 2000). Iz njih lahko tudi sklepamo, da na religioznost, njeno stabilnost in spreminjanje skozi čas, vplivajo tudi primarni odnosi in navezanost na skrbnike oz. starše (Spilka, Hood, Hunsberger in Gorsuch, 2003). Raziskave prinašajo kontradiktorne rezultate, saj potrjujejo dve diametralno nasprotni si hipotezi glede vpliva zgodnje navezanosti (Simonič, 2006). Hipoteza o skladnosti (angl. *correspondence hypothesis*) pravi, da zgodnji odnosi zagotavljajo temelje, na katerih so zgrajeni bodoči odnosi, vključno odnos z Bogom. Oblika navezanosti v odnosu z Bogom je tako oblikovana na osnovi odnosov navezanosti, ki jih je človek izkusil v svojem življenju. Hipoteza o kompenzaciji (angl. *compensation hypothesis*) pa predpostavlja, da se osebe z ne-varno navezanostjo nagibajo k temu, da odsotnost ljubečih in varnih skrbnikov nadomestijo z nadomestno osebo navezanosti, ki jo lahko predstavlja tudi Bog (Kirkpatrick, 1992, 1997, 1999, 2005).

3. Opredelitev problema

V dosedanjih raziskavah povezava med navezanostjo v otroštvu (na jvečkrat na mater) in navezanostjo na Boga ni povsem jasna (Granqvist in Hagekull, 1999; Simonič, 2006). Še manj je raziskav, ki bi preverjale, kakšen je pomen navezanosti na očeta. To se nam zdi pomembno jasneje raziskati predvsem zato, ker gre pri navezanosti na očeta in navezanosti na mater glede na raziskave (npr. Sim in Loh, 2003) za vsaj delno neodvisne navezanosti. Avtorji predvidevajo, da naj bi navezanost na Boga združevala tako navezanost na mater kot tudi očeta, vendar je tudi to slabo empirično preverjeno. Iz dosedanjih raziskav tudi ni jasno, kakšno povezavo ima navezanost na Božjo mater Marijo (v nadaljevanju: Marijo) z navezanostjo na Boga, očeta in mater. Zato smo želeli s to raziskavo prispevati k dosedanjim raziskavam in jasnosti glede povezanosti med navezanostjo v otroštvu (na očeta in na mater) ter navezanostjo na Boga in Marijo v odrasli dobi. Preveriti smo želeli, ali gre pri navezanosti na Boga in Marijo za različne značilnosti navezanosti

(podobno kot za navezanosti na očeta in navezanosti na mater). Primerjati smo tudi želeli intenzivnost povezav a) med navezanostjo na Boga v odrasli dobi in navezanostjo v otroštvu (na očeta in mater) ter b) med navezanostjo na Marijo v odrasli dobi in navezanostjo v otroštvu (na očeta in na mater) na drugi strani.

4. Metoda

4.1 Udeleženci

V raziskavi je sodelovalo 84 prostovoljnih udeležencev iz 9 različnih skupin, ki imajo katoliško versko ozadje (zakonske skupine, ki so organizirane v okviru katoliške Cerkve: cerkveni pevski zbori, duhovne obnove). Od tega je bilo v vzorcu 33 moških (39 %) in 51 žensk (61%). Povprečna starost udeležencev je bila 33,7 leta (SD 7,86), povprečna starost moških je bila 34,1 leta, pri ženskah pa 33,7 leta. Kriterij za izbor udeležencev v teh skupinah je bila vernost oz. predpostavljene odnos do Boga in Marije, ki ga ima vernik, saj je le v tem primeru bilo možno preverjati navezanost na Boga in Marijo.

4.2 Pripomočki

Za otroško navezanost na vsakega izmed staršev oz. osebo navezanosti smo uporabili tri opise, ki sta jih uporabila Hazan in Shaver (1987) in so bili prevedeni za namen raziskave. Opisujejo karakteristične značilnosti posameznih kategorij oz. tipov navezanosti (varne, izogibajoče in ambivalentne), kot jih je opisala Ainsworthova in dr. (1978). Trem opisom je bil dodan še četrti, ki označuje dezorganizirani tip navezanosti. Opis je bil sestavljen za namene te raziskave na osnovi opisov lastnosti tega tipa navezanosti, ki ga podajajo avtorji v zadnjem času in se je glasil: »V odnosu sem bil-a večkrat zmeden-a, nikoli nisem vedel-a, kaj je prav in kaj ne. Hkrati sem si želel-a materine/očetove bližine, ko pa je bil/a pri meni, se nisem dobro počutil-a, saj me je njena/njegova bližina motila. Nikoli nisem mogel/mogla vedeti, kaj zares misli in želi od mene.« Anketiranci so morali na 7-stopenjski lestvici (od *močno se ne strinjam* do *močno se strinjam*) označiti, koliko vsak opis ustreza oz. opisuje odnos z materjo in očetom v otroštvu. Nato pa so morali izbrati enega izmed opisov, ki po njihovem najbolj opisuje odnos, ki so ga imeli z materjo in očetom v svojem otroštvu.

Primernih instrumentov za merjenje navezanosti na Boga in Marijo primanjkuje (npr. Sim in Loh, 2003). Za ocenjevanje navezanosti na Boga in Marijo smo zato uporabili prirejen in preveden vprašalnik *Relationship Questionnaire* (RQ, Bartholomew in Horowitz, 1991), in sicer

zato, ker se ga po ocenah avtorjev tega članka da bolje prilagoditi za navezanost na Boga in Marijo kot pa opisi Hazana in Shaverja (1987). Vprašalnik je bil razvit za ocenjevanje navezanosti v odraslih odnosih in upošteva Bartholomewine štiri kategorije (varen, boječ/izogibajoč, preokupiran in odklonilen/izogibajoč stil navezanosti). Trije opisi, ki sta jih uporabila Hazan in Shaver (1987), se skladajo s prvimi tremi opisi Bartholomewove: varen-varen; ambivalenten-preokupiran, izogibajoč-boječ/izogibajoč (Brennan, Shaver in Tobey, 1991). Anketiranci so na vprašalnik odgovarjali tako, da so izbrali en opis, ki je po njihovem najbolj ustrezen in se najbolj približa opisu odnosa z Bogom in posebej opisu odnosa z Marijo ter nato na 7 stopenjski lestvici (od *močno se ne strinjam* do *močno se strinjam*) označili, koliko vsak opis opisuje njihov odnos z Bogom in z Marijo.

4.3 Postopek zbiranja in obdelave podatkov

Udeleženci so vprašalnike dobili, izpolnili in oddali na rednih srečanjih skupin, od koder prihajajo. Za izpolnjevanje vprašalnika so porabili 10 do 15 minut. Čeprav je bila udeležba prostovoljna, so vse osebe, ki so dobile vprašalnik, tega tudi izpolnjenega oddale. Podatke smo analizirali s programskim paketom SPSS in Excel.

4.4 Rezultati

4.4.1 Analize rezultatov, ki se nanašajo na izbiro najbolj ustreznega tipa navezanosti udeležencev

Tabela 1: Razdelitev udeležencev (število in procenti) glede na izbor posamezne navezanosti

	Varna navezanost	Ne-varna navezanost			ne-varna skupaj
		izogibajoča*/boječa**	ambivalentna*/preokupirana**	dezorganizirana*/odklonilna /izogibajoča**	
Navezanost na očeta (N=81)	26 (32,1 %)	3 (3,7 %)	38 (46,9 %)	14 (17,3 %)	55 (67,9 %)
Navezanost na mater (N=82)	38 (46,3 %)	5 (6,1%)	30 (36,6 %)	9 (11 %)	44 (53,7 %)
Navezanost na Boga (N=83)	62 (74,7 %)	8 (9,6 %)	13 (15,7 %)	0 (0 %)	21 (25,3 %)
Navezanost na Marijo (N=79)	54 (68,4 %)	8 (10,1%)	16 (20,3%)	1 (1,3%)	25 (32 %)

Opomba: * navezanost pri očetu in materi, ** navezanost pri Bogu in Mariji

Tabela 2: korelacije (phi koeficienti) med varno in ne-varno navezanostjo

	navezanost oče (varna, ne-varna)	navezanost mati (varna, ne-varna)	navezanost Bog (varna, ne-varna)	navezanost Marija (varna, ne-varna)
navezanost oče (varna, ne-varna)	1			
navezanost mati (varna, ne-varna)	0.42**	1		
navezanost Bog (varna, ne-varna)	-0.04	0.09	1	
navezanost Marija (varna, ne-varna)	0.05	0.04	0.25*	1

Opomba: ** - statistična pomembnost na 1%-nem nivoju, * - statistična pomembnost na 5 %-nem nivoju

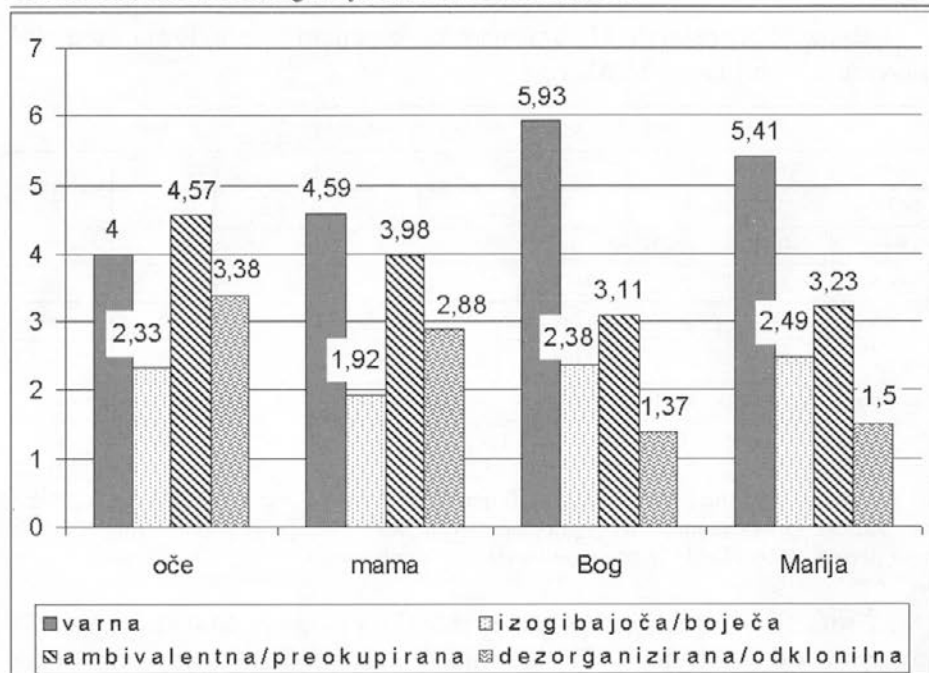
4.4.2 Analiza rezultatov, ki se nanašajo na oceno vsakega tipa navezanosti za udeleženca (koliko vsak tip velja za njih)

Tabela 3: Numerus, minimum, maksimum, povprečje ter standardna deviacija odgovarjanja za posamezne navezanosti

	V-oče	I-oče	A-oče	D-oče	V-mati	I-mati	A-mati	D-mati	V-Bog	B/I-Bog	P-Bog	O/I-Bog	V-Mar	B/I-Mar	P-Mar	O-Mar
Numerus	79	78	83	80	80	78	82	78	82	78	80	78	79	78	78	76
minimum	1	1	1	1	1	1	1	1	3	1	1	1	2	1	1	1
maximum	7	7	7	7	7	6	7	7	7	6	7	4	7	7	7	5
M	4	2,33	4,57	3,38	4,59	1,92	3,98	2,88	5,93	2,38	3,11	1,37	5,41	2,49	3,23	1,5
SD	2,019	1,792	1,796	2,107	1,755	1,412	1,832	1,751	1,003	1,605	1,896	0,791	1,481	1,696	1,794	0,931

Opomba: V-varna navezanost; I-izogibajoča navezanost; A-ambivalentna navezanost; D-dezorganizirana navezanost; B/I-boječa/izogibajoča navezanost; P-preokupirana navezanost; O/I-odklonilna/izogibajoča navezanost; Mar-Marija; M-povprečje (aritmetična sredina); SD-standardna deviacija

V ocenjevanju posameznih tipov navezanosti na očeta, mater, Boga in Marijo, so na lestvici od 1 do 7 udeleženci najvišje ocenili varno navezanost na Boga, kjer je povprečna ocena 5,93. Sledi varna navezanost na Marijo s povprečno oceno 5,41, nato varna navezanost na mater s povprečno oceno 4,59, medtem ko je pri očetu najvišje ocenjena ambivalentna navezanost s povprečno oceno 4,57. Udeleženci so torej najvišje ocenili varno navezanost pri materi, Bogu in Mariji, medtem ko so pri očetu najvišje ocenili ambivalentno navezanost. Grafični prikaz povprečij ocen za posamezne tipe navezanosti je podan v sliki 1.



Slika 1: povprečja za tipe navezanosti na očeta, mater, Boga in Marijo

Tabela 4: Korelacije (Pearsonov korelacijski koeficient) med tipi navezanosti na starše

	V-oče	I-oče	A-oče	D-oče	V-mati	I-mati	A-mati	D-mati
V-oče	1							
I-oče	-,539**	1						
A-oče	-,277*	,184	1					
D-oče	-,578**	,649**	,396**	1				
V-mati	,383**	-,365**	-,055	-,224*	1			
I-mati	-,187	,329**	,236*	,291**	-,462**	1		
A-mati	-,398**	,253*	,403**	,347**	-,486**	,307**	1	
D-mati	-,420**	,517**	,315**	,575**	-,411**	,264*	,440**	1

Opomba: V-varna navezanost; I-izogibajoča navezanost; A-ambivalentna navezanost; D-dezorganizirana navezanost; ** - korelacija je pomembna na 1%-nem nivoju; * - korelacija je pomembna na 5 %-nem nivoju

Korelacije med istimi tipi navezanosti na očeta in na mater (tabela 4) rangirajo od 0.329 do 0.575 (srednje do večje).

Tabela 5: Korelacije (Pearsonov korelacijski koefecient) med tipi navezanosti na Boga in Marijo

	V-Bog	B/O-Bog	P-Bog	O/I-Bog	V-Marija	B/O-Marija	P-Marija	O/I-Marija
V-Bog	1							
B/O-Bog	-,332**	1						
P-Bog	-,260*	,294**	1					
O/I-Bog	-,190	,070	,328**	1				
V-Marija	,366**	-,294**	-,105	-,195	1			
B/O-Marija	-,416**	,674**	,337**	,120	-,613**	1		
P-Marija	-,176	,374**	,563**	,244*	-,504**	,513**	1	
O/I-Marija	-,014	,123	,251*	,348**	-,518**	,440**	,353**	1

Opomba: V-varna navezanost; B/I-boječa/izogibajoča navezanost; P-preokupirana navezanost; O/I-odklonilna/izogibajoča navezanost; **-korelacija je pomembna na 1%-nem nivoju; *-korelacija je pomembna na 5 %-nem nivoju

Korelacije med istimi tipi navezanosti na Boga in Marijo (tabela 5) rangirajo od 0.348 do 0.674 (srednje do večje). Varna navezanost na Boga ima pozitivno korelacijo z varno navezanostjo na Marijo, z drugimi navezanostmi tako na Boga kot tudi na Marijo pa negativne korelacije, vendar so statistično pomembne samo z boječo/izogibajočo in preokupirano navezanostjo na Boga ter boječo/izogibajočo navezanostjo na Marijo. Z odklonilno/izogibajočo navezanostjo na Marijo ima korelacijo le -0.014. Varna navezanost na Marijo pa ima nekoliko večje (statistično pomembne na 1%-nem nivoju) negativne korelacije (z izjemo pozitivne korelacije z varno navezanostjo na Boga) z vsemi ostalimi navezanostmi, razen s preokupirano in odklonilno/izogibajočo navezanostjo na Boga, s katerimi ima negativne, vendar ne statistično pomembne, korelacije. Ne-varne navezanosti imajo med sabo pozitivne (večinoma nizke do srednje) korelacije.

Tabela 6: Korelacije (Pearsonov korelacijski koeficient) med tipi navezanosti na starše ter tipi navezanosti na Boga in Marijo

	V- oče	I- oče	A-oče	D-oče	V-mati	I-mati	A-mati	D-mati
V-Bog	,000	,103	,127	,097	,034	-,131	-,044	,053
B/O-Bog	-,089	,028	-,040	,023	-,164	,300**	,225*	-,026
P-Bog	-,180	,303**	,202	,177	-,068	,153	,365**	,152
O/I-Bog	,055	,072	-,066	-,163	-,010	-,032	-,096	-,100
V-Marija	,001	,101	,156	,158	,059	-,180	,025	-,016
B/O-Marija	-,067	,016	-,005	,004	-,149	,382**	,144	-,017
P-Marija	-,039	,137	,005	,059	-,029	,200	,138	,168
O/I-Marija	,004	,138	-,062	-,058	,036	,181	-,143	-,041

Opomba: V-varna navezanost; I-izogibajoča navezanost; A-ambivalentna navezanost; D-dezorganizirana navezanost; B/I-boječa/izogibajoča navezanost; P-preokupirana navezanost; O/I-odklonilna/izogibajoča navezanost; **-korelacija je pomembna na 1%-nem nivoju; *-korelacija je pomembna na 5 %-nem nivoju

Izračuni korelacij med navezanostjo na očeta/mater ter navezanostjo na Boga/Marijo kažejo na večinoma nizke povezanosti (tabela 5). Če primerjamo navezanosti na očeta in na Boga ter Marijo, dobimo edino statistično pomembno (na 1 %-nem nivoju) korelacijo med izogibajočo navezanostjo na očeta ter preokupirano navezanostjo na Boga. Navezanost na mater pa ima prav tako malo statistično pomembnih povezav, čeprav več kot navezanost na očeta, in sicer med izogibajočo na mater ter boječo/izogibajočo na Marijo (najvišja, $r=0.382$, statistična pomembnost na 1 %-nem nivoju), izogibajočo na mater ter boječo/izogibajočo na Boga (5 %-ni nivo), ambivalentno na mater ter preokupirano (statistična pomembnost na 1 %-nem nivoju) ter boječo/izogibajočo (statistična pomembnost na 5 %-nem nivoju) navezanostjo na Boga.

Rezultati testiranja statistične pomembnosti razlik med posameznimi oblikami navezanosti na očeta in mater ter med posameznimi oblikami navezanosti na Boga in Marijo (t-testi) so pokazali, da udeleženci ocenjujejo statistično pomembno višje ($t=-2,561$, $df=78$, $p=0,012$) varno navezanost na mater v primerjavi z varno navezanostjo na očeta. Statistično pomembno nižje pa ocenjujejo ambivalentno navezanost ($t=3,185$, $df=80$, $p=0,002$) ter dezorganizirano navezanost ($t=2,390$, $df=77$, $p=0,002$). Ocene izogibajoče navezanosti so pri materah manjše kot pri očetih, vendar razlika ni statistično pomembna. Kar zadeva navezanost na Boga in Marijo pa so udeleženci ocenjevali statistično pomembno ($t=3,242$, $df=78$, $p=0,002$) manjšo varno navezanost na Marijo v primerjavi z varno navezanostjo na Boga, pri drugih navezanostih ni statistično pomembnih razlik.

5. Razprava

Rezultati so pokazali, da je večina udeležencev našla v odnosu z Bogom varno navezanost (74 %), prav tako je večina varno navezanih na Marijo (68 %), medtem ko je manj varno navezanih na očeta ali mater. Lahko sklepamo, da je vsaj delež tistih, ki so ne-varno navezani na starše, našlo v Bogu in Mariji nadomestno osebo za varno navezanost. Dosedanje raziskave so pokazale, da varna navezanost s pomembno osebo navezanosti v zgodnjem otroštvu pomembno vpliva na uspešnost medosebnih odnosov v kasnejšem obdobju (npr. Newman in Newman, 2003). Čeprav bi bile potrebne še nadaljnje raziskovalno-metodološko primerne potrditve predpostavke, da imajo tak pomen lahko tudi navezanosti na duhovna/religiozna bitja, kot sta Bog in Marija (kar presega namene te raziskave), pa bi taka potrditev pomenila, da je lahko navezanost s temi bitji zelo koristna tudi za dobro mentalno stanje in psihično zdravje verujočih, saj večina odnosov do njih, vsaj po ocenah udeležencev v tej raziskavi, spada v kategorijo varne navezanosti. Ob tem pa je seveda jasno potrebno omeniti, da so bili udeleženci verni, udeleževali so se skupin z verskim (katoliškim) ozadjem in lahko sklepamo, da so bili tako zajeti v vzorec le tisti, ki so že imeli vzpostavljen odnos do Boga in do Marije. Kljub temu da je v raziskavi večina varno navezanih na Boga in Marijo, pa je treba upoštevati tudi to, da je kar nekaj oseb tudi ne-varno navezanih na Boga (25,3 %) in Marijo (32 %), predvsem je prisotna preokupirana navezanost. Za ta tip navezanosti je značilna želja po čustveni bližini, vendar posameznik čuti, da oseba navezanosti ni tako blizu, kot bi posameznik želel – brez tesnega odnosa se posameznik ne počuti dobro, hkrati pa ga skrbi, da za to osebo ni dovolj pomemben.

Kar zadeva korelacije med izborom varne ali ne-varne (boječe/izogibajoče, preokupirane, odklonilne/izogibajoče skupaj) navezave na Boga in Marijo na eni strani ter izborom varne ali ne-varne (izgobajoče, ambivalentne, dezorganizirane skupaj) na očeta in mater na drugi strani, so korelacije pod 0,1, torej zanemarljive. To pomeni, da med njimi ni kakšne pomembne povezave. Glede na rezultate te raziskave, ki se nanašajo na odločitev udeležencev za varno ali ne-varno navezanost, torej varna ali ne-varna navezanost na očeta ali mater ne določa varne ali ne-varne navezanosti na Boga ali Marijo v kakšni večji meri.

Iz rezultatov, ki se nanašajo na del, ko so udeleženci ocenjevali, koliko vsak opis vrste navezanosti velja za njih, lahko podobno sklepamo, da je največ varno navezanih na Boga in Marijo, manj na mater, še manj pa na očeta. Pri zadnjem je ambivalentna navezanost ocenjena celo višje kot varna. Rezultati nakazujejo, da odnos z Bogom in Marijo udeleženci v višji meri doživljajo kot varno pribežališče in varno, trdno osnovo za raziskovanje in življenje. Preverjanje statistične pomembnosti

razlik med posameznimi pari nakazuje, da imajo osebe pomembno višjo varno navezanost na mater v primerjavi z očetom, manjšo pa ambivalentno ter dezorganizirano navezanost, razlika v ocenjevanju izogibajoče navezanosti pa se približuje statistični pomembnosti. Kaže, da mati v večji meri lahko nudi varno navezanost (in dejansko zadovoljuje otrokove potrebe po varni navezanosti). Kar zadeva te iste razlike med Bogom in Marijo, pa lahko najdemo statistično pomembno razliko samo pri ocenjevanju varne navezanosti – udeleženci ocenjujejo varno navezanost na Boga višje kot na Marijo. Morda je Bog vsaj za nekatere bolj primerna oseba za varno navezanost. V skladu s kompenzacijsko teorijo bi morda lahko to razlagali tudi tako, da osebam bolj primanjkuje varne navezanosti na očeta in zato bolj iščejo in najdejo varno navezanost na Boga. Čeprav se po predvidevanjih (npr. Kirkpatrick, 1999) Boga doživlja bolj kot ne-spolno bitje, vseeno morda lahko predvidevamo, da ima včasih več moških oz. očetovskih elementov (kot Bog Oče). Tako Bog kot Marija sta nadnaravni bitji, vendar so med njima tudi pomembne razlike, če ne drugega, je verjetno narava Marije vsaj delno bolj človeška, vsekakor pa ima bolj materinsko podobo. Kakšna je vsebinska razlika v doživljanju odnosa do Boga in do Marije pri udeležencih, pa bi bilo potrebno še nadalje raziskati.

Če primerjamo povezavo med navezanostjo na očeta in mater ter povezavo med navezanostjo na Boga in Marijo, lahko vidimo, da gre za podobno velike korelacije – srednje do večje. Ti rezultati se skladajo z nekaterimi drugimi raziskavami, ki ugotavljajo pomembne, vendar pa še vedno precej neodvisne značilnosti navezave na očeta in navezave na mater (raziskav, ki bi primerjale navezave na Boga in navezave na Marijo, kot omenjeno, primanjkuje). V raziskavi Sim in Loh (2003) so na primer ugotovili, da je bila korelacija med navezanostjo na očeta in mater 0.48, v tej raziskavi pa je segala od 0.329 do 0.575 za različne tipe navezanosti. Naša raziskava nakazuje, da podobno (le nekoliko višje) kot pri navezanosti na očeta in mater gre tudi pri navezanosti na Boga in navezanosti na Marijo za pomembno, sicer pa dokaj neodvisno navezanost (sega od 0.348 do 0.674). Ti rezultati nakazujejo, da lahko človek tvori posebne odnose s posameznimi osebami, tudi duhovnimi. Tudi odnosi do duhovnih bitij so med seboj različni in imajo svoje lastne značilnosti.

V tej raziskavi so se pokazale nižje pozitivne povezave med določenimi vrstami navezanosti na očeta/mater ter podobnimi vrstami navezanosti na Boga/Marijo. Te ugotovitve so primerljive z nekaterimi drugimi raziskavami (npr. Sim in Loh (2003), kjer so ugotovili korelacijo med navezanostjo na Boga in navezanostjo na očeta 0.12 ter med navezanostjo na Boga in navezanostjo na mater 0.19).

Pri korelacijah navezanosti na očeta ter navezanosti na Boga ter Marijo ne najdemo statistično pomembnih povezav, razen med izogiba-

jočo navezanostjo na očeta ter preokupirano navezanostjo na Boga. Iz pomanjkanja statistično pomembnih povezav torej ne moremo sklepati ne na hipotezo o skladnosti (med podobnimi navezanostmi bi morale obstajati pomembne pozitivne korelacije) ne na hipotezo o kompenzaciji (med podobnimi navezanostmi bi morale obstajati pomembne negativne korelacije). Možno je tudi, da za nekatere velja hipoteza o skladnosti, za druge pa hipoteza o kompenzaciji, kar se pri skupnem izračunu kaže kot korelacija okrog nič. Seveda pa je potrebno upoštevati tudi to, da so bili v vzorec vključeni samo tisti, ki so imeli osebni odnos do Boga in Marije. Kar zadeva edino statistično pomembno korelacijo pri navezanosti na očeta – med izogibajočo navezanostjo na očeta ter preokupirano navezanostjo na Boga – ta navezanost kaže na skladnost, če upoštevamo njeno kategorizacijo v varno oz. ne-varno (ne-varna navezani na očeta imajo večje verjetnost, da so bolj ne-varno navezani na Boga), če pa upoštevamo še tipe ne-varne navezanosti, pa morda lahko govorimo o neke vrste kompenzaciji (izogibajoče navezani na očeta imajo večjo verjetnost, da so bolj preokupirano navezani na Boga). Neke vrste kompenzacijo bi morda lahko zasledili tudi v pozitivnih korelacijah med ocenami ne-varne navezanosti na očeta ter ocenami varne navezanosti na Boga ter Marijo, čeprav, kot rečeno, niso statistično pomembne (segajo od okrog 0.1 do 0.16).

Med navezanostjo na mater in navezanostjo na Boga in Marijo najdemo nekoliko več statistično pomembnih povezav v primerjavi s povezavami med navezanostjo na očeta in navezanostjo na Boga in Marijo. To nakazuje, da ima torej odnos z materjo v splošnem večjo povezavo pri oblikovanju navezanosti na Boga in Marijo. Zanimivo je, da ima navezanost na mater celo več statistično pomembnih korelacij z navezanostjo na Boga (tri) kot pa z navezanostjo na Marijo (eno). Čeprav je potrebno omeniti, da od vseh korelacij navezanosti na mater najdemo največjo ($r=0.382$) ravno z navezanostjo na Marijo in ne na Boga (med izogibajočo navezanostjo na mater in boječo/izogibajočo navezanostjo na Marijo). Ta se razlikuje od tiste pri očetu, kjer pride do pomembne povezave med izogibajočo navezanostjo na očeta ter preokupirano (in ne boječo/izogibajočo) na Boga. Za razliko od navezanosti na očeta prihaja pri navezanosti na mater do statistično pomembnih povezav med (a.) ambivalentno (in ne izogibajočo kot pri očetu) navezanostjo na mater ter preokupirano na Boga ter (b.) izogibajočo na mater ter boječo/izogibajočo (ne preokupirano) na Boga. Za razliko od navezanosti na očeta najdemo pri navezanosti na mater tudi povezavo med ambivalentno navezavo na mater ter boječo/izogibajočo navezavo na Boga. Rezultati torej ponovno nakazujejo, da imajo posamezne navezanosti na različne osebe tudi različne značilnosti, kot so pomembne povezave z ostalimi navezanostmi. Več statistično pomembnih povezav ter njihove

višje vrednosti pri navezanosti na mater torej govorijo nekoliko v prid hipotezi o skladnosti. Tisti, ki so imeli bolj ne-varne navezanosti na mater (izogibajoče, ambivalentne), imajo večjo verjetnost, da bodo imeli bolj ne-varno (boječe/izogibajoče, preokupirane) navezanost na Boga. To pa ne velja za varno navezanost (ocene varne navezanosti na mater imajo skoraj nične povezave z ocenami varne navezanosti na Boga in Marijo). Tudi tukaj je potrebno upoštevati to, da za nekatere verjetno velja hipoteza o skladnosti, za druge pa hipoteza o kompenzaciji, kar znižuje skupno povezanost.

Kot je bilo že omenjeno, se ni jasno potrdila predpostavka, da ima navezanost na mater večje povezave z navezanostjo na Marijo v primerjavi z navezanostjo na Boga. Kaže, da pri razlikah glede navezanosti na Boga in Marijo igrajo pomembnejšo vlogo drugi faktorji kot pa različne značilnosti v navezanosti na mater in očeta.

Zaključimo lahko, da rezultati te raziskave kažejo, da navezanost na očeta in mater lahko v določeni meri (vsaj pri nekaterih vrstah navezanosti) pojasnjuje navezanost na Boga in Marijo. Obstaja trend, da udeleženci oblikujejo takšen odnos glede navezanosti z Bogom in malo manj z Marijo, kakršnega so imeli v otroštvu (predvsem z materjo), kar se kaže bolj pri nekaterih ne-varnih navezanostih. V dokajšni meri pa so navezanosti na Boga in Marijo neodvisne od navezanosti na mater in očeta. Kaže, da je navezanost na Boga in Marijo močno odvisna tudi od drugih faktorjev, ki pa bi jih bilo potrebno nadalje raziskati. Morda je tu prostor za spreobrnjenje, milost in podobno. Pomembno se nam zdi, da rezultati te raziskave nakazujejo, da lahko tudi tisti, ki nimajo najbolj optimalne (varne) navezanosti z materjo ali očetom, v odnosu do Boga ali Marije ustvarijo in tudi koristijo kvalitete varne navezanosti. Rezultati tudi kažejo, da gre pri navezanosti na Boga in navezanosti na Marijo za povezane, vendar razmeroma neodvisne značilnosti navezave. Ob zaključkih pa je potrebno upoštevati tudi omejitve raziskave. Zaradi nomenov raziskave so bili izbrani udeleženci samo z verskim ozadjem in že oblikovanim odnosom do Boga in Marije. Predvsem pa se je v raziskavi pojavilo vprašanje primernosti merskih instrumentov za merjenje navezanosti, predvsem na Boga in Marijo, kar ugotavljajo tudi nekateri drugi avtorji (npr. Sim in Loh, 2003). V nadaljevanju bi bilo tako potrebno natančneje preveriti veljavnost in ostale merske karakteristike uporabljenih instrumentov.

Literatura:

- Ainsworth, M. D. S., Blehar, M. C., Waters, E. in Wall, S. (1978). *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*. Hillsdale/NJ: Lawrence Erlbaum.
- Bartholomew, K. (1990). Avoidance of intimacy: An attachment perspective. *Journal of Social and Personal Relationships*, 7, 147-178.

- Beck, R., cDonald, A. (2004). Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences. *Journal of Psychology and Theology*, 32 (2), 92-103.
- Belavich, T. G. in Pargament, K. I. (2002). The Role of Attachment in Predicting Spiritual Coping With a Loved One in Surgery. *Journal of Adult Development*, 9 (1), 13-29.
- Birgegard, A. in Granqvist, P. (2004). The Correspondence between Attachment to Parents and God: Three Experiments using Subliminal Separation Cues. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30 (9), 1122-1136.
- Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss: Vol. III, Loss, sadness and depression*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Vol. II, Separation, anxiety and anger*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1982). *Attachment and loss: Vol. I, Attachment*. New York: Basic Books.
- Brennan, K. A., Shaver, P. R. & Tobey, A. E. (1991). Attachment styles, gender, and parental problem drinking. *Journal of Social and Personal Relationships*, 8, 451-466.
- Brown, N. M. in Amatea, E. S. (2000). *Love and Intimate Relationships*. Philadelphia: Brunner/Mazel.
- Byrd, K. R. in Boe, A. (2001). The Correspondence Between Attachment Dimensions and Prayer in College Students. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (1), 9-24.
- Carr, A. (2000). *Family Therapy: Concepts, Process and Practice*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Cicirelli, V. G. (2004). God as the ultimate attachment figure for older adults. *Attachment & Human Development*, 6 (4), 371-388.
- DeRoos, S. A., Miedema, S. in Iedema, J. (2001). Attachment, Working Models of Self and Others and God Concept in Kindergarten. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (4), 607-618.
- Dickie, J. R., Eshleman, A. K., Merasco, D. M., Shepard, A., Vander Wilt, M. in Johnson, M. (1997). Parent-Child Relationships and Children's Images of God. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (1), 25-43.
- Eshleman, A. K., Dickie, J. R., Merasco, D. M., Shepard, A. in Johnson, M. (1999). Mother God, Father God: Children's Perceptions of God's Distance. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (2), 139-146.
- Fonagy, P. (2001). *Attachment Theory and Psychoanalysis*. London: Karnac.
- Fox, N. A., Kimmerly, N. L. in Schafer, W. D. (1991). Attachment to mother/attachment to father: A meta-analysis. *Child Development*, 62, 210-225.
- Gostečnik, C. (2001). *Poskusiva znova*. Ljubljana: Brat Francišek in Franciškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, C. (2005). *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Francišek in Franciškanski družinski inštitut.
- Gostečnik, C., Kompan-Erzar, L. K., Erzar, T. in Cvetek, R. (2005). Relacijski temelji emocionalne inteligentnosti. V Pavšič, M., Salobir, M. in Jeraj, M. (ur.), *Inteligentnost, ustvarjalnost, nadarjenost: zbornik razprav (155-163)*. Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije.
- Granqvist, P. (1998). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (2), 350-367.
- Granqvist, P. (2003). Attachment theory and religious conversions: A review, and a resolution of the classic and contemporary paradigm chasm. *Review of Religious Research*, 45 (2), 172-187.
- Granqvist, P. in Hagekull, B. (1999). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (2), 254-274.
- Granqvist, P. in Hagekull, B. (2000). Religiosity, Adult Attachment, and why »Singles« are more Religious. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (2), 111-123.

Granqvist, P. in Hagekull, B. (2001). Seeking Security in the New Age: On Attachment and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (3), 527-545.

Granqvist, P. in Kirkpatrick, L. A. (2004). Religious Conversion and Perceived Childhood Attachment: A Meta Analysis. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14 (4), 223-250.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1987). Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52 (3), 511-524.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1990). Love and Work: An Attachment-Theoretical Perspective. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59 (2), 270-280.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1994). Attachment as an Organizational Framework for Research on Close Relationships. *Psychological Inquiry*, 5, 1-22.

Juhant, J. (2000). Antropološki problemi študija religije danes (Religija kot ohranjevalka smisla). Juhant, J. (ur.), *Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije* (7-25). Ljubljana: Družina in ZRC TEOF Univerze v Ljubljani.

Kirkpatrick, L. A. (1992). An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (1), 3-28.

Kirkpatrick, L. A. (1997). A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (2), 207-217.

Kirkpatrick, L. A. (1998). God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 961-973.

Kirkpatrick, L. A. (1999). Attachment and Religious Representations and Behavior. V Cassidy, J. in Shaver, P. R. (ur.), *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications* (803-822). New York: Guilford.

Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.

Kirkpatrick, L. A. in Shaver, P. R. (1990). Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (3), 315-334.

Kirkpatrick, L. A. in Shaver, P. R. (1992). An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 266-275.

Kompan-Erzar, L. K. (2003). *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

Main, M. in Solomon, J. (1990). Procedures for identifying infants as disorganized/disoriented during the Ainsworth strange situation. V M. T. Greenberg, D. Cicchetti in E. M. Cummings (ur.), *Attachment in the preschool years* (121-160). Chicago: University of Chicago Press.

McDonald, A., Beck, R., Allison, S. in Norsworthy, L. (2005). Attachment to God and Parents: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypotheses. *Journal of Psychology and Christianity*, 24 (1), 21-28.

Newman, B. in Newman, P. (2003). *Development through Life. A Psychosocial Approach*. Belmont, CA: Wadsworth.

Noller, P. (1992). Religion Conceptualized as an Attachment Process: Another Deficiency Approach to the Psychology of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2 (1), 29-36.

Rowat, W. C. in Kirkpatrick, L. A. (2002). Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (4), 637-651.

Sim, T. N. in Loh, B. S. M. (2003). Attachment to God: Measurement and dynamics. *Journal of Social and Personal Relationships*, 20 (3), 373-389.

Simonič, B. (2006). Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik*, 66 (1), 123-136.

Spilka, B., Hood, R. W, Hunsberger, B. in Gorsuch, R. (2003). *The psychology of religion: An empirical approach*. New York: The Guilford Press.

TenElshof, J. K. in Furrow, J. L. (2000). The role of secure attachment in predicting spiritual maturity of students at a conservative seminary. *Journal of Psychology and Theology*, 28, 99-108.

* Članek je delno sad raziskovalnega dela v sklopu aplikativnega podoktorskega raziskovalnega projekta z naslovom: *Travma v družini, medgeneracijski prenos in religioznost*, št. Z5-7317-0170, ki ga financira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije, Tivolska cesta 30, 1000 Ljubljana: šifra vodje projekta: 18052.

Maja Lopert

Pluralizem in religioznost

Povezetek: Članek se nanaša vprašanje, kakšne so posledice pluralizacije družbe za človekovo religioznost. Kako se torej to, da živimo v družbi s praktično neomejenim številom »ponudb smisla«, odraža v samem načinu človekove religioznosti? Kakšna je razlika glede tega med tradicionalno religiozno homogeno družbo in pluralistično družbo? Ali obstaja več načinov religioznosti ali pa morda uporabljamo izraz »religioznost« preširoko? Članek opiše poglobljevno slabo in poglobljevno dobro lastnost pluralizma za religioznost, pa tudi to, kakšen je vpliv pluralizma na cerkveno religioznost. Poudari pomen človekovega lastnega izkustva kot bistvenega dejavnika njegove religioznosti v psihološkem in teološkem smislu in opiše njegovo vlogo v povezavi z vlogo religioznega izročila Cerkve.

Ključne besede: pluralizem, religioznost, osebno izkustvo, religiozno izročilo, gotovost, znanje, fundamentalizem, »vera iz poslušanja«, »vera iz izkustva«.

Summary: **Pluralism and Religiosity**

The article deals with the consequences of the pluralization of the society for man's religiosity. How does the fact of living in a society with a practically unlimited »supply of meaning« reflect on the manner of human religiosity? In this respect, what is the difference between a traditional, religiously homogeneous society and a pluralist society? Are there several manners of religiosity or maybe the term »religiosity« is used too broadly? The article describes the main bad consequence and the main good consequence of pluralism for Church religiosity. It emphasizes the importance of man's own experience as being essential for his religiosity in the psychological and theological meaning of the word and describes the role of experience in connection with the role of the religious tradition of the Church.

Key words: pluralism, religiosity, personal experience, religious tradition, certainty, knowledge, fundamentalism, »faith from listening«, »faith from experience«.

1. Pluralizem kot bistvena značilnost sodobne družbe

Ena najbolj opaznih in pomembnih značilnosti sodobne družbe je nedvomno »pluralizem«. To, v čemer prav pluralizem bistveno prispeva k temu, da se sodobna družba bistveno razlikuje od predmoderne, je naslednje: v predmoderni družbi je obstajal pravzaprav le en sam, za člane te družbe zavezujoč pogled na svet. Ta se je odražal tudi v prispevku, ki ga družba za oblikovanje človekove strukture in njegovega razumevanja sveta predstavlja. Vsak pripadnik te družbe je ta – kakor je mislil oz. opazal – »edini mogoči« svet namreč tako rekoč vdihoval že od dneva svojega rojstva in se na ta način vanj vraščal, vanj socializiral. Kakršenkoli je ta svet že bil, je imel za človekov občutek gotovosti in orientacije predvsem to pozitivno lastnost, da je bil zanj samoumeven, da vanj ni dvomil. V sodobni družbi pa prav ta samoumevnost človekovega

razumevanja sveta ne obstaja več. V njej se, kakor ugotavlja T. Luckmann, »privatizirani pomenski svetovi ... komaj držijo skupaj prek neke vrste najmanjšega skupnega imenovalca smisla.«¹

Do tega je prišlo zaradi neke druge značilnosti moderne družbe, namreč njene institucionalizacije. Sodobna družba je namreč razdeljena na posamezna področja, katerih delovanje urejajo posamezne institucije. Pomembno je, da institucije delujejo zgolj na podlagi vlog, torej na podlagi funkcije oz. delovanja posameznika. Za delovanje sodobne družbe je pri človeku pomembna zgolj njegovo pravilno »delovanje« na mestu, ki ga ima v družbenem sistemu. Človekova notranjost je za družbo, za samo njeno normalno delovanje, nezanimiva, vse dokler njegovo »funkcioniranje« v redu poteka.

V sodobni družbi je zato prav človekova »notranja« svoboda poglavitna oblika svobode, ki mu je na voljo. Ne le da mu je na voljo, celo prisiljen se je svobodno odločati glede vseh stvari, ki se tičejo predvsem njegove notranjosti; tega, katero od svojih številnih vlog, ki jih v družbi igra, bo imel za jedro svoje identitete in ali sploh katero, tega, kaj si bo izbral za smisel svojega življenja, tega, kaj ima za pravilno ter še mnogih podobnih vprašanj. Ker za nemoteno delovanje družbe človekov »notranji svet« ni več pomemben, človek danes ni več varno spravljen v neki vse člane družbe obsegajoči množici, ki bi mu že s svojo religiozno homogenostjo samo lahko dajala vtis, da so njene vrednote in njeno razumevanje smisla življenja pravilne. Danes obstaja na vsa tovrstna vprašanja množica odgovorov, s katerimi se človek v vsakdanjih stikih z v tem pogledu kar najrazličnejšimi pripadniki svoje družbe tudi neprestano srečuje. Če v prejšnji praktično izključno krščanski evropski družbi ljudi, ki bi motili splošno uveljavljene verske nazore, ni bilo oz. tistih redkih, ki so morda bili, niso resno jemali, je danes, prav nasprotno: mogočih odgovorov je ogromno. Sodobni človek se ob tej izbiri odzove tako, da zdvomi v vse. Splošna skepsa. Pluralizem tako prinaša splošno negotovost: »Pluralizem izbiro ne samo dovoljuje ... temveč tudi sili k njej ... Ni več mogoče ne izbirati ...«²

Ker nobeden ne more biti več zagotovo prepričan, kaj je prav in kaj je res, tudi ne obstajajo sredstva, s katerimi bi lahko neko idejo, pa če je po naši preprosti presoji še tako nesmiselna, upravičeno zavrnil. Sodobna relativnost se zato izraža tudi v tem, da se o » vsaki še tako ničevi temi ... resno razpravlja, prav tako v akademskem svetu kot v medijih.«³

¹ T. Luckmann, H. Doering, P. M. Zulehner, *Anonymität und persönliche Identität*, v: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, zv. 25, Herder, Freiburg 1980, 17.

² P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost, pluralizem in kriza smisla*, Nova revija, Ljubljana 1999, 43.

2. Posledice pluralizma na človekovo psiho

Če je človek prepričan, da je svet tak, kot ga razume, potem ta svet tudi vsaj do neke mere »obvlada«, saj ve, kaj in kdaj mora storiti ter kdaj je storil vse, kar je mogel. Posledica te »vednosti« je, da se v svojem svetu počuti sorazmerno varnega. Če pa ni več gotov v pravilnost svojih (trenutnih) pogledov, izgubi tudi občutek varnosti, da je izgubil izpod nog trdna tla tistega, kar pozna. In v sodobni družbi se je zgodilo prav to. Ker je, kakor pravi T. Luckmann, značilnost naše kulture, da v njej »ni več mogoče dosledno ohranjati pregrad, ki varujejo zalogo smisla življenjskih skupnosti«,⁴ človek tudi nima utemeljenega razloga, da bi bil prepričan, da ima prav tista skupnost, ki si jo je on izbral za svojo, v »posesti« vedenje o pravem smislu. Luckmann to temeljno psihološko značilnost človeka sodobne družbe opiše takole: »Zavest posameznika si lahko zamislimo kot v plasteh naložene ravni. V 'globinah' ... ležijo tista tolmačenja, ki veljajo za samoumevna. To je področje nesporno zanesljivega vedenja. ... Nasprotni pol, najvišja raven zavesti (najvišja v pomenu 'vrhnje') je področje negotovosti, nesamoumevnega, polje pogledov, ki sem jih načeloma pripravljen spremeniti ali povsem opustiti. ... V tej prisposodbi plasti lahko modernizacijo označimo kot izgubo 'globin'.«⁵ Ker nobeno prepričanje ni več gotovo, se tudi na nobeno ni dobro preveč zanašati. To je za človeka precej hudo breme, saj »... mora biti posameznik v moderni družbi kos tako negotovosti smisla kot dvomljivosti moralne presoje. Prvič, ne more računati s tem, da štejejo drugi to, kar ima on za dobro in pravilno, tudi sami za dobro in pravilno; drugič, sam tako in tako ne ve več, kaj je – celo zanj – dobro in pravilno ...«⁶

V takem stanju pa gotovo nihče ne želi vztrajati. P. Berger meni, da je »potrebna ... zelo dolga žlica, če se hoče z vragom v podobi dvoma sedeti za mizo ...«.⁷ Prav tako ocenjuje tako stanje kot za človeka nenaravno tudi H. Küng: »Normalno čutijo ljudje hrepenenje, ki ga ni mogoče zatreti, da bi se nečesa držali, se na nekaj zanesli ... da bi imeli stališče, sledili kakršnemukoli vodilu, razpolagali z merili, z neko predstavo cilja ...«⁸ Posledica pomanjkanja orientacije so značilne krize ljudi postmoderne družbe, in sicer tako krize identitete, kot krize odnosov med ljudmi.⁹ Čeprav je na splošno precej uveljavljeno mnenje, da je glavni krivec za tovrstne krize sprememba vrednot oz. potrošništvo ter

³ P. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*, Campus, Frankfurt 1994, 184.

⁴ P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost ...*, 56.

⁵ P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost ...*, 44.

⁶ P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost ...*, 62-63.

⁷ P. Berger, *n. d.*, 48.

⁸ H. Küng, *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990, 50.

⁹ Prim. P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost ...*, 55; 57-58.

»moderna posvetnost«, to po Luckmannovem prepričanju najverjetneje ne drži. Pravi vzrok vidi prav v modernem pluralizmu in negotovosti ter relativizaciji vsega, ki jo je prinesel s sabo.¹⁰ Ne gre v prvi vrsti, da bi bili ljudje zdaj preveč obsedeni z drugimi vrednotami, pač pa za to, da niso v nobeno vrednoto več prepričani. V tej vrednotni in identitetni praznini je industrija odkrila »tržno nišo« in jo zapolnila s svojimi vrednotami, ki imajo glede na splošno relativizacijo vsega vsaj to lepo lastnost, da so zelo konkretne in otipljive.

3. Posledice pluralizma za človekovo religioznost

Človek si torej lahko – in v praksi si ga glede na vse povedano gotovo celo mora, čeprav najbrž nima vedno eksplicitno v zavesti, da je to storil – izbere nek odgovor glede smisla svojega življenja, neko vodilo zanj, neko osebno in zasebno »religijo«. Religijo povprečnega sodobnika opiše Luckmann takole: »Tudi moderni sveti kozmos vsebuje teme, ki bi jih lahko upravičeno označili za religiozne. A te teme ne sestavljajo v sebi zaključenega univerzuma in teh predstavitev ... posameznik ne potožnja kot celote. Namesto tega si 'avtonomni' posameznik izbere določene religiozne teme iz razpoložljive ponudbe in jih preuredi v precej krhke zasebne sisteme 'zadnjega' pomena.«¹¹ Svojo »religijo« si sodobni človek tako pogosto sestavi kar sam, po svojem okusu. Temu primerna pa je tudi njena trdnost in to, kako resno jo jemlje. »Zasebnost« take religije ima torej tudi svoje posledice, namreč njeno »krhkost«. Že zaradi tega, ker se neprestano srečuje z ljudmi, ki so si glede tega izbrali drugačne odgovore, v trdnost svojega odgovora posameznik ne more ostati trajno prepričan. Zato njegova religioznost tudi ni stabilna. »... medtem ko se sistemi 'zadnjih' pomenov v moderni družbi med seboj precej razlikujejo po vsebini, so si strukturno podobni. Vsi so hkrati razmeroma fleksibilni in krhki,«¹² ugotavlja Luckmann. P. M. Zulehner pa tudi opazuje, »da je vedno več ljudi utrujenih od tega, da se na svojem duhovnem popotovanju nahajajo na stalnem religioznem gradbišču. ... Hrepenenje po trdnih in varnih tleh raste.«¹³

Današnji čas torej ni predvsem doba vsesplošne posvetnosti, vsesplošne izgube čuta in zanimanja za religiozno, ampak predvsem čas vsesplošne izgube gotovosti in zato čas vsesplošne skepse. Ker je njegova religija samo ena med mnogimi tovrstnimi odgovori, s katerimi se

¹⁰ Prim. P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost ...*, 36.

¹¹ T. Luckmann, *Nevidna religija*, Krtina, Ljubljana 1997, 94.

¹² T. Luckmann, *n. d.*, 97.

¹³ P. M. Zulehner, *Stadtmission*, URL=http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s4/20/99.

človek vsak dan srečuje in ker zato tudi ne more biti več prepričan, kateri religiozni odgovor je pravi in ali je sploh kateri, se nanje raje ne zanaša preveč. Tako ni čudno, da je značilnost naše družbe nekakšna neizrazita religioznost. Religioznost za človeka danes zato kljub temu, da se marsikdaj še opredeljuje za religioznega, ne predstavlja temelja človekovega življenja in njegove identitete. Je »religioznost«, ki je bolj »za vsak primer«, za rezervo, v primeru, da bi vsa ostala sredstva, ki smo jih uporabili pred njo – in se nanje tudi bolj zanašamo – odpovedala. »Smo sicer verni, ampak ne tako absolutno.«¹⁴ Ljudje se na religijo, ki so si jo izbrali, ne upajo preveč zanašati. Religioznost se je iz človekove najbolj globinske plasti premaknila na površje. To pa pomeni, da religija za človeka ni tisto, kar bi morala biti, ne identificira se prek nje, da je skratka »religiozen« le še po imenu. Berger to spremembo v načinu človekove religioznosti opiše kot prehod iz »veroizpovedi« v »preferenco«, v neobvezujočo »religioznost«, ki jo lahko po potrebi oz. želji spremenimo in je izrazito površinska, je zgolj še na ravni mnenja, ne pa globokega prepričanja: »Nihče danes ne tvega (da rečemo z Luthrom) hiše in posestva, ženske in otroka ali tudi svojega dobrega glasu za to, kar je postalo *mnenje* med *mnenji*.«¹⁵ Z izrazom »preferenca« je torej poudarjena možnost, da smo zdaj sicer še to, kar smo trenutno, da pa bomo morda kmalu »raje« nekaj drugega.

4. Je pluralizem za kvaliteto človekove religioznosti torej dober ali slab?

Luckmann ugotavlja, da poskušajo to dejstvo vsesplošne relativizacije religiozne institucije nekako ignorirati: »Izvedenci včasih še naprej razglašajo stare totalitarne zahteve, kot da se ni v družbi nič spremenilo, vendar jih resno jemlje zelo malo ljudi.«¹⁶ Cerkev je zaradi izgube tega, ker pripadati ji sedaj ni več »samoumevno«, v skušnjavi, da pluralizem sam proglašaja za negativnega. To je pravzaprav razumljivo, saj je bistvo vsake institucije prav vzdrževanje gotovosti, »samoumevnosti« njenega sveta. Prav to pa je tisto, kar pluralizem ruši že s samim svojim bistvom. Zato prihaja med institucijo Cerkve in pluralistično miselnostjo sodobne družbe do nekega temeljnega konflikta, o katerem govori Luckmann, ko pravi: »Vsak vehementni poskus, da bi neko družbo zaradi pravover-

¹⁴ P. M. Zulehner, *Was von Kardinal Koenig bleibt*, URL=http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s4/18/99.

¹⁵ P. Berger, *n. d.*, 183.

¹⁶ P. L. Berger, T. Luckmann, *Družbena konstrukcija realnosti*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1988, 116.

nosti pridobili nazaj, vključuje še vehementnejše odklanjanje pluralizma¹⁷ ter to pojasnjuje takole: »... pluralizem neprestano vsiljuje alternative, alternative silijo k razmišljanju, razmišljanje spodkopava temelj vseh inčič 'nedotaknjene sveta' – namreč njegovo samoumevnost.«¹⁸

Ali je torej to, da krščanstvo ni več religija, ki bi ji človek pripadal tako rekoč samoumevno, za religioznost kristjanov slabo? Bistveno za odgovor na to vprašanje je to, da se spomnimo na to, da vera ni »znanje«, ni tisto, kar imamo za samoumevno, o sprejemanju ali odklanjanju, česar se nam ni treba šele odločati. In to, kar je s pluralizmom ogroženo, je prav samoumevnost, torej nekaj, kar bi lahko imenovali »znanje«. O dejanski religioznosti pa lahko govorimo šele takrat, ko lahko človek o svoji religiji tudi dvomi, pa se vseeno odloči zanjo. Človekova religioznost spada, kakor poudarja Berger, na področje človekove odločitve.¹⁹ Berger je namreč glede religioznosti vernika, ki je pred dvomom o svojih bogovih varno »spravljen« v homogeni religiozni družbi, v kateri ti bogovi veljajo za splošno znano in priznано dejstvo (kakor je bilo to še nedavno značilno za splošno krščansko evropsko družbo), skeptičen: »Lahko o takem človeku rečemo, da *veruje* v te bogove? Saj so sestavine realnosti, ki velja za samoumevno. Njihova eksistenca in njihove specifične lastnosti se predpostavljajo, so »znane«. Aktivno verovanje v tej situaciji ni potrebno.«²⁰

Zulehner glede dejstva, da je kultura, v kateri danes živimo, »post-krščanska«, pripominja,²¹ da to ne pomeni, da je to krščanstvu sovražna kultura, da pa je kultura, ki zahteva od človeka odločitev, prav to »aktivno dejanje verovanja«, o katerem govori Berger, pa je v religiozno homogeni družbi lahko manjkalo.

Drugo vprašanje pa je, koliko je ta kvalitativni premik kot tak tudi priznan. Luckmann ugotavlja: »Premik odpira veri možnost, ki je prej skoraj ni poznala. ... To religiozno možnost ob negodovanju teologov nad trivializacijo religije v modernosti radi spregledamo. Prav ti teologi pa bi le s skrajno nejevoljo priznali, da bi prav lahko hrepeneli po stanju, v katerem bi biti kristjan pomenilo nekaj tako samoumevnega kot biti moški ali ženska, imeti rjave ali modre oči in od rojstva trpeti zaradi senenega nahoda. ... Teologi bi lahko na taka razmišljanja gledali z upanjem in ne z zaskrbljenostjo.«²²

¹⁷ P. Berger, *n. d.*, 50.

¹⁸ P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost ...*, 42.

¹⁹ Prim. P. Berger, *n. d.*, 93.

²⁰ P. Berger, *n. d.*, 93.

²¹ P. M. Zulehner, *Die Umbaukrise der Kirche ist tief-und eine grosse Chance*, URL=http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s3/8/99.

²² P. Berger, T. Luckmann, *Družbena konstrukcija realnosti*, 116.

Izgube dosedanje gotovosti torej z zornega kota človekove religioznosti torej nikakor ne moremo obravnavati predvsem kot negativno. Še več, religiji tudi vsebinsko koristi,²³ saj se resnica »upira relativizaciji«. (To pa »pomeni, da bi lahko rekli, da sile moderne preko časa ločijo pleve od pšenice.« Kot vedno, ko so se o določenih verskih resnicah krščanstva zastavljala vprašanja, se bodo tudi sedaj vsebine religije izrazile, opredelile jasneje kot doslej, kar pomeni tudi teološki napredek. Pomembno pa je tudi to, da se je zato treba ukvarjati z religiozno vsebino samo: »Vendar pa nas ti premisleki vodijo ... proč od socialnih in kulturnih povezav religije, tja k njenim vsebinam, k refleksiji vere kot take.«²⁴

Kljub tej možnosti, ki jo pluralizem nudi, pa seveda še vedno ni prijetno odgovorov iskati na lastno pest. Zato mnogi danes problem rešijo tako, da ga poskusijo izriniti iz zavesti, da se zaposlijo s stvarmi, ki jim ne puščajo veliko časa za razmišljanje. Tako Berger²⁵ ugotavlja, da je predvsem sodobna Amerika iznašla precej sredstev za to, kako se izogniti problematičnemu razmišljanju in da je celo smrt uspela dodobra »zapakirati«, tako da se zdi nekaj vsakdanjega in se metafizična vprašanja celo ob njej ne postavljajo več, saj »biti Američan pomeni hoditi po svetu v čvrstih čevljih.«²⁶

5. Fundamentalistična reakcija na pluralizem

Druga udobna možnost, kako poiskati odgovore, pa je zanesti se na to, da jih bo namesto nas samih poiskal nekdo drug.

Sociologi v sodobnih zahodnih družbah tako opažajo, da se je spet začela vračati želja po tem, da bi se človek lahko prepustil vodstvu »močnih« skupin ali posameznikov. Luckmann to lastnost človekove psihe opisuje takole: »Tu imamo seveda opravka z dialektiko, ki jo socialna psihologija dobro razume – od osvoboditve do nove obremenitve: precej naporno je namreč biti prisiljen sam živeti svoje življenje, ne da bi se mogel pri tem »oprijeti« nesporno veljavnih vzorcev tolmačenja in vedenjskih norm. To vodi k hrepenenju po dobrih, starih dneh nesvobode. Osvoboditev in obremenitev sta hibridni bitji. Kot pravi Gehlen: Svoboda se rodi iz odtujitve – in obratno.«²⁷ Podobno ugotavlja tudi Zulehner: »Prihodnost je za mnoge postala nepregledna ... raste skušnjava spet se znebiti bremena svobode, ki postaja naraščajoče nadležno.

²³ Prim. P. Berger, *n. d.*, 83.

²⁴ P: Berger, *n. d.*, 83.

²⁵ Prim. P. Berger, *n. d.*, 146.

²⁶ Prim. P. Berger, *n. d.*, 93.

²⁷ P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost ...*, 41-42.

Ta razvoj teče od leta 1990. Vrednote avtoritarizma spet naraščajo. Ljudje se v celi Evropi obračajo k politično kot religiozno »pravim« osbam in gibanjem. Ne iščejo svobode, ampak razbremenitev od svobode.«²⁸

Težnja po osvoboditvi subjekta od zunanje prisile in smernic ima torej v sodobni družbi tudi nekakšen nasprotni pol – namreč ta, da ljudje to svojo svobodo občutijo kot breme in se zato mnogokrat odločijo za pripadnost skupinam oz. gibanjem, kjer je svobode še veliko manj, kot je bilo npr. v tradicionalnih cerkvenih institucijah. Novinar M. M. Alves je za ljudi, ki se možnosti, ki jih s sabo prinaša pluralizem, izogibajo in se raje prepuščajo avtoritarnemu, fundamentalističnemu stilu vodenja, uporabil izraz, da »... trpijo na odsotnosti dvoma«, da so ujetniki »kroga gotovosti«.²⁹ Videti v dvomu oz. možnosti dvoma vrednato je pogled, ki se ga bomo morali najbrž šele navaditi. Ena od skušnjav napačnega reševanja problema človekove negotovosti v sodobni družbi je torej vračanje k avtoritarnemu stilu, k prelaganju odgovornosti za lastno življenje na nekoga drugega. Zato je na sedanjo situacijo mogoče reagirati tudi fundamentalistično, s sklicevanjem na neko avtoriteto in odpovedjo vsakemu dvomu o njeni nezmotljivosti. Ali se bo človek odločil za »novodobna iskanja« ali »fundamentalistično nepopustljivost«, pa je po Bergerjevem mnenju odvisno predvsem od človekovega značaja.³⁰

Zanimiva pa je zelo tesna zveza med fundamentalizmom in strpnostjo, ki velja za eno temeljnih vrednot sodobne družbe. Tudi ta povezava kaže na to, da je fundamentalizem v današnji družbi še kako realna nevarnost. Popolna toleranca je namreč zgolj drugo ime za popolni relativizem – kar ima zato tudi iste posledice. Tako »... je popolnoma strpen človek *ipso facto* nekdo, za katerega resnica ne obstaja, da, ki je morda končno sam *nihil*, nič. In to so tla, na katerih uspevajo fanatiki.«³¹ Popolna strpnost torej ni nekakšno nevtralnno, pač pa nihilistično prepričanje.³² Berger pravi: »Razumeti socialnopsihološko dinamiko pluralizma pomeni doumeti menjavanje med brezmejno toleranco in fanatizmom, ki tako trajno označuje moderno zahodno in predvsem ameriško kulturo, fenomen, ki bi sicer ostal absolutno skrivnost. Na eni strani se zdi, da ta kultura dopušča skoraj vse. Ni ideje, življenjskega stila, programa, ki bi bili dovolj zgrešeni, da se o njih ne bi resno razpravljalo in da se jim ne bi priznalo upravičenosti njihovega obstoja. In vendar prav ti ljudje,

²⁸ P. M. Zulehner, *Kiptheorie*, URL=http://www.pastoral.univie.ac.at/sites/swift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s4/20/99.

²⁹ Prim. P. Freire, *Pedagogy of the oppressed*, London 1972, 23.

³⁰ Prim. M. P. Gallagher, *Spopad simbolov*, Družina, Ljubljana, 2003, 159-160.

³¹ P. Berger, *n. d.*, 76.

³² Prim. P. Berger, *n. d.*, 78.

ki izpovedujejo tako vseobsegajočo strpnost, nenavadno dovzetni za ideologije, ki zahtevajo absolutno veljavnost, terjajo absolutno lojalnost in postavljajo zahteve, o katerih se ni mogoče pogajati. Relativisti danes ne živijo le drug ob drugem s fanatiki in obratno; tudi spreobračajo se med sabo z napovedljivo rednostjo.«³³

Čeprav torej pluralizem res vodi do večje strpnosti, le-ta ni stabilna, saj se sprevrta v svoje nasprotje.³⁴ Ta kal preobrata je pri pripadnikih današnje družbe opazna že po tem, da, kakor pravi Berger, »tolerirajo vse, razen netolerantnosti.«³⁵

Berger tudi ugotavlja, da je nujna predpostavka fanatizma veliko zaupanje v avtoriteto in volja do podrejanja. Dojemanje avtoritete v tem smislu torej, da naj bi predstavljala nadomestek za človekov lasten kritični razmislek.³⁶ Berger pa opaza tudi, da se »često ... predmet vere premakne od transcendentnega na avtoriteto, ki trdi, da ga zastopa.«³⁷ Kot primer za to navaja izjavo nekega svojega prijatelja anglikanca, ki je dejal: »Ne morem z gotovostjo reči, ali verjamem v Boga, da verjamem v angleško cerkev, pa v nasprotju s tem točno vem.«³⁸

Kakršna koli želja po tovrstnem enoumju pa se opira na predpostavko, ki je krščanskemu pojmovanju človeka že v temelju nasprotna. »Zamiseli o popolnem prekrivanju »uradne« religije in subjektivnega sistema »zadnjih« pomenov se opira na zamolčano predpostavko, da je mogoče posameznika popolnoma socializirati v družbeni red.«³⁹ Ta ideja namreč gleda na človeka, kot da je ta predvsem ali celo zgolj odraz oz. produkt zunanjih okoliščin, kot da je popolnoma determiniran z njimi. Zato Berger vidi v tej spremembi religioznosti iz znanja v izbiro nalogo za religiozne skupnosti v tem, da človeka v njegovi religioznosti podprejo, a na pravi način. »Zato se mi zdi, da je ena velikih nalog pluralizma v razvoju religioznega načina življenja, ki izključuje obe alternativni, tako relativizem kot fanatizem.«⁴⁰

6. Zanašanje predvsem na lastno izkustvo

Barz kot značilnost sedanjega časa ugotavlja, da »se zdi, da so se spremenile ne le vrednote kot take, ampak, da se je mnogo bolj spremenilo samo ravnanje s temi principi ...«⁴¹ Ljudje so zdaj glede izbire svoje-

³³ P. Berger, *n. d.*, 51-52.

³⁴ Prim. P. Berger, *n. d.*, 75.

³⁵ P. Berger, *n. d.*, 75.

³⁶ P. Berger, *n. d.*, 142.

³⁷ P. Berger, *n. d.*, 142.

³⁸ Prim. P. Berger, *n. d.*, 142.

³⁹ T. Luckmann, *n. d.*, 74.

⁴⁰ P. Berger, *n. d.*, 184.

⁴¹ Prim. H. Barz, *Religion ohne Institution*, Leske und Budrich, Opladen 1992, 26-28.

ga vrednostnega sistema prisiljeni izstopiti iz množice – kar so prej storili le nekateri – že zato, ker zdaj množice ni več.

Glede pravilnosti svoje religiozne odločitve se morajo zdaj bistveno bolj zanašati nase in bistveno manj na druge kot doslej.

In kaj je tisto, kar se ljudem v pluralistični družbi zdi najbolj zanesljivo, na kar se najbolj zanašajo in pri svojih odločitvah najbolj opirajo?

To je predvsem lastno doživetje. Etnologinja A. Martin v svoji raziskavi sodobne duhovnosti opazuje, da je ena od poglobitvenih značilnosti sodobne duhovnosti prav izrazito iskanje lastnih religioznih doživetij (in ne teoretičnih nauk): »Sodobna duhovnost ne meri navzven, ampak eksplicitno navznoter. Človek išče manj besedo, toliko bolj pa osebno izkušnjo.«⁴² Za tradicionalne religiozne institucije je zato pomembna njena ugotovitev, da religioznost »iz druge roke« ljudem ne zadošča več in da ljudje niso več zadovoljni z »že prežvečeno duhovno hrano nedeljske jutranje pridige, ki jo morajo tako rekoč samo še prebaviti«.⁴³

Ljudje zgolj od drugih posredovanim religioznim vsebinam preprosto ne marajo več verjeti: »Išče se doživetje. Išče se spoznanje. Išče se resnica, ki odzvanja v lastni notranjosti.«⁴⁴ Neka njena petintridesetletna informantka pravi: »Dejansko so lastna izkustva tista, na katerih gradim svojo trdnost. Samo to izkustvo mi daje gotovost.«⁴⁵

Če torej P. Zulehner ugotavlja: »Še nikoli ni bila beseda meditacija tako zelo v vseh ustih kot danes,« se to bolj kot je morda na prvi pogled videti navezuje prav na to iskanje osebnega doživetja, kajti glede naših sodobnikov velja: »Mistika za mnoge 'ni stvar vere, ampak izkustva'.«⁴⁶ A. Martin poudarja, da hočejo ljudje bližino božanskega sami doživeti, ne pa o njej izvedeti predvsem preko takega ali drugačnega posrednika. Božjo bližino hočejo zaznati z vsemi čuti. Gre jim za to, da bi sami »poskusili od izvira«.⁴⁷ Da je religioznost bistveno povezana z doživetjem, je znano že iz opažanja R. Otta, da je za človekovo religioznost bistveno izkustvo »popolnoma drugačnega«.⁴⁸ Tudi Schillebeeckx je o pomembnosti človekovega lastnega doživetja za njegovo religioznost prepričan: »Verovati je posebna oblika zaznanega izkustva.«⁴⁹

⁴² A. Martin, *Sehnsucht – der Anfang von allem*, Schwabenverlag, Ostfildern 2005, 72.

⁴³ A. Martin, n. d., 74.

⁴⁴ A. Martin, n. d., 128.

⁴⁵ A. Martin, n. d., 128.

⁴⁶ A. Martin, n. d., 173.

⁴⁷ A. Martin, n. d., 173.

⁴⁸ Prim. P. Berger, n. d., 136.

⁴⁹ E. Schillebeeckx, *Erfahrung und Glaube, v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, zv. 25, Herder, Freiburg 1980, 111.

7. Vloga izročila Cerkve: »vera iz poslušanja« ali »vera iz izkustva«?

Vprašanje, ki se ob tem zastavlja Cerkvi, je seveda, kakšna je po tem še lahko vloga posredovanega, tradicionalnega krščanskega izročila. Ali ima izkustvo drugih, apostolov, ki ga Cerkev prenaša naprej, za nas sploh še kak resnejši pomen, če je osebno izkustvo tisto, ki je za človekovo religioznost odločilno?

Schillebeeckx odgovarja, da tu ne gre za resnično dilemo, da se v resnici nismo prisiljeni odločati med dvema alternativama, »vero iz izkustva« in »vero iz poslušanja«. Vera izključno iz poslušanja namreč sploh ni mogoča: »Doživetje drugih ne morejo nikoli biti sporočena direktno. ... Za to, da si prisvojimo to, kar so izkusili drugi, je potrebno posredovanje skozi življenjsko prakso ...«⁵⁰ Po drugi strani pa o izkustvih transcendence, človekovih osebnih doživetjih »popolnoma drugačnega« lahko rečemo, da so »obrisi te druge realnosti vendarle vse prej kot jasni.«⁵¹ Človek za to, da si jih lahko sploh razloži, potrebuje določen interpretacijski okvir. In prav v tem je pomen tradicije, prenesenega sporočila o izkustvih drugih; ponudi nam namreč matrico, kontekst, v katerem si lahko svoja lastna izkustva interpretiramo.

Tako Schillebeeckx⁵² poudarja, da k izkustvu nujno spada tudi njegova refleksija, njegova interpretacija. Tudi Berger poudarja, da ima formiranje človekove religioznosti dve bistveni fazi: osebno doživetje in njegovo refleksijo: »Najprej se nas božansko dotakne, nato o tem premišljamo. 'Dotik' bi smela ... na tem mestu biti natančno prava beseda. Opredeljujem se za kristjana, ker se me njegovi simboli dotaknejo, ker se realnost, o kateri govori, ujema z doživetji, ki jih imam v realnem svetu v svojem osebnem življenju.«⁵³ Evangelij nas po Bergerjevem mnenju lahko »prepriča« samo preko »aha-doživetja«, na ta način torej, da smo sami doživeli nekaj, o čemer govori evangelij, da se naše življenjsko izkustvo z evangelijem ujema.

Zato je za pristno človekovo religioznost nenadomestljivo in bistveno prav izhajanje iz lastnega življenjskega izkustva iz lastnih življenjskih spoznanj in brez tega tudi pristne religioznosti ne more biti. Predlog P. M. Zulehnerja, ki pripisuje pri pastoralnem delu prav posameznikovemu življenjskemu izkustvu in s tem izrazito osebnemu delu z vsakim posameznikom in njegovo lastno življenjsko zgodbo kar največji pomen, je zato razumljiv: ⁵⁴ »Bilo bi dobro ustaviti se pri sebi: v lastni življenjski hiši, v lastni življenjski zgodbi.«

⁵⁰ E. Schillebeeckx, *n. d.*, 84.

⁵¹ P. Berger, *n. d.*, 149.

⁵² Prim. E. Schillebeeckx, *n. d.*, 73-116.

⁵³ Prim. P. Berger, *n. d.*, 156.

⁵⁴ P. M. Zulehner, *Stadtmission*, 1.

Toda ali ni zanašanje na lastno izkustvo pravzaprav prej povezano z znanjem, z gotovostjo, kot pa z vero samo? Berger, kakor že nekoč Descartes, odgovarja, da je celo utemeljeno zaupanje v lastno izkustvo, torej v to, da ga sploh smemo jemati resno in da ni zgolj privid, mogoče zgolj na podlagi vere, da že predpostavlja vero. Zaradi tega je po Bergerju⁵⁵ vera dejansko prav utemeljeno zaupanje v lastno doživetje, pri čemer ta upravičenost temelji na podlagi zaupanja v Boga izročila in v »poslednjo dobrot stvarstva«.

Sklep

To, na kar je pluralizem tako rekoč opomnil – in kar je tudi ena bistvenih teženj, ki se v novi religioznosti odražajo – je prav ponoven in zelo močan poudarek njenega drugega, doslej v sami zasnovi pastoralnega dela precej zanemarjenega, a za človekovo religioznost bistvenega in nenadomestljivega osebnega doživetja, življenjskega izkustva vsakega posameznika. Pristna religioznost, dejanska pripadnost določeni religiji mora torej enakopravno vsebovati oba svoja »pola« – tako osebno izkustvo kot posredovano religiozno izročilo, ki pomeni potrdilo verodostojnosti le-tega in kontekst njegove razlage.

⁵⁵ Prim. P. Berger, *n. d.*, 139.

Anton Mlinar

Etika, humor in Sveto pismo

Povzetek: Humor in Sveto pismo je eno ključnih vprašanj, kako verstvo odpira težke teme (prim. 2 Mz 14,11; Mr 2,9) v času, v katerem ni velikih razlogov za veselje. Med svetopisemskimi strokovnjaki pa se le malokdo ukvarja s tem vprašanjem. Med razlogi je najbrž na prvem mestu sam pojem in pojmovanje humorja. Etimološko humor izvira iz tako imenovane »humoralne« medicine antične Grčije, koren besede pa srečamo tudi v latinski besedi »človek« (*homo*). Čeprav je opredeljevati humor v Svetem pismu ali pojasnjevati humorne situacije nesmiselno in nemogoče (prim. Mt 7,6), pa k raziskavi spodbuja dejstvo, da je velik del klasične literature o humorju sad judovskega genija, ki od davnine preigrava nesorazmerje med človekovo svobodo, moralnostjo družbe in konceptom pravičnosti, ki ga razvija zlasti moderna liberalna država. Ena od iztočnic te razprave je kritično soočenje z duhovno nastrojenostjo časa, ki ločuje subjekt od delovanja in odgovornosti. Humor v Svetem pismu je v začetku podoben retoričnemu vprašanju, sčasoma pa postane dokument in dokaz edinstvene zgodovinske izkušnje ljudi in ljudstva *eksodusa*, ki odkriva resnico o človeku in zlasti razkrinkava sramotnost zla ter krhkost jamstev o človeškem dostojanstvu. Čeprav je v Svetem pismu najti vse oblike humorja, je še pomembnejši smisel za humor brez predsodkov spričo resnosti in strogosti moralno-etičnih vsebin. Ključni moment je doživeta odgovornost, ki človeku pomaga, da ga ne zmedejo tudi najbolj podle insinucije, da ne bi ravnal človeško.

Ključne besede: Charlie Chaplin, človek, človeško dostojanstvo, humor, resničnost, svet, Sveto pismo.

Summary: Ethics, Humor, and the Bible

Humor and the Bible is one of the key questions how religion deals with difficult themes (cf. Ex 14:11; Mr 2:9) in times when there are not many reasons for humour. Nevertheless, there are only very few biblical experts looking into this question. Probably the main reason therefor is the concept itself of humour. Etymologically, humor derives from so-called »humoral« medicine in ancient Greece, the root of the word can also be found in the Latin word for man (*homo*). Though there is not much point or it is even impossible to define humour in the Bible or to explain humorous situations (cf. Mt 7:6), research is suggested by the fact that a great part of classic humorous literature is a result of Jewish genius that has always been playing on the disproportion of man's freedom, the morality of the society and the concept of justice, which is especially developed by the modern liberal state. One of the starting points of this treatise is a critical confrontation with the spiritual attitude of the time separating the subject from his activity and responsibility. In the beginning, humour in the Bible seems like a rhetorical question, but gradually it becomes the document and proof of the unique historical experience of the people of *exodus* revealing the truth about man and especially exposing the ignominy of evil and the fragility of guarantees of human dignity. Though all forms of humour can be found in the Bible, the sense of humour without prejudice is even more important in view of the seriousness and severity of the moral-ethical contents. The key moment is the experience of responsibility aiding man to act in a humane manner without being put off even by the dirtiest insinuations.

Key words: man, human dignity, humour, reality, world, Bible.

Uvod

Pravzaprav ne preseneča dejstvo, da se med svetopisemskimi strokovnjaki le malokdo ukvarja z vprašanjem humorja v Svetem pismu. Razlogov za to je več. Med njimi je najbrž na prvem mestu sam pojem in pojmovanje humorja. Tu nas čaka prvi zaplet, kajti opredeljevati humor ali pojasnjevati humorne situacije je nesmiselno in nemogoče (prim. Mt 7,6). Še živeči poljski filozof Leszek Kolakowski, znan kot morda najbolj uničujoč kritik marksistične antropologije kot farse človekovega samopobožanstvenja, poudarja, da je antropologija edina veda, s katero lahko dogodke v človeški zgodovini pojasnimo na človeku razumljiv način, in sicer zato, ker zahteva soočenje z resničnostjo brez olepšav. Tega ni rekel z namenom očitati verstvom, verski kulturi ali teologiji, da si ne prizadevajo izraziti, kar čutijo v sporočilu besede, pač pa njihovega izmikanju izzivom doslednih ateistov in/ali agnostikov, ki od verstev ne zahtevajo nič manj in nič več kot to, da bi upoštevala človeško izkušnjo o svetu, v katerem ni Boga. Humor (v Svetem pismu) zahteva visoko raven pričakovanja, osebno bližino besedilom in kulturi, prožno hermenevtiko in sposobnost primerjati kontraste ter zlasti dejstvo, da je večina humorja v Svetem pismu odraz »kaznovanja« praznoverja in odvratnosti pokvarjenih ljudi. Z nekega drugega zornega kota so se po letu 2001 spet nakopičili predsodki zoper institucionalizirana verstva in versko pogojene kulture, češ da so se izognile človeški šibkosti, se zadovoljile s tradicionalnimi razlagami resničnosti in postale »absurdne«.¹ Lahko tako razumemo tudi reakcijo islamskega sveta na objavo ilustracij (karikatur) preroka Mohameda v nekaterih evropskih časopisih, ki je razburjala medije v prvih mesecih letošnjega (2006) leta?

Ko Hannah Arendt ugotavlja, da je med raziskovalci humorja tako veliko judovskih avtorjev, izpostavi specifično izkušnjo Judov kot ljudstva brez domovine in kot potencialno vedno »sumljivih« ljudi² in se na svoj način, podobno kot Kolakowski, sooča s svetom, v katerem se ne brska več za idejami, motivi in ustaljenimi razlagami, ki hoče biti takšen kot je, četudi svet brez Boga. Kolakowski si z nasmehom zastavlja vprašanje, od kje želja monistično usmerjenih teologov, filozofov, ekonomov in drugih, da vse pojasnijo z nečim tam zadaj, in se mu zdi, da zgolj zato, ker želijo imeti prav. Po njegovem je želja »imeti prav« rodila redukcionizem, specifično in temeljno pojasnjevalno načelo zadnjih dveh stoletij (o »izenaečevanju neenakih«), ki se ga vsi bojijo in ga vsi uporabljajo, ker drugače ni mogoče »imeti prav«. Tako so se tudi verstva spremenila v orodja redukcionizmov (poenostavljanj), ki naj bi potešila dom-

¹ »Absurden« dobesedno pomeni »gluh« (surdus).

² H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Milano 1980.

nevno izvirne človekove družbene in psihološke, kognitivne in materialne potrebe. »Žal moram jasno povedati, da vse teoretske redukcionistične sheme – monistične in kakšne druge – s spoznavnoteoretskega vidika nimajo boljšega položaja kot poskusi teologov, da bi dogodke v svetu pojasnili z verskimi pojmi.«³ Četudi logično tega preskoka ni mogoče utemeljiti, pa tistemu, ki se je odrinil in skočil, to ni več glavna skrb. Ne tisti, ki je napravil ta preskok v mislih, pač pa tisti, ki je skočil in ga je ta svet potegnil v ozko grlo na peščeni uri, si lahko upravičeno zastavi vprašanje o resničnosti tega sveta. Zanj ni več lagodnih vprašanj, če je ta svet, v katerem živi, zadnja resničnost. Ali torej ne gre pri poenostavljanjih le za miselne preskoke kamorkoli že – zaradi varnosti in umetnega olepševanja resničnosti z nečim, kar je »tam zadaj«?

1. Pojem humorja

Običajno humor (iz lat. besede *umor*, 'vlažnost', 'tekočina') razumemo kot sposobnost ali kakovost ljudi, predmetov ali dogodkov, da izzovejo občutja veselja in zabave v drugih ljudeh. Pojem zajema tako obliko zabave in človeške komunikacije, ki prikliče na dan veselje, nasmeh na svoj račun in srečo. »Nasmejati se do solz« lahko izrazi kapljico izvirnega razumevanja besede, ki spreminja svet.⁴ Človek s čutom za humor je sposoben doživeti kakovost življenja, saj se je tako rekoč s prisego zavezal, da bo iskal resnico brez sile. Vendar je to, kar najde in kar ima kdo za humorno, odvisno od posameznika in od vrste drugih dejavnikov, na primer od geografske lege, kulture, zrelosti, stopnje izobrazbe in celotnega družbenega konteksta. Otrokom ali mlajšim ljudem bolj ugajajo smeh, hrup in presenečenje, medtem ko satira in ironija zahtevata zrelo publiko. Raziskovalci humorja pa imajo za humorna številne načine izražanja, od katerih nekateri ne sodijo v okvir prej omenjene definicije: sarkazem, ironijo, besedno igro, uganko, igro, satiro, zbadljiv spis, črni humor, duhovitost, komedijo, karikaturo, farso, burlesko, humorno dajanje imen, humorno domišljijo, pretiravanje in humorne dogodke.

Etimološko humor izvira iz »humoralne«⁵ medicine antične Grčije. Hipokrat je trdil, da mešanica življenjskih tekočin nadzoruje človekovo

³ L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, Piper, München 1982, 195.

⁴ C. Drevet, (ur.) *Massignon e Gandhi: Il contagio della verità*, Marietti, Casale Monferato 1984, 113.

⁵ Grška beseda *hus* ima vsaj dva pomena: a) mera za tekočino; b) nasuta zemlja, nasip, grob, prah, za setev pripravljena zemlja. Beseda *himós* pa pomeni tekočino, sladek, sok, izvleček. V tradicionalni medicini pred obdobjem moderne in pred vplivom, ki ga je v medicino prinesla tehnologija, so mislili, da štirje *humorales* oziroma štiri tekočine prežemajo človekovo telo in vplivajo na zdravje. Neravnotežje tekočin (*diskrasia*) povzroči bolezen, uravnotežene tekočine (*eukrasia*) pa zdravje. Kljub

zdravje in občutje. Koren grške besede se pojavi v latinski besedi »človek« (*homo*) in v trditvah fizične antropologije, pojmovanju človekovega značaja, pojmovanju telesa in telesnosti (vsebnost tekočin v telesu, »rahlost«, »občutljivost« itn.), v značaju življenja kot takega (tek življenja, življenje kot reka; krst kot novo rojstvo) itn. Podoben pomen ima »humus«, rodovitna zemlja. Glede na sodobni pojem tradicionalne medicine (homeopatije) je humor paradigma »življenjske tekočine«, ki čisti telo (venski krvni obtok). Krvni obtok je lahko metafora, saj je uganka obtoka na njegovi skrajni točki, to, kar se dogaja v celici: obtok je »komunikativni proces«. V fenomenološki šoli je vzbudila pozornost Avguštinova ideja o individualizaciji kot prehodnosti časa in kot zgodovinskosti (*Izpovedi*, 11). Duh potemtakem ni metafora povezav med seboj neločljivih in nemehaničnih procesov, pač pa je njihovo poimenovanje. Čeprav to ne poenostavlja predstav o povezavi med snovnim in duhovnim svetom, med svetim in profanim, je dejavnost duha ravno to, kar gre skozi čas in prostor ter ostane. Prodorni misleci so v humorju (današnji pojem) odkrivali enega najpomembnejših nemehaničnih medijev, čeprav večinoma ne-zavestnega (notranjega) komunikativnega procesa odkrivanja nevidnega. Sociolog Niklas Luhmann je na temelju predpostavke o prednosti posameznika pred družbo izdelal sistemsko teorijo, model družbene komunikacije, ki jo – povedano v grobem – sestavljajo informacija, medij in razumevanje,⁶ sicer pa predvsem želja povezati smisel in naključje. Humor ne zahteva izjemne inteligence, da bi ga razumeli. Celo nasprotno: Kdo kdaj ne pomisli na naval smeha pri pogrebu! Humor je medij: meja med vidnim in nevidnim. Povsem upošteva človeka, da bo namreč človek nekoč razumel sporočilo popolnoma kot človek. Tako na primer krščanski božič vse stavi na učlovečenje: odslej

klasifikaciji je bolezn, ki lahko prizadenejo človeka, več in so odvisne od vsakega posameznika, ki zboli. Pojem se je razvil v Grčiji približno 400 let pr. Kr. in je v tesnem sorodu s teorijo o štirih elementih (Empedokles). V vsaki osebi so štiri tekočine (kri, črna jeza, bela jeza, hladnokrvnost ali flegma) oziroma štirje elementi (ogenj, zemlja, voda, zrak); ti nastopajo skupaj z letnim časom (poletje, jesen, pomlad, zima). Te so vplivale na posamezne organe, vse skupaj pa je vplivalo na štiri temeljne temperamente (poletni je sangvinik, jesenski je melanholik, pomladni je kolerik in zimski je flegmatik). Glede na značaje je na primer Aristotel izdelal štiri tipe srečnih ljudi oziroma štiri vire sreče teh ljudi (poletni človek je hedonist, jesenski je pridobitni človek, pomladni je etičen, kreposten, zimski pa logik). Splošne karakteristike teh tipov so naslednje: poletni je pogumen in ljubeč, jesenski je obupan in nespeč, pomladni je hitre jeze in upajoč, zimski pa miren in neustrašen. Domneva se, da je bil Hipokrat prvi, ki je to gledanje vpeljal v medicino, in sicer tekočine (kri, črna jeza, bela jeza, hladnokrvnost ali flegma). Po njem se ta način razumevanja bolezn in zdravja imenuje »humoralizem«. Pod vplivom Galena in njegovih štirih značajev se je to gledanje uveljavila in ohranilo svoj vpliv skozi stoletja vse do 1858, ko je Rudolf Wihrow objavil teorijo o celični patologiji.

⁶ N. Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1998, 15 sl.

se v krščanstvu ne zgodi nič več mimo človeka, kar je pomembno za človeka. Hkrati je to ključno vprašanje, kako (in da) krščanstvo razume humor.

Ker si dogodki v zgodovini ne odvijajo mehanično in niso »usodni«, je za Viktorja Frankla humor vprašanje namerne nepozornosti,⁷ ki je nujna za ubesedenje utesnjujočega položaja in za to, kako »vzeti veter z jader nevrotične bojazni«⁸ in napraviti položaj prehoden. Frankl, ki visoko ceni humor, pa ne kot zdravilo, ampak kot stanje zdrave osebe, ima duševno motnjo za prisilno držo, hlapčevstvo in neprehoden položaj, ki človeku preprečuje, da bi dozorel za osebno izkušnjo. Humor osvetli bistvo konflikta, do katerega bo gotovo prišlo, sprosti ovire in usposobi človeka, da se neha izgovarjati in stopi na pot proti toku.

Opredelevati humor ni preprosto, ker je humor ogledalo: bolj kot jaz opredelujem humor me opredeljuje humor. In kaj bi z umazanim ogledalom? Ali z očesom, ki vidi samo sebe? Če je humor meja med vidnim in nevidnim, meja, ki prebudi človekovo izvirno radovednost za realni svet, in je treba računati na konflikt, ki ga pogojuje dejstvo avtoritarnih spoznavnoteoretskih trditev o človeku, je jasno, da humor ni šala, ampak osvobojenost za resnico. Kolakowski⁹ je povedal nekaj zelo pomembnega, ko je rekel, da se skoraj vse panoge, ki govorijo o človeku, dosledno naslanjajo na avtoriteto lastnih spoznanj in ne kažejo posebne pripravljenosti, da bi jih razumeli kot orodje človekovega raziskovanja. Zato tudi ne preseneča, da v njih ni prostora za humor.

Zato lahko med številnimi poskusi, kako opredeliti humor, izberemo naslednjega: »Humor je znamenje notranje svobode in razsežnost zdravega dojemanja resnice.«¹⁰ V Angliji je sredi 19. stol. humor začel veljati za družbeno krepost in umetnost, in sicer zlasti v parlamentu ter v visoki politiki. V tem času se je rodilo nekaj izjemnih umetnikov humorja; naj omenim le Charlesa Dickensa, Gilberta Keitha Chestertona¹¹ in Charlia Chaplina. To pa, da je teolog Theodor Haecker imel humor za zadnji, najbolj obširen in najvišji (duhovni) prostor človeškega v človeku,¹² pove veliko o bistvenem sorodstvu med osebno vero, spoznanjem, ki ga imajo verstva o človeku, in humorjem. Četudi Henri Bergson v znamenitem eseju o smehu (1901) pravi, da je smeh razumski

⁷ V. Frankl, *Zdravnik in duša*, MD, Celje 1994, 193-203.

⁸ V. Frankl, *n. d.*, 174.

⁹ L. Kolakowski, *Falls es ...*, 207.

¹⁰ Ph. Dessauer, *Wahrheit als Weg*, Kempten, München 1946, 57.

¹¹ V zadnjem času smo v slovenščini dobili prevode naslednjih Chestertonovih del: *Pravovernost* (Mohorjeva družba, Celje 2001), ter življenjepisa *Sv. Tomaž Akvinski* (Družina, Ljubljana 1998) in *Sveti Frančišek Asiški* (Brat Frančišek, Ljubljana 2001).

¹² Th. Haecker, *Dialog über Christentum und Kultur. Mit einem Exkurs über Sprache, Humor und Satire*, Hegner, Hellerau 1930, 75.

in ne čustven odziv na kontrast, ko človeško življenje pokaže značilnosti mehanizma in naučenosti, in da nasprotuje živemu delovanju,¹³ pa nasmeš ali jeza, ki ju prebudi humorni položaj, ne more biti preiščena reakcija, marveč intuitivno oceni življenje, preden se je človek zave samega sebe. Medtem ko krohot na primitiven način spodnese ljubezen do resnice, ker drugega preiščeno slači in vara, pa pristen humor pripoveduje, da se je bolje razveseliti resnice kot grditi obraz ob zmoti. Mojster humorja Erazem Rotterdamski je v *Hvalnici norosti (Encomium Moriae)* z vrhunskim smislom za humor nastavil zrcalo svojemu času, ko je človeka postavil »na svoje mesto« v Noetovo barko in mu svetoval, naj se včasih prepozna v kakšni neugledni živali¹⁴ in se zave, da humor ne taktizira.¹⁵ Kljub ostrini s humorjem obdarjen človek na druge ne gleda zviška, ampak je *eden izmed njih*. Vpletenost varuje njega in druge, da njegovo ravnanje ne postane razdiralno.

2. Zadrega v zvezi s humorjem kot neposredno izkušnjo

Ena od iztočnic te razprave je kritično soočenje z duhovno nastrojenostjo časa, ki bolj ali manj nezavedno pristaja na pravila, ki ločujejo subjekt od delovanja, in kljub temu poudarja, da temelji na neodtujljivem človekovem dostojanstvu; redukcioniistična pravila namreč temeljijo na predpostavki »čistega« subjekta, ki je pogoj človekovih misli, ne dovoljujejo pa (več) neposrednega soočenja z resničnostjo.¹⁶ Skratka, družbene (moralne) norme so *de facto* »pred« oziroma »nad« posameznikovimi, in sicer tako, »da hoče morala obvladovati življenje, ne da bi hotela hkrati biti izraz oblastvene volje«. ¹⁷ Po drugi strani je velik del t.i. »sveta«, po katerem se ozira človek, že človekova stvaritev in ne več resnični svet. Koliko sveta človek sploh lahko vidi in ali v svetu ne išče predvsem lastnih stvaritev? Moralna pravila so ravno v tej volji po varnosti (orientaciji) v svetu, ki ga je preoblikoval človek, s predpisano identiteto.

¹³ L. Kolakowski, *Mini predavanja o maksizadevah*, Študentska založba, Ljubljana 2004, 128.

¹⁴ G. Orwell, *Živalska farma*, Delo, Ljubljana 2004.

¹⁵ Znana je šala, v kateri se Noe pritožuje Bogu, ker je na barki tak hrup. In Bog mu pravi: »Če bi izbiral po tvojih merilih, tebe ne bi bilo na barki.«

¹⁶ Z. Zidane je incident z Materazzijem na finalni tekmi svetovnega nogometnega prvenstva 9. julija 2006 v Berlinu komentiral približno takole: »Žal mi je, ker sem dal slab zgled, toda dejanja ne obžalujem; če bi ga, bi s tem priznal, da je Materazzi ravnal prav. Toda ni ravnal prav.« To je značilen primer razhajanja med logičnimi »pravili«, ki povezujejo subjekt in predikat, izključujejo pa dejavni subjekt (posameznikovo dojemanje resničnosti).

¹⁷ L. A. Simoniti, »Nietzschejeva kritika morale«, v: *Nova revija* 25 (2006), št. 289-290, str. 273-285.

Opredeleževanje humorja v tem kontekstu spravlja v zadrego, ker ne gre za vrsto trditev, pač pa za način življenja, v katerem se »razumevanje, vera in osebna zavzetost stekajo v enem samem dejanju.«¹⁸ Humor je človekovo soočenje z realnim svetom, še več: je človekov skok v svet, »učlovečenje«. Ker ne preverjamo resničnosti dogmatičnih ali racionalnih trditev, pač pa iščemo resnico, je humor bolj domač verskemu načinu izražanja, na primer Jezusovemu »biti v resnici« (prim Jn 4,23 sl.; 8,32), to je odločenosti stopiti na pot, ki vodi k osvoboditvi. Osvoboditev ni isto kot obvladovanje tehničnih spretnosti, ki lažje pripelje do želenih rezultatov, pač pa razsvetljenje, s katerim se posameznik osvobodi odvisnosti od naučenih družbenih ali verskih vzorcev.

Filozofska spekulacija te naloge ne more izpolniti, saj gre za kulturno pogojeno »definicijo« človeka s primesmi zgodovine, družbe, kulture in organiziranega verstva. Dejstvo, da so ljudje odgovor na vprašanje, kdo je človek, pretežno iskali v okviru verstev, sicer še ne pomeni vrednostnih sodb o filozofiji, sociologiji, zgodovini in drugih panog, ki se ukvarjajo s človekom, ali odklanjanje njihovih konceptov, češ da so pokazala premalo zavzetosti za človeka (posameznika), pač pa preprost uvid, da je v verskih konceptih – zlasti v verstvih, ki poznajo razodetje, in v krščanstvu, ki pozna učlovečenje – več prostora za popolnoma izvirne pristope k resničnosti in več posluha za človeka »v profanem svetu«. Vendar tudi v tem kontekstu ni lahko najti zadovoljivega odgovora na vprašanje, kdo je človek, in sicer zaradi avtoritete, s katero nastopajo institucionalizirana verstva, in zaradi dejstva, da se tudi verstva tako težko predstavijo v instrumentalni vlogi. Toda tudi če pustimo ob strani modno zgražanje nad avtoritarnostjo verstev, ni mogoče mimo tega, da je osebna vera osebnosti, ki jo lahko označimo za humorno, bistveno bolj zasidrana v »svetem« kot v »profanem« in da so se panoge, ki so hotele ali hočejo odgovoriti na vprašanje, kdo je človek, preveč zanašale na avtoriteto razuma (filozofija), družbenih norm (sociologija) in podobno. Ta antropološki motiv je želelo predstaviti nešteto osebnosti, med njimi Job, David, Pridigar (Salomon), Janez Krstnik, Pavel, Frančišek, Pascal, Dostojevski, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Gandhi in – ker smo pri humorju – Charlie Chaplin, Frane Milčinski in mnogi drugi. Razlika med njimi je v tem, kolikšno pozornost so posvečali verskemu čutenju s človeškim dostojanstvom, se pravi sposobnosti predati se brez strahu svobodnemu iskanju resnice, kljubovati t.i. naravi in zaupati neposredni izkušnji. Gotovost »vernega« človeka temelji na zaupanju, pa ne v tem pomenu, da bi božjo navzočnost doživljali išoč božje sledi (kot tisti, ki naleti na slonje sledi, čuti navzočnost slonov, četudi jih ne vidi), pač pa ker se mu zdi z zaupanjem razsvetljeni svet – kljub nasprotju med svetim

¹⁸ L. Kolakowski, *Mini predavanja ...*, 204.

in profanim – bolj razumljiv. Ne gre za kakršno koli pojasnjevanje človekove veličine, zlasti ne za tako, ki bi se sklicevala na avtoriteto nauka, na razodetje ali na obstoj višjega bitja, pač pa za antropologijo, ki svoje negotovosti ne kompenzira z avtoriteto večnega duha. Za antropologijo (in za analizo humorja) je sklicevanje na avtoriteto slaba uteha. Do učlovečenja Besede je tudi ideja o razodetju (in o kontinuiteti kanihičnih spisov) instrumentalnost razkrivanja resnice večinoma nadošečala z avtoriteto.

Čeprav je opredeljevanje humorja lahko šele stvar radikalne antropologije, ki jo zanima konkretni človek, in ne spoznavnoteoretskih interesov znanosti, se je prav v iskanju odgovora na to, kdo je človek, pokazalo, da so se »nadomestne« sheme bolj ukvarjale s tem, kako zadovoljiti političnim, družbenim, filozofskim, verskim interesom, kot s tem, kako bi lahko raznovrstna interesna področja, kjer človek nastopa v kolektivu ali kot »spol« (moški, ženska), postala instrument pojasnjevanja, kdo je človek. Zato je naše vprašanje kulturno in civilizacijsko pogojeno. Medsebojno trčenje dveh podob sveta, sakralne in profane, od katerih govori ena o svetu kot tančici, ki nekaj prikriva, in druga o »razočaranem« svetu oziroma o neposredni izkušnji sveta, je vzorčni primer dveh antropologij: spoznavnoteoretske in neposredno doživete.

3. Humor in Sveto pismo

3.1 Postavitev vprašanja

Opredehitve humorja še ne pomenijo, da res vemo, kaj je humor, kaj šele, da bi vedeli, kaj se dogaja s človekom v »humornem položaju«. Humorni položaj človeka postavi na realna tla: sooči ga z resničnostjo brez pajčolana in olepšav ter brez nasilnih rešitev – čeprav ne brez notranje sile; tako razkrije njegov značaj. Proces je obraten kot pri morali: medtem ko morala namenoma zapuša konstelacijo moči (kot po-moči) in človeka prepusti samemu sebi, saj se njena moč ni sposobna soočiti z drugačno perspektivo in drugačnostjo kot tako, se človek v humornem položaju zanese sam nase, tako rekoč na srečo. Ne more se zanesti na »moralno skupnost«, saj se ga sramuje in ga je prepustila samemu sebi. Ni nujno, da je »močan«, nedvomno pa ga reši moč oziroma nek njen poseben vidik usmerjenosti (po-moč). To ne pomeni le, da je humor antropološko podjetje, pač pa da na poseben način izpostavlja dogodek človeka posameznika brez pripadnosti oziroma (časovno in prostorsko) pred njo, ko si ne more pomagati s statusom in sebe doživlja brez vnaprejšnjih znanj ter ugotavlja nepomembnost teh predznanj glede na položaj, v katerem se je znašel. Nakazali pa smo, da je v različnih panogah, ki se ukvarjajo s človekom oziroma govorijo o njem, kot so jezik,

umetnost, družba, kultura, zgodovina, gospodarstvo, politika, znanost in verstvo ter še druge, na različni način dostopen sestav pojmov, ki govori-jo o človekovem položaju in omogočajo raziskovanje človeka, vklju-čenega v širši okvir, v kolektiv. Izmed vseh je vera (verstvo, religija) kot prostor »izkušnje svetega« (M. Eliade) najbližje izkušnji, ki jo ima človek v humornem položaju – se pravi v profanem svetu – četudi je opre-delitev religije lahko prav tako samovoljna in je njena uporabnost v vsakdanji govorici hudo omejena; to pa je iztočnica za naše vprašanje o sorodnosti med versko in humorno izkušnjo ter o prisotnosti in pristnosti humorja v Svetem pismu.¹⁹ Podobno kot je izkušnja svetega specifično orodje za raziskovanje pojava vere, je izkušnja sebe sredi sveta speci-fično orodje antropologije, in sicer toliko bolj, kolikor bolj se to zgodi človeku, ki ga v običajnem jeziku lahko opredelimo kot ne-vernega (ne-varnega, ne-pripadajočega). O pomembnosti take zastavitve vprašanja priča že prej omenjen neroden položaj, v katerem se znajde panoga, ki na tihem igra na argument moči, izgubi avtoriteto in postane instrument. Ne gre samo za srednjeveški položaj filozofije v teologiji (*ancilla theolo-giae*) ali za položaj politike v diktaturi, pač pa zlasti za položaj druž-benih norm, ki omalovažujejo dejanski značaj resničnosti, ali za položaj norm v drugih panogah. Empirični podatki potrjujejo, da se zgodovina, kultura, politika, filozofija religije in druga področja zanašajo na avtorite-to lastnih znanj in da običajno gledajo na človeka kot na nekaj, kar lah-ko interpretirajo, tako rekoč instrumentalizirajo, podredijo. V humorju sestav poskušamo brati v obratni smeri. Ker prvenstveno ne gre za to, da bi postavljali pod vprašaj ali zavračali dosedanja znanja, ampak za drugačen pogled, lahko nova spoznanja (perspektivo) začasno imenu-jemo rezultat »branja v obratni smeri«. Med pomembne poskuse takega branja sodi Girardova mimetična teorija,²⁰ ki ni le nedvomno najbolj radikalna kritika običajnega razumevanja izvora nasilja, temveč kot *homo mimeticus* tudi ena najbolj izvirnih antropoloških teorij, kar jih poznamo, izviren pristop k Svetemu pismu in nenazadnje ena najbolj konstruktivnih kritik tekstnokritične metode pri branju SP, ki je prevla-dovala od srede 19. stol. naprej.²¹ Girard je na izviren način pokazal na absurdnost vnaprejšnjih pravil igre, če ta ne upoštevajo dejanskega položaja, prikrivajo resničnost in ne vidijo (nedolžnega) človeka; na nov način je izpostavil pomen »raz-odetja« in ponudil koristno orodje za iskanje odgovora na vprašanje, če in koliko je humorja v SP.

¹⁹ M. Buber, »Geltung und Grenze des politischen Prinzips«, v: *Werke*. 3. zv. Kösel, München 1961.

²⁰ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Bernard Grasset, Paris 1991.

²¹ R. Girard, *Vedo la Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001.

Mnenje, da je v SP veliko humorja, ni in noče biti le retorično vprašanje, pač pa – podobno kot pri Girardu – tak način branja besedil, ki si prizadeva priti do izvirnega pomena govornice kot odkrivanja nevidnega (in s tem tudi do izvirne intonacije besedila). Beseda je sama po sebi brez moči in računa na ne-moč (po-moč).²² Četudi človek večino besed izreče z namenom, da bi učinkovale – in besede so lahko majhni vzroki z zares velikimi posledicami –, je izvirni pomen besede *raz-odetje* odkritje nevidnega, nov horizont, ki ga brez njega ne bi mogli ugledati. To pa je sporno. In tukaj se začne nenavadno sorodstvo med Girardovim odkritjem o »zaskrbljenosti za žrtve«²³ in humorjem, se pravi med iskanjem tistih žrtev, ki nam dovoljujejo obsoditi naše bližnje, in zamolčanimi žrtvami, za katere se čutimo odgovorne in zaradi katerih iščemo žrtve iz prejšnjega stavka. To vprašanje nameravamo preveriti spričo judovsko-krščanskega izročila, ki se je v zgodovini zavzemalo za žrtve *pred žrtvovanjem*, se pravi še v času, ko njihovo žrtvovanje ni v ničemer prispevalo k razrešitvi problema (nasilja), ampak je šlo zgolj za obred prikrivanja. Toda tudi samo judovsko-krščansko izročilo ni imelo majhnih problemov s humornim nastavljanjem zrcala zgodovini, saj ga je navsezadnje moralo nastaviti tudi sebi.

3.2 Humor v SP

Analitični nastavek »branja v obratni smeri« ima to prednost, da se raziskovalec ne more ozirati na že prehojeno pot, ki je temeljila na predhodnem znanju in na »pedsodkih« (četudi je ujetnik te poti), in da se mora prebiti nazaj do točke, kjer je bila izbira še možna; kar je seveda tudi pomanjkljivost. To je spoznal tudi Hershey Friedman v razpravi o humorju v Svetem pismu.²⁴ V njej najprej povzema dognanja raziskovalcev, ki so se navdihovali pri klasičnih delih žanra *Ironija v Stari zavezi* Edvina Gooda (1965), *Svetem smehu* Konrada Hyersa (1969) in nekaterih drugih, poglobljena pa mu je bila predstavitev dognanj ob lastnem branju izvirnega svetopisemskega besedila (Stare zaveze). Temo humorja v Svetem pismu je v začetku izbral kot retorično vprašanje spričo nenavadnega rojevanja izraelskega naroda v puščavi in razpravo začel z abstraktno predpostavko, češ da je obstoj humorja v SP stvar prepričanja in ugank, ne razvidnosti, in da gre za nov način branja teksta, katerega avtor je imel smisel za humor in se je vsaj enkrat že znašel

²² Ta vidik je nedvomno prišel do izraza v zadnjem slovenskem prevodu SP, ki je v 1 Mz 2,18 »pomočnico« zamenjal s »pomočjo«. Pomoč je namreč moč tistega, ki se sklanja k človeku.

²³ R. Girard, *Vedo la Satana ...*, 211 sl.

²⁴ H. H. Friedman, »Humor in the Hebrew Bible«, v: *Humor* 13 (2000), 257-285.

v položaju ne-pripadnosti. Soočil se je z mnenji številnih avtorjev, ki so energično odklanjali misel, da bi Sveto pismo vsebovalo humor, kot na primer Luciena Priceja, ki je v pogovoru z A. N. Whiteheadom trdil, da je »popolna odsotnost humorja v Svetem pismu ena od največjih posebnosti v vsej literaturi« – Whitehead je to potrdil, ker je menil, da so bili Izraelci zaradi zgodovinskega in geografskega položaja depresivni²⁵ – in se otepal razlogov, češ da je božja beseda zgolj »resna« in da Bog nima smisla za humor. Tudi drugi – kot Israel Knox, ki se je ukvarjal s tradicionalnimi koreninami judovskega humorja – so ugotovili, da stoletna zadrega krščanskega izročila glede tega vprašanja nasprotuje notranji logiki jezika razodetja, in trdili, da je v Svetem pismu veliko humorja, zlasti ironije,²⁶ in sicer kot dokaz edinstvene zgodovinske izkušnje ljudi in ljudstva *eksodusa*. Že tu se lahko pojavi ironično vprašanje: Je bil človek iz raja izgnan? Mar izgon ni pomenil paradoksnе rešitve? Mar ni bil podoba (če ne spomin) zgodovinskega eksodusa? Tudi preroki so uporabljali predvsem ironijo, in sicer zoper zapeljevanje sosednjih poganskih civilizacij, sarkazem in satiro zoper hudobne ljudi in malikovalce, pa tudi druge oblike humorja, tudi črni humor. Friedman je bil pozoren na raziskave Jacoba Johnsona, na njegovo branje Jakobove in Labanove zgodbe in na analizo humornih mest v SP Nove zaveze.

Misel, da se tudi Bog smeji – to se nekajkrat omenja v psalmih (Ps 2,4; 37,13; 59,9) –, ne sodi k bistvenim sestavinam humorja in ta mesta tudi dejansko ne omenjajo veselega smeha, pač pa sarkastičen in zasmehljiv način razkrinkavanja načrtov zlobnih ljudi. Svetopisemski humor tudi sicer ni zabaven. Njegov osnovni namen je odkrivati resnico o človeku in o življenju, zlasti pa razkrinkavati sramotnost zla. Tu naletimo na globoko poznavanje človekovega osebnostnega ustroja. Kaznovalne metode se zato včasih poslužujejo humornih mehanizmov, zlasti ironije, ker sicer ne bi bilo mogoče spodkopati *prevladujočega sistema* prikrivanja. Friedman humorja ni opredeljeval in tudi ni imel namena naštevati vseh humornih mest (čeprav jih je naštel več kot sto), pač pa je želel pokazati, da je Sveto pismo *prepojeno* s humorjem.²⁷ To je sad njegovega dolgoletnega poigravanja z intonacijo hebrejskega jezika. Da bi to pokazal, je v razpravi predstavil praktično vse oblike humorja: sarkazem, ironijo, besedno igro, humorna imena in humorno domišljijo, pretiravanje in humorne situacije, pa tudi črni humor in primere tragične ironije (1 Mz 30,1), in jih ponazoril z navedki in deloma s komentarji v Midrašu in Talmudu. Po njegovem je humor v Svetem pismu manj dostopen ti-

²⁵ L. Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Little, Brown & Co., Boston 1954, 199.

²⁶ C. Hyers, (izd.), *Holly Laughter*, Seabury, New York 1969.

²⁷ H. H. Friedman, »Is there Humor in the Hebrew Bible? A rejoinder«, v: *Humor* 15 (2002), 215.

stim, ki ga berejo danes, kot je bil sodobnikom, ki so ga doživeli (prim. 2 Mz 14,2.28-29) in se na ta način rešili. Povod za to ni le popularna ideja o humorju, pač pa zlasti dejstvo, da je humor kot tak zelo težko opredeliti tistemu, ki ga ne vidi. Na tem temelji »skrita kamera«. Friedman je pozoren na tista mesta v SP, v katerih gre za izrazita neskladja med besedami in dejanskim položajem.

Taki sta na primer sarkastični pripombi v 4 Mz 16,13: »Ali ti je premalo, da si nas spravil iz dežele, v kateri se cedita mleko in med, da nas usmrtiš v puščavi, da se hočeš povzdigniti še v vladarja nad nami?«, v katerem zveemo veliko o značajih Datama in Abirama, in v 2 Mz 14,11: »Ali mar ni bilo grobov v Egiptu, da si nas odpeljal, da umremo v puščavi? Kaj si nam storil, da si nas izpeljal iz Egipta?«, s katero so v enem samem zamahu o sebi povedali vse (prim. 4 Mz 14,2). Podobno je Elijevo norčevanje: »Vpijte na ves glas, saj je vendar bog! Se je že kam zamislil ali se odstranil ali pa ima kakšno pot; morda spi, pa se bo prebudil« (1 Kr 18,27; prim. Sodn 10,14). Ali morda dogodek »ozdravitve hromega« v Mr 2,1-12 (Mt 9,1-8; Lk 5, 17-26), ki bi zahteval natančno analizo,²⁸ metanja biserov svinjam (Mt 7,6) in Pavlovega doživljanja preroške službe (2 Kor 11,16 sl.). Psalmistov (Ps 115,4-8) ali Jobov sarkazem (Job 12,4) si nista podobna, razen kolikor ne gre za smešenje idolatrije.

Ironija v večini primerov dokazuje, da bi morali biti ljudje bolj skrbni pri izbiri besed ali dejanj. Nepremišljene besede ali dejanja se lahko leta kasneje vrnejo kot »lovci na glave«, dokazujoč, da nobeno slabo dejanje ne ostane brez kazni (2 Mz 21,24). Nekateri avtorji (E. M. Good, I. Knox, L. R. Klein) so menili, da je v SP nedvomno veliko »kaznovalne« ironije. Klasičen primer v je Jožefova zgodba. Juda in njegovi bratje so prodali svojega 17-letnega polbrata v suženjstvo. Dvaindvajset let pozneje so bratje na to navidez pozabili. Toda v igri s podtaknjeno zlatnino v vrečah žita, obtožbo tatvine ter Jožefovo zahtevo, naj kot jamstvo pustijo svojega brata Benjamina za sužnja v Egiptu, se je Juda, ki dvaindvajset let prej ni imel težav sodelovati z brati, ki so se hoteli znebiti Jožefa (s svojim mnenjem: »Kaj imamo od tega, če ubijemo brata in skrijemo njegovo kri?«, je Jožefu sicer rešil življenje), zavzel za Benjamina in sebe ponudil za sužnja. Po eni strani se slaba dejanja vračajo kot bumerang, po drugi pa kesanje doseže odpuščanje najhujših zločinov.

²⁸ Primer je zgovoren zato, ker »hromi« ni bil niti hrom niti ni potreboval ozdravitve. Zgodba najbrž opisuje eno od zvijač, s katero so hoteli razkrinkati Jezusa kot zdravnika, tem namenom pa so se pridružili še nameni sorodnikov, da Jezusa spravijo k pameti. Njihovi neutrudni poskusi so šli tako daleč, da so v svojo propagando vključili tudi Marijo (prim. Mt 12,47). Je bila Marija res zunaj? Ali je šlo le za zvijačo, kako Jezusa dobiti ven?

To se je dogajalo Jakobu, ki je ogoljufal svojega očeta Izaka in potem pri Labanu postal žrtev goljufije. Sinovi so Jakoba ogoljufali z zgodbo o Jožefu. Jožef se je poigral s svojimi polbrati, ki ga niso spoznali. Juda je prevarala njegova snaha, ki se je preoblekla v prostitutko, da je ni prepoznal (pri. 1 Mz 38,16). Rahelina zavist, opisana v 1 Mz 30,1 (»Daj mi otrok, sicer bom umrla!«), je primer tragične ironije, saj je Rahela umrla pri porodu. Labana, ki je prevaral Jakoba (pa tudi Jakob ga je prevaral), je prevarala Rahela, ko mu je ukradla hišne bogove. Svetopisemski pisatelj se seveda ironično pošali z veličino božanstev, ki jih lahko ukradeš.²⁹ Ironija je, da je Jakob s sinovi v Egipt kot darilo (med drugim) poslal iste stvari, ki so jih nosili trgovci takrat, ko so bratje prodali Jožefa (1 Mz 43,11). Ironija je, da je Jakob v Egipt kot darila pošiljal hrano, saj je lakoto trpel Kanaan, Jakob pa je po sinovih prosil za hrano. Faraonove besede, ki so se nanašale na Jožefovo družino, so polne ironije: kar je rekel (1 Mz 45,18: »Vzemite očeta in svoje družine in pridite k meni! Dal vam bom, kar je najboljšega v egiptovski deželi; uživali boste obilje dežele«), se je ironično izpolnilo stoletja kasneje (2 Mz 12,36: »In Gospod je priskrbel ljudstvu naklonjenost pri Egipčanih, tako da so jim izpolnili prošnje. Tako so opleni Egipčane«). Polni ironije so tudi zadnji verzi Mojzesove pesmi po prehodu čez Rdeče morje (2 Mz 15,17), v katerih Mojzes govori o »njih«, ne o »nas«: Mojzes namreč ne bo videl obljubljenе dežele. Datam in Abiram napovesta svojo usodo (4 Mz 16,12). Ironične so zlasti kazni, na primer Miriamina »bela« kazen gobavosti v 4 Mz 12,10, ker je svojemu bratu Mojzesu očitala poroko s »črno« Kušijko (Etiopko), ali kazen za godrnjanje ljudi zaradi mane, ki so je bili že siti, in »loncevi, polnih mesa« (4 Mz, 11,19 sl.: »Jedli ga (meso) boste ne le en dan, ne dva, ne pet, ne deset, ne dvajset dni, marveč ves mesec dni, dokler vam ne bo lezlo iz nosnic in se vam zagabilo«). Ironija je hotela, da je David potem, ko je dal ubiti Urija, obsodil samega sebe v Natanovi pripovedi (2 Sam 11-12). Poln ironije je zlasti Pridigar (igra se z besedo 'nečimrnost'). Po Friedmanu je Esterina knjiga zasnovana kot ironija: tisti, ki so v začetku knjige na vrhu, so na koncu na tleh.

Besedna igra je najpogostejši humor v SP, toda večinoma nedostopna tistim, ki ne morejo brati izvirnega besedila. Prevodi namreč lahko le redko hkrati ohranijo pomen, melodiko in retorične značilnosti izvirnega besedila. Hebrejska pisava brez samoglasnikov in označenih poudarkov omogoča nešteto različnih izgovorjav in pomenov. Besedna igra je zanimiv način soočanja z resničnostjo, in sicer zato, ker je oblastne strukture ne marajo. To veliko pove o značaju hebrejskega razmišljanja in o značaju (božjega) razodetja. Besedna igra nima namena zabavati, toda

²⁹ H. H. Friedman, »Is there ...«, 215-222.

po Friedmanovem mnenju je dejstvo, da besedno igro uporablja tudi Bog, znamenje posebne božje bližine ljudem.³⁰ Bog ne le uporablja različne pomene besed, pač pa jih tudi sliši. To je nedvomno pomemben element razodetja spricho verstev, ki stavijo na gluha božanstva, ki ne govorijo in ne razumejo (prim. 1 Mz 34,7; 45,5; Job 13,4; 3 Mz 19,4; Ps 106,36). Različna imena za idole (*gilulim, elilim, rofeh elil, toevah*) se lahko berejo tudi tako, da pomenijo blebetanje, neokusnost, ogabnost. Številna druga mesta, ki jih je mogoče brati na različne načine, govorijo o pomenu neposredne pozornosti oziroma o t.i. komunikacijskem krogu. Tudi osebna imena neredko izražajo besedno igro. Jafet ('razširiti', 1 Mz 9,27), Izak ('smejati se', 1 Mz 17,19), Izmael ('Bog je slišal', 1 Mz 16,11), Jakob ('tisti, ki drži za peto', 1 Mz 26,26, lahko pa pomeni tudi 'tistega, ki je prevaral', 1 Mz 27,36), ki postane Izrael ('borilec z Bogom', 1 Mz 32,29), Peter ('skala', Mt 16,18), Pavel ('ubog', Apd 13,9) itn. so imena, ki govorijo o značaju ljudi in o dogodkih, s katerimi so ti ljudje povezani (prim. Iz 7,6). Nekatera imena so le psevdonimi in tako opisujejo značaj ljudi (Nimrod 'upornik', Balaam 'uničevalec', Dalila 'ki je oslabela njegovo moč'; tudi imena Bera, Birša, Šinab v 1 Mz 14,2 je mogoče razumeti kot značaje ljudi); ime Hamor v 1 Mz 34,26 lahko pomeni zbadljivko, zaradi česar bi lahko bil Sihem bedakov (»oslov«) sin. Besedno igro zasledimo, če primerjamo besedila v 2 Mz 3,10 (govor je o »mojem« ljudstvu) in v 2 Mz 32,7 (Bog govori o »tvojem« ljudstvu, ki si ga ti izpeljal ...«). Rabo besednega sklopa »kakor živi Gospod«, ki se sliši kot prisega, Friedman povezuje s 4 Mz 14,21: »Toda kakor jaz živim ...« oziroma z božjo zaprisego, da ta generacija ne bo videla obljubljenе dežele. Besedni sklop ima preroški pomen (prim. 1 Sam 19,6; 20,3; 20,21; 25,26; Iz 49,18; Jer 22,24).

K besedni igri sodi tudi humorna domišljija in pretiravanje. Takšni sta zlasti pretiravanji v 2 Mz 16,3 (»O, da bi umrli po Gospodovi roki v egiptovski deželi, kjer smo sedeli pri loncih mesa, ko smo jedli kruha do sitega!«) in 4 Mz 11,5 (»Spominjamo se rib, ki smo jih zastonj jedli v Egiptu, kumar, lubenic, pora, čebule in česna«), ki najbrž predstavljata »domišljijsko hranjenje« v vse hujših razmerah v puščavi. Pregovor v Oz 13,3 (»Njim izrekajo moje daritve, ljudje poljubljajo teleta!«) smeši idolatrijo. V Visoki pesmi (Vp 1,9) je ljubkovalna primerjava človeka s konjem taka, da smo o njej lahko resnično skeptični. Tudi Vp 4,1-2 (»Tvoji lasje so kot čreda koz, ki se zgrinjajo z gileadske gore, tvoji zobje so kot čreda strižnih ovc, ki so prišle s kopanja; vse imajo dvojčke, jalove ni med njimi«) in Vp 7,5 (»Tvoj nos je kot libanonski stolp, ki gleda proti Damasku«) predstavljajo nenavadno izražanje ljubezni. Pisatelj Pregovorov ima izredno domišljijo in pretirava, ko govori o sitni ženski (Prg 11,22:

³⁰ H. H. Friedman, »Humor in the ...«, 267.

»Zlat obroček v prašičjem rilcu je lepa ženska brez okusa«, in Prg 21,19: »Bolje je živeti v pusti deželi kakor s prepirljivo in jezljivo ženo«; prim. Prg 25,24; 27,15) in o neumnem (Prg 26,1: »Kakor sneg poletju in kakor dež ob žetvi, tako se čast ne spodobi norcu«; Prg 26,3: »Konju bič, oslu nagobčnik, norcem pa šibo po hrbtu«; Prg 26,9: »Trn se zabode v roke pijancu, pregovor pa v usta norcev«; Prg 26,11: »Kakor se pes vrača k svojemu izbljuvku, tako norec ponavlja svojo bedarijo«) ter lenem moškem (Prg 26,13-16: »Lenuh pravi: 'Lev je na poti, lev je med cestami.' Vrata se vrtijo na svojem tečaju, lenuh na svoji postelji. Lenuh spusti svojo roko v skledo, a je preslab, da bi jo ponesel k svojim ustom. Lenuh se sam sebi zdi modrejši, kakor sedem pametnih, ki ugovarjajo«), pretiravanje pa ga varuje, da ne odgovori nasilno.

Sveto pismo nima namena pripovedovati smešnih vsebin, toda številnih zgodb ni mogoče razumeti brez smisla za humor. Raziskovalci so si na ta način pomagali razumeti nekatere »egiptovske nadloge« in nekatere geste ljudi v neobičajnih okoliščinah. Sara se je sama pri sebi smejala, ko je poslušala Abrahamov pogovor s tremi popotniki (Bogom). O sebi se retorično vprašuje: »Mar naj zdaj, ko sem že vsa uvela, še občutim slast?«, o svojem možu pa pravi: »Tudi moj gospod je star.« Obiskovalci (Bog) popravi Sarino govorjenje med smehom, v katerem je kot starega omenila moža, sebe pa kot uvelo. Sara sebe gotovo ni imela za mladenko, ni pa mogla povedati, da je stara. Na drugi strani pa nima nobene težave reči, da je Abraham star. To je še bolj humorno, če je bralec pozoren na to, da je imel Abraham po Sarini smrti še šest otrok s Keturo (1 Mz 25,1-2). Morda je bila Sarina opazka, da je Abraham star, ljubkovalna gesta, Bog pa je, ponavljajoč Sarine besede, za Saro vseeno uporabil besedo »ostarela«: »Gospod pa je rekel Abrahamu: Zakaj se je Sara zasmejala in rekla: 'Ali bom res rodila, ko sem že ostarela?'« (1 Mz 18,12-13), pozabil pa je ponoviti Sarino besedo, da je »moj gospod star«. Je Bog obrnil besede zato, da ne bi prizadel Abrahama? Humoren je dogodek, ko Abraham kupuje zemljo za grob svoje žene. Čeprav mu Efron zemljo za grob ponuja zastonj, jo Abraham sklene kupiti, kajti Efron v pogovoru nepremišljeno (ali pač?) pove, kolikšna je po njegovem vrednost te zemlje (1 Mz 23,15). Abraham mu ni hotel ostati dolžan, čeprav je glede na Jer 32,9 ta kos zemlje obupno preplačal.

Humorna je zlasti Bileamova zgodba (4 Mz 22-24). Bileamu je preročstvo stopilo v glavo. Prevzeten videc, »ki sliši besede Boga, ki zre prikazen Mogočnega, ki se zgrudi in se mu odprejo oči« (4 Mz 24,4) in »ki sliši besede Boga in pozna vednost Najvišjega ...« (4 Mz 24,16), ne razume svoje oslice, jo brez razloga tepe in z njo izgubi pravdo. Bog mu je pokazal, da je njegova oslica videla stvari, ki jih Bileam ni videl; vide-la je angela, ki ji ni pustil iti naprej po cesti in zaradi katerega se je ule-

gla. Ko je Bileam tepel oslico, ker se ni hotela premakniti, ji je Bog odprl usta, da je spregovorila: »Kaj sem ti storila, da si me že trikrat pretepel?« Se je Bog delal norca iz Bileama? To si je po svoje zaslužil, ko je odvrnil oslici: »Če bi imel pri roki meč, bi te pri priči ubil.« Bileam torej, ki kot prerok misli, da lahko s prekletstvom uniči cel narod, sedaj potrebuje meč, da bi ubil svojo oslico! In da bi bila stvar še hujša, se oslica Bileamu postavi po robu z retoričnimi vprašanji (4 Mz 22,28.30), ki so po mnenju raziskovalcev izraz humornega genija. Ni čudno, da so Bileamovi odgovori neumni in nagli, oslica pa govori razumno in umirjeno. Kdo od njiju torej vidi resničnost tako, kot je?

Talmud razlaga neobičajno dolg odgovor deklet Savlu (1 Sam 9,12-13) kot odziv na Savlovo privlačnost, sicer bi ga hitro odpravile z »da« ali »ne«. Marsikateri komentator vidi celotno Jonovo knjigo kot parodijo na preroštvo. Judje po celem svetu berejo to zgodbo ob prazniku *jom kipur* (3 Mz 16). Miles³¹ meni, da tisti, ki v tej zgodbi ne vidi humorja in parodije, od nje nima kaj pričakovati, saj je nesmiselna. Upravičeno se čudi, da ima eden izmed prerokov, ki ne mara biti prerok in meni, da bi lahko Bogu ubežal z ladjo, tak uspeh z vsega sedem besed dolgo prerokbo: »Še štirideset dni in Ninive bodo pokončane« (Jon 3,4). Zakaj Jona zavrača prerokovanje v Ninivah? Morda zato, ker kot zgodovinar ve, da bo (je) Asirija napadla Izrael in deset rodov odrezala od matične dežele? Nenavadno je, da ljudje v Ninivah njegovo prerokbo vzamejo tako zares. Friedman v šali doda: Jona bi moral voditi tečaj s priložnostnim naslovom: *Kako uspeti v preroštvu, ne da bi sploh poskusili prerokovati*.³²

Rafiniran humor in ironijo predstavlja dogodek, ki ga opisuje Esterina knjiga, in ga sklene nenavaden in nepotreben Ahasverjev dekret, po katerem naj bi bil »vsakdo gospodar v svoji hiši« (Est 1,22). Kralj se je z njim bolj osmešil, kakor ga je prej osmešila kraljica Vašti, ki je zavrnila kraljevi ukaz, naj se pride pokazat gostom, češ da je »lepa na pogled«. Neumen predpis, ki »ga ne bo mogoče preklicati« (Est 1,19)! Ne glede na okoliščine njegov odnos do Estere (Est 7,8) pokaže, da mu je dogodek s kraljico Vašti ostal dobro v spominu.

Večina raziskovalcev humorja v Svetem pismu se nekako izogiba Novi zavezi, in sicer ne le zato, ker je »manj izraz judovske kot krščanske kulture«, pač pa tudi zato, ker je močno čutiti oviro kulturno-zgodovinskega predsodka, da se Jezus ni smejal, jokal pa je, in da je trpel in umrl na grozovit način. Znotraj te kulturnozgodovinske miselnosti

³¹ J. R. Miles, »Laughing at the Bible. Jonah as Parody«, v: Radday, Y. T., Brenner, A. (ed). *On Humor and the Comic in the Hebrew Bible*, Almond Press, Sheffield 1990, 203-215.

³² H. H. Friedman, »Is there ...«, 217.

prevladuje moralno-etični pogled na Novo zavezo oziroma na vlogo krščanstva v svetu. Ta pogled daje vtis velike resnosti in strogosti, četudi je v Novi zavezi, zlasti v evangelijih, veliko mest, v katerih pomaga humorni zasuk začutiti značilen prestop na pot iskanja resnice. Ozdravitve hromege v (Petrovi) hiši, ki sem jo omenjal zgoraj, ni bilo; dogodek je najbrž opazoval »mladi Marko« in ga predstavil nenavadno plastično (Mr 2,1-12); v njegovi pripovedi gre za kompleksno rešitev zvijače, v kateri nastopa »hromi« človek, režiserji te igre in skupina radovednežev; organizatorji so hoteli s to neslano šalo razkrinkati Jezusa kot šarlatana. Povsem verjetno je, da se je človeku, ki je zaigral hromege, »zmešalo«, ko je videl, v kaj se je podal, in da ga v evangeliju kasneje morda najdemo kot »obsedena v Gerasi« (Mr 5 in sorodna mesta), ko šele pride do ozdravljenja (sprejem osebne zgodovine). Pred ključno zgodbo v Petrovi hiši, v kateri Jezus razkrinka zvijačo, ne da bi kogarkoli prizadel, je zapis o možu z nečistim duhom (»Kaj imamo s teboj ...«, Mr 1,24) in o vročični Petrovi tašči (Mr 1,30), ki so predigra farse. Po mnenju mnogih sodijo k humornim vsebinam tri zgodbe v Lk 15, zlasti t.i. »Jezusova avtobiografija« (Lk 15,11-32), retorična vprašanja v Jn 3 in v Jn 9, Pavlove težave in radosti (2 Kor 11) ter druga mesta.

John Morreall, tudi sam razisovalec humorja,³³ ki se sicer s Friedmanom večinoma ne strinja, zlasti ne s tem, da ima Bog smisel za humor in da je to nekakšen pogoj, da je lahko ljudem bližji (prim. 4 Mz 14,2 sl.), na drugi strani poudarja, da humor razbremenjuje pretirano resne dogodke, da ti ne bi strli človeka. Medtem ko se sprašuje, kaj je humornega v nekaterih dogodkih, situacijah in besedah, ki jih opisuje Friedman, na neki način nasede predsodku, češ da je humor predvsem »smešen«; ko ne iščeš smešnih stvari in še manj šal, pač pa dogodke, v katerih se na presenetljiv način – po bližnjici humorja običajno nehote in nevede – odkrije nekaj, kar želi drugi prikriti. Sveto pismo je prepojeno s tistim humorjem, ki se izogiba skrajnosti, ki na eni strani ljudi razbremenjuje pred resnostjo, na drugi strani pa izraža zaupanje, da »vsi skupaj le nismo brezupni norci.«³⁴ Tako dogodek v 4 Mz ne pokaže le, da so šli ljudje predaleč, pač pa razkrije tudi Mojzesov značaj, njegovo nepopolnost, začasnost tega problema, pa tudi to, da se je z eno samo potezo razbremenil prenapet položaj. Tak način branja zahteva neobremenjenost, večjo domačnost s Svetim pismom in večjo solidarnost s sočlovekom, ki morda v skrajni sili izsiljuje, v resnici pa ni tak, ali ki si do neznosnosti prizadeva pokazati se boljšega, pa ga spodnese ena sama prehitro izgovorjena beseda. Prav učinkovitost besede, ki sama po sebi nima nobene

³³ J. Morreall, »Sarcasm, Irony, Wordplay, and Humor in the Hebrew Bible: A Response to Hershey Friedman«, v: *Humor* 14 (2001), 293-301.

³⁴ B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, Mohorjeva družba, Celje, II, 132.

moči, v težavnih okoliščinah na paradoksen način prevzame vlogo tistega, ki prinaša mir.

4. Pogum za neizogibno

Verstva, ki temeljijo na razodetju – zlasti krščanstvo z dogmo o učlovečenju, vstajenjem mesa in gledanjem na dušo, ki je podoba telesa –, se z majhnimi izjemami ne vrtijo okrog ostrega ločevanja med dobrim in hudim, svetim in profanim, naravo in duhom, pač pa poudarjajo dobrot profane zgodovine in življenja na svetu. Tem verstvom gre za odrešenje: odrešen oziroma pogubljen pa je lahko le posameznik, ne družba, Cerkev ali rod. Glede na to je celotno skrivnostno območje vere prostor komunikacije med osebno vestjo in Bogom. Brez obotavljanja lahko trdimo, da je svet brez osebnega Boga absurden in da se lahko raziskovanje božje besede kot govorice gluhega spremeni v tautologijo. Gre za strahljivo že davno odkritje ljudi, ki so se soočali z resničnostjo tautologije predpisov, ki jih ni bilo mogoče preklicati (Est 1,19), in s še večjim presenečenjem, da Bog govori zato, ker sliši in vidi. Genialne osebnosti, ki stojijo na začetku verstev, so prepričane, da v profani zgodovini kot taki ni toliko prostora za posameznika, da bi lahko na njeni osnovi zgradili idejo o odrešenju in ta svet (brez Boga ali z bogovi, ki so gluhi) napravili za kraj veselja. Svet končno ni bil ustvarjen zato, da bi ljudi napravil srečne, pač pa da bi človek z dejanjem zaupanja sprejel delež, svet (profano zgodovino) napravil za prostor komunikacije in prevzel odgovornost zanj. Značaj sveta krščanstvu ni bil razlog (kar je bil, nasprotno, v maniheizmu) za to, da bi profano zgodovino zavrnilo; vendar je bila pot priznavanja profane zgodovine z idejo o odrešenju zelo težavna. V času pogromov zoper Jude v Ukrajini je krožila »šala« o (krščanski) deklici, ki so jo našli umorjeno na ulici. Judje so se kot dežurni osumljenci zbal pogroma in se zbrali v sinagogi k molitvi in posvetu. Ko so že skoraj sklenili, kaj bodo storili, je v sinagogo pritekel nekdo iz judovske skupnosti in zaklical: »Bratje, vesela novica: Umorjena deklica je bila Judinja.« To šalo ima le malokdo za humor, vendar je v njej toliko neposredne izkušnje resničnosti, da lahko vernik razumnost in brezbožnost te zgodbe razume le v okviru svoje vere. Dokaže lahko, da sprejemljivost znanj pri neverniku (racionalistu) temelji na njihovi koristnosti in da je vsako versko spoznanje *ne-spoznanje* zaradi svoje nekoristnosti spričo avtoritarnih sistemov. Steva Lipmana,³⁵ ki je raziskoval judovski humor v času holokavsta, so k raziskavi humorja nagnile izkušnje s kronično bolnimi rakavimi bolniki tik pred smrtjo, ki so ohranili humorno distanco

³⁵ S. Lipman, *Laughter in Hell. The Use of Humor During the Holocaust*, Jason Aronson, Northvale 1991.

do svojega življenja. Do podobnih ugotovitev je prišla H. Arendt pri študiju humorja Charlieja Chaplina.³⁶

Približno 10 % Evropejcev trpi zaradi anksioznosti in strahu pred negativnimi dogodki v prihodnosti. V uvodu k prvi izdaji *Izvori totalitarizma* pravi Hannah Arendt, da je knjigo napisala »zoper brezskrbni optimizem, pa tudi zoper nespametni obup«.³⁷ Želja razumeti vse, pravi Arendt, lahko pripelje do tega, da zgodovino interpretiramo kot nekaj povsem banalnega. Ko je analizirala groteskna nesorazmerja med vzroki in učinki judovskega vprašanja, ki so pripeljala do holokavsta, jo je mamila skušnjava, da bi zaradi pritiskov znanstvene srenje popustila golemu procesu dezintegracije, ki si je privzel lažno podobo zgodovinske veličine in nujnosti. Tedaj se je zavestno odločila, da bo njen kriterij »celotna struktura realnosti«. To svoje gledanje je Arendt pojasnila v enem zadnjih intervjujev leta 1974, v katerem je govorila o judovstvu kot o posebni izkušnji bližine med ljudmi in pisano besedo.³⁸ Prepletenost političnih, družbenih, gospodarskih, kulturnih in verskih dejavnikov je pokazala, da človek brez te izkušnje izvirnega pomena besede (resnice) in humorne distance, ki je največja možna bližina, ne bi mogel doumeti niti destruktivnosti totalitarizma niti svoje (tragične) moči niti krhkosti jamstev človeškega dostojanstva.

Pogum za neizogibno je milejši izraz za to, kar je Arendt hotela pokazati z analizo antisemitizma in drugih ideologij zadnjih dveh stoletij. Po mnenju te judovske avtorice je bil čudež, da so Judje – ki jih je kot tipične »brezdomce« v obdobju moderne v Evropi ironično teplo njihovo skoraj popolno nerazumevanje politike in solidarnosti – ustvarili edinstven in tako neizmerno lep lik človeka – osumljenca, ki ga je v filmu upodobil Charlie Chaplin. Iz srede ljudi, ki jih nihče ni maral, je zrasel na prvi pogled komičen človeški lik, ki je po več kot sto letih razrednega boja med ljudmi prebudil nenavadno kakovost preprostega človeka.

Ključni moment v življenju malega človeka je doživeta odgovornost, ki mu je pomagala, da ga niso zmedle tudi najbolj podle insinuacije, da ne bi ravnal človeško. Razliko vidimo takoj, čim jo ponazorimo s paradoksom »odgovornosti« v znanostih, ki so dialoško razsežnost odgovornosti izgubile, kakor se izgubi voda v puščavskem pesku. »V znanosti in tehnologiji danes srečujemo dva koncepta etičnega pojma odgovornosti: pojem odgovornosti lahko prvič natančno opišemo kot notranjo strukturo moralnih konfliktov, teh konfliktov pa ne moremo rešiti, ne da bi bolj natančno določili prioritete vrednot, ki pa jih moramo prav tako

³⁶ H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Milano 1980, 271-275.

³⁷ H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Študentska založba, Ljubljana 2003, 10.

³⁸ H. Arendt, *Il futuro ...*, 21.

utemeljiti ... Drugič pa načelo odgovornosti še ni bilo deležno ustrezne primerjave s pluralistično etiko ...«. ³⁹ Podobno redukcijo *ad infinitum* lahko na politični sceni imenujemo »nikoli dovolj demokracije«, na gospodarski kot »trajnostni razvoj s socialno komponento« (sledječ lizbonski strategiji), na kulturni kot »strpnost« itn., seveda z razliko, da nima nihče poguma stopiti s stopalke za plin in reči »ne« dogajanju, ki se zavestno izogiba resnici o človeku. Kornwachsova študija o odgovornosti v znanosti in tehniki omenja primer »sobivanja dveh moralnih kontekstov« v gospodarski družbi, v kateri človek na odgovornem mestu praviloma nenehno izbira med poslušnostjo vesti in kakšnim sprejetim *moralnim* načelom, ki sledi ekonomskim interesom družbe. »Smemo tvegati domnevo, da je poslušanje vesti, na splošno vzeto, varnejše, in da je manj verjetno, da bi nas goljufala vest kakor pa moralna načela, ki jih vendar lahko skoraj vedno sprevrnemo v svojo korist«. ⁴⁰ S tem vprašanjem se hote ali ne hote ubada vsak človek, vendar le redki kljubujejo.

Chaplin predstavlja malega človeka, ki preživi zato, ker je nenehno osumljen, da ravna zoper interes družbe, a to ga nenehno potrjuje o pravilnosti trenutne izbire. Ravna v skladu z vsakdanjo izkušnjo. Če si Kolakowski privoščič izjavo, da ljudje brez vesti (brez temeljne dialoškosti) morda sploh ne pripadajo civilizaciji, ⁴¹ je vest v zmedi, ki spremlja Chaplinovo življenje, rdeča nit: ko se niti žrtev več ne vprašuje, če je to, kar se ji dogaja, prav ali narobe, in gre na prvi pogled edino za preživetje – in Chaplin je mojster preživetja –, šele izstopi temeljno vprašanje po resnici, ki namesto koristnosti izpostavi pomen, perspektivo. Zdi se, kot da se sami zapletamo v protislovja, ko pravimo, da sodobna civilizacija izgublja občutek za človeka in ga obravnava, kot da bi šlo za zatiranje komarjev, in morda nezavestno šele potem govorimo o ljudeh, jih presojava kot normalne glede na njihovo prilagojenost družbi, in se sploh ne vprašamo, kako je s sposobnostjo prisluhniti glasu vesti. Preden se ljudje v kontekstu vseh urejevalnih mehanizmov v družbi dotaknejo problema, bo tisti, ki se ne prilagaja, že umrl. Chaplin je s svojo umetnostjo pokazal, da je treba življenje dojeti kot celoto in se zavarovati pred neusmiljenim cefranjem, ki ga pripravlja »družba« oziroma katerikoli avtoritarni sistem s svojimi interesi. Pokazal je, da je nepogrešljiv (kot Bileamova oslica) in da bi družba nanj že zdavnaj pozabila, če ne bi bil kot kamenček v čevlju. K dilemam pristopa celostno: nesistematično, neromantično, neracionalno in neznanstveno, skratka humorno. Pokaže, da nobeno življenje nikoli ni (bilo) lahko. Spričo izkušnje, ki je glavni vir

³⁹ K. Kornwachs, »Mut zur Entschleunigung: Die Diskussion um Verantwortung in Wissenschaft und Technik.« *Herder Korrespondenz* 55 (2001), 139.

⁴⁰ L. Kolakowski, *Mini predavanja ...*, 167.

⁴¹ L. Kolakowski, *Mini predavanja ...*, 166.

Chaplinove okretnosti, imajo zanj težo majhne stvari, tako da lahko gleda s preprostim očesom velike stvari. Zanj ni nič večje ali manjše, bolj ali manj močno. Če bi v resnici mislil o zadevah tako, da lahko močnejši premaga šibkejšega, bi zanikal svobodo in odgovornost. Odločilno zanj je, da v ljudeh, dogodkih in stvareh vidi razlog za veselje.

Charlie Chaplin je z upodobitvijo malega človeka ena najbolj živih kritik nečlovečnosti družbe »interesov« in »gluhosti«. Če se za družbo zdi, kakor da ne more ravnati drugače, in če je tako prepričana o svojih načelih, da je pripravljena zanikati svobodo svojih članov (po 11. septembru se je to vprašanje pojavilo v ZDA), pa Chaplin s humorjem neovrgljivo dokazuje obstoj svobodne volje in nepredvidljivosti, in sicer ne s starimi šalami in farso, pač pa s prebujenostjo za neposredno izkušnjo. Kaže, da se stroga moralna načela pogosto ne prilegajo resničnosti, in nam pojasnjuje že iz otroštva znano dejstvo, da so človeške zadeve prepolne nejasnosti, da bi imele zapletene rešitve. Mali človek sredi množice, ki je za družbo pogrešljiv, ki pa se bori za obstoj in osebno dostojanstvo proti superstrukturi »velike zgodovine«, mojstrsko meša štrene in ne izgubi upanja. Tudi slovenski Butalec (Milčinski) odkriva preprostost, majhnost in prismojenost, toda žal ga je pisatelj postavil v groteskni svet, v katerem je žrtev lastne neumnosti. Za razliko od Butalcev Chaplin s svojim likom obravnava človeka, ki je zaradi sporov z družbo v nenehni življenjski nevarnosti. Preživi zaradi nešteti majhnih hudobij, s katerimi je hkrati osumljenec in tisti, ki trka na duri izročila, vzgoje, vere, in prebuja vest. Butalca varuje neumnost, Chaplin pa ni neumen. Dolga vrsta sporov mu ne dovoli izkoristiti »pravice do užaljenosti«, na katero se zanaša avtoriteta. Chaplin preživi *kot človek*, pokaže pa tudi posrečeno mero solidarnosti z večino malih ljudi, ki niso dovolj spretni za spopad z družbenimi »vrednotami« in pri katerih družba običajno prepozno ugotovi, da mali človek ni njen nasprotnik, temveč da želi predvsem živeti.⁴²

Chaplin je z vlogo malega človeka opozoril zlasti na stoletni judovski strah (pred policistom) in na problem, kako hitro ljudje spregledajo ostrino resnice in se hočejo le zabavati (prim. Lk 7,25 sl.). Njegov značaj opredeli krivico, jo prikaže kot neznosno in nesprejemljivo, a jo mora konec koncev prenesti. Chaplin seveda ni svetnik, a predrznost reveža, polna strahu, s katero se v družbi bori za svoj obstoj in poskuša pomagati sebi podobnim, ki ne morejo priznati družbenega reda, pokaže, da obstaja razlika med »dobrim« in »pravilnim« na eni in človekovo poklicanostjo na drugi strani. Tako razkrinka dve dramatični nejasnosti moderne družbe: da družba kot sistem interesov ne prenese malih ljudi in da malega človeka kaznuje za majhne prestopke, ker velikih ne more

⁴² L. Pirandello, *Uno, nessuno e centomilla*, Mondadori, Milano 1985.

kaznovati za velike prestopke. Ker mali človek ne more preživeti brez prestopkov, se krivda in kazen razideta in začneta pripadati dvema ločenima svetovoma. Previsoka kazen povečuje nedovoljenost prestopkov, krivičnost družbe povečuje nujnost predpisov (*summum ius summa iniuria*).

Večnemu osumljencu, ki ima »prihodnost na ramenih« (Arendt), je uspelo predstaviti eno najbolj simpatičnih podob zvestobe osebni zgodovini svobode, človeka, ki ni nikoli naprodaj. Takšen človek s smislom za humor neprisiljeno priznava resničnost in vzpostavlja odnos s celoto je pot do človeka, zlasti do boleznega »nedolžnika«, ki ne prizna prestopkov (čeprav se jih zaveda in ga občasno hudo grize vest) in ima o sebi preveč vzvišeno mnenje. Neposlušnost vesti, ki trga tega človeka od pristne človečnosti, kaznuje strožje, kot če bi kdo trpel po nedolžnem. Tragikomičen položaj na neki način ponazarja kriterij minimalne racionalnosti. Nedolžnik je kot »iztrgan citat«: predpis ga pozna kot člen družbe, on pa se skriva v družbi, v kateri ni zavetja.

Sklep

Velik del klasične literature o humorju je sad judovskega genija, ki od davnine preigrava nesorazmerje med človekovo svobodo, moralnostjo družbe in konceptom pravičnosti, ki ga razvija zlasti moderna liberalna država. Judje, ki so bili v preteklosti pogosto tarča hudih kritik na račun svoje nelojalnosti do družbe in do realne politike ter so nenazadnje sami ustvarili ideologijo antisemitizma,⁴³ so tudi narod, ki je brez domovine ustvaril posebno obliko domovanja v pripovedi majhnega človeka kjerkoli na svetu.

V naslovu zastavljeno vprašanje o humorju v Svetem pismu je ključno vprašanje avtentičnosti verstva oziroma tega, kako verstvo odpira težke teme (prim. 2 Mz 14,11; Mr 2,9) v času, v katerem ni velikih razlogov za humor (veselje), pri ljudeh pa ne pravega smisla zanj. Raziskave humorja v zgodovini posebnih verskih izkušenj in življenjskih zgodb, ki jih niza Sveto pismo, izzivajo sodobnika, prepojenega z nenavadno resnostjo, ujetega med visokoletne obljube človekovih pravic in realnostjo, ki mu postavlja vedno nova merila minimalne razumnosti in uničuje izročilo, naj začne iskati pot k izvirnemu pomenu besed in uporabljati hermenevitične metode. Medtem ko humor in nasmeh (smešno) ne sovpadata vedno, pa je pričakovanje pomemben element humorja: razodetja, na katerega kdo čaka celo življenje, in priložnosti, ki zahteva celega človeka; smeh ni pogoj za humor, pa tudi humor ni pogoj za smeh, pač pa je humor bližnjica k celotni resničnosti, zlasti njeni začasnosti in minljivosti.

⁴³ H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, 45-174.

Seveda pa do sprememb ne pride tako, da zaustavimo tek časa in obrnemo kretnice, pač pa da živimo skozi čas v zavesti, da sedanosti kot časa »razumnih odločitev« ni. Obstajajo kot britev ostre zareze v dogodkih, protislovne oblike življenja in v njih nerazveljavljiva potreba po pomoči drugih, da preživim kot človek. Na to je namignil Pavel, ko je pisal iz zapora: »Močno sem se razveselil v Gospodu, da se je končno le razcvetela vaša skrbnost do mene. Sicer ste jo imeli že prej, a manjkala vam je priložnost. Tega ne pravim, ker bi mi česa manjkalo, saj sem se navadil biti zadovoljen v vsakršnem položaju. Znam biti reven in znam biti bogat. Na vse mogoče sem se navadil, biti sit in biti lačen, biti v obilju in biti v pomanjkanju. Vse premorem v njem, ki mi daje moč. A kljub temu je bilo lepo, da ste priskočili na pomoč v moji stiski« (Flp 4,10-14).

Teološki simpozij 2006

Deus caritas est (1 Jn 4,16)

Spremna beseda

Prva okrožnica papeža Benedikta XVI. *Deus caritas est / Bog je ljubezen* (1 Jn 4,16) obravnava »prvo in največjo zapoved« (Mt 22,38), zapoved ljubezni. Ta pa ni zgolj neka »zapoved«, ampak odgovor na dar ljubezni, s katero nas je Bog prvi ljubil, kar je po besedah okrožnice »bistvo krščanske vere« (Uvod).

Okrožnica nosi datum človeškega rojstva Božje ljubezni, 25. december 2005, objavljena oziroma predstavljena javnosti pa je bila na praznik Savlovega spreobrnjenja, 25. januarja 2006.

Okrožnica je kratka in ima dva dela. Prvi je bolj abstraktno-teoretičnega značaja in obravnava filozofsko-antropološki in teološki vidik, drugi del pa je praktičen in nakazuje duhovno, pastoralno in etično-kulturno razsežnost oziroma praktično udejanjenje zapovedi ljubezni, tako »občestva ljubezni« – Cerkve kakor tudi posameznika.

Potrebnost in aktualnost okrožnice je avtor izpostavil takole: »V svetu, v katerem z božjim imenom povezujejo včasih maščevanje ali celo dolžnost sovraštva in nasilja, je to sporočilo zelo pomembno in ima velik praktičnem pomen« (Uvod).

Štiri vidike vsebine okrožnice so obdelali štirje strokovnjaki s Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, in sicer vsak s svojega zornega kota: filozofsko-antropološki vidik je v predavanju *Samo agapični eros in erotični agape počlovečuje* predstavil doc. dr. Avguštin Lah, teološki vidik je v predavanju *Ljubezen pri izviru: Bog, ki je ljubezen, v svojem odnosu do človeka* predstavil prof. dr. Ciril Šorč; moralno-sociološki vidik je v predavanju *Cerkev in država po Ratzingerjevo* predstavil prof. dr. Ivan Janez Štuhec (predavanje bo objavljeno v eni prihodnjih števil *Bogoslovnega vestnika*), pastoralni vidik pa je v predavanju *Caritas – univerzalna ljubezen* razčlenil upokojeni prof. dr. Rafko Valenčič.

Svoje razprave so predavatelji predstavili na Teološkem simpoziju 2006, in sicer 18. aprila v Veržeju, 19. aprila v Ljubljani in na Mirenskem gradu ter 20. aprila v Mariboru in Celju. V *Bogoslovnem vestniku* so besedila prirejena za tisk.

Branje in premišljevanje ob referatih naj v bralkah in bralcih pozivi osrečujočo zavest, da nas Bog bogato obdarja z ljubeznijo, in sicer tako, da jo lahko tudi mi posredujemo drugim.

Štefan Ferenčak,
koordinator Teološkega simpozija 2006

Avguštin Lah

Samo agapični eros in erotični agape počlovečuje

Povzetek: Okrožnica Benedikta XVI. Bog je ljubezen postavlja temelje za vrednotenje človeške ljubezni, ki se javlja kot eros in agape. Eros in agape sta dve razsežnosti ene same ljubezni, ki šele v vzajemnosti in osebni integriranosti postaneta bivanjski in doživljajski izraz polnosti človeškega bivanja in zagotovilo sreče. Edinost se uresniči samo tam, kjer človek prejema in daje ljubezen. Eros, očiščen in plemeniten z agape, doseže svojo izpolnitev v enosti in dokončnosti zakonske zveze. Agape, oživiljen z erosom, pa se uresničuje v dobrohotnem in zastojnem služenju bližnjemu in Bogu. Na ta način je dosežena celovitost ljubezni, ki vključuje osebo, občestvo in Boga. Vse pa temelji na dejstvu, da nas Bog prvi ljubi.

Gljučne besede: Ljubezen, eros, agape, erotizirano telo, ljubezen do bližnjega in Boga.

Summary: **Only Agapic Eros and Erotic Agape Humanize**

The Encyclical of Benedict XVI *Deus caritas est* lays the bases for the valuation of human love appearing as *eros* and *agape*. *Eros* and *agape* are two dimensions of only one love and only in their mutuality and personal integration they become an existential and experiential expression of the fullness of human existence and a guarantee of happiness. The unity is only realized where man receives and gives love. *Eros* purified and ennobled by *agape* achieves its fulfilment in the uniqueness and definitiveness of marriage. *Agape* enlivened by *eros* is realized in a kind and gratuitous service to one's neighbour and to God. Thereby a complete love encompassing the person, the community and God is achieved. Everything, however, is based on the fact that God has loved us first.

Key words: love, *eros*, *agape*, erotised body, love of neighbour and love of God.

Uvod

So dogodki, stvarnosti in razsežnosti bivanja, ki jih ni mogoče opredeliti, ker vsak poskus opredelitve trči na meje in se izkaže za nezadostnega. Če pa bi hoteli opredelitev razglasiti za dokončno, bi zgrešili ravno to, kar smo hoteli: resničnost samo. Med take neopredeljive resničnosti štejem Boga in človeka. O teh veličinah je mogoče le pripovedovati.

Enako velja za ljubezen. O ljubezni lahko govorimo, ne moremo pa je definirati.¹ Ljubezen je tako pomembna, da se z njo zastavlja odločilno vprašanje o tem, kdo smo in kdo je Bog. Zato mimo ljubezni ni mogoče povedati nič tehtnega, veljavnega, obvezujočega ne o človeku in ne o Bogu. Nekaj bistvenega o človeku in o Bogu lahko pove le, kdor govori o ljubezni in z ljubeznijo. Zato okrožnica *Bog je ljubezen* jemlje prav

¹ Prim. K. Rahner (ur.), *Amore, v: Sacramentum Mundi I*, Brescia 1974.

ljubezen kot hermenevtični okvir, v katerem govori o Božji in človeški ljubezni.

Z besedo ljubezen se v današnji kulturi označuje in poimenuje veliko stvari. Tako na primer govorimo o ljubezni do domovine, o ljubezni do poklica, do živali in do dela, o ljubezni med prijatelji med starši in otroki, med brati in sestrami ter sorodniki, o ljubezni do bližnjega in o ljubezni do Boga. Vendar se zdi, da je »ljubezen med možem in ženo, v kateri se telo in duša neločljivo stikata in v kateri se človeku poraja obljava nepremagljive sreče, kot pratip ljubezni v pravem pomenu besede, ob kateri na prvi pogled zbledijo vse druge oblike ljubezni«.²

S teološkega vidika ni smiselno govoriti o Bogu, ne da bi govorili o človeku in obratno: ni dovolj pripovedovati o človeku, ne da bi pripovedovali o Bogu. Govorimo torej o Bogu in človeku, saj ni mogoče govoriti o enem, ne da bi govorili o drugem. Teološko spoznanje, da o nobeni veliki in pomembni resničnosti ni mogoče govoriti ločeno od drugih, se v okrožnici *Bog je ljubezen* papeža Benedika XVI., o kateri govorimo, uveljavlja v naglašanju enosti v množtvu dvojnosti: ena ljubezen v erotični in agapični razsežnosti, enota človeške osebe v telesni in duhovni razsežnosti, edinost človeka v moški in ženski obliki bivanja, enost ljubezni v razsežnosti do bližnjega in do Boga.

Izpostavil bom človeške razsežnosti ljubezni in njihovo počlovečujočo moč, kakor jih je mogoče razumeti na temelju okrožnice. Najprej o erosu ali erotični razsežnosti ljubezni.

1. Sijaj in sence erotične ljubezni

Čeprav je mogoče govoriti o več oblikah ljubezni, je vendar ena sama ljubezen, ki se javlja kot erotična, prijateljska in agapična (eros, philia, agape), pravi okrožnica (BL 3). A sama se omejuje le na eros in agape, na erotično in agapično razsežnost ljubezni. Ta na grški filozofski misli zasnovana razvrstitev in razlikovanje je doživljala v zgodovini zahodne kulture različne oblike ločevanja. Nazadnje je švedski teolog A. Nygren hotel postaviti bistvene razlike med erosom in agape, a mu ni uspelo. Izkazalo se je, da sta eros in agape dejansko dve razsežnosti tako človeške kot božje ljubezni.³ Ne gre torej za dve ločeni ljubezni, kakor da bi ne imeli nič skupnega oz. kakor da bi bila prva specifičnost človeka, druga pa specifičnost Boga in bi lahko obstajali ločeno druga od druge. Prav nasprotno: erotična ljubezen zori v agapično in agapična dobiva polet v erotični. Poglejmo, kako naj to razumemo in kaj to pomeni.

² Papež Benedikt XVI., okr. *Bog je ljubezen*, Družina, Ljubljana 2006, 2. (V tekstu BL).

³ Prim. H. Vorgrimler, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 2000, 390.

1.1 Stvarjenjska razsežnost erotike⁴

Erotična razsežnosti ljubezni je temeljna za človeka, a jo je treba razumeti v diferenciranih pomenih. Eros je nadvse pomembna človekova bivanjska resničnost, položena v njegovo bitje s stvarjenjem. Je izraz božjega stvariteljskega erosa, s katerim edini Bog, Stvarnik kliče stvari in človeka v bivanje in ga hkrati, kot dobri pastir ovco, išče na poteh življenja, ga vabi k sebi, da bi ga kot neukročeni ljubimec v strastnem zanosu vpletel v mreže svoje ljubezni. Zato eros nosi v sebi naravnost, naboj, hrepenenje po drugem in po božanskem. Kot naboj po drugem in drugačnem, ki privlači in fascinira z »veliko obljubo sreče« (BL 7), je eros vzpenjajoča, zahtevajoča in poželjiva ljubezen, ki hoče imeti drugega in z njim doživetje sreče. Obenem pa je v erotiki težnja po trajnem, večnem. Naravnost erosa razkriva torej v enem dve veličini: najprej teženje, hrepenenje, po človeškem drugem in spolno drugačnem, potem pa željo po doživetju popolnoma drugega, po presežnem, po božanskem – po Bogu samem. Vendar je na začetku oboje združeno, nediferencirano. Vse to je dobro, celo zelo dobro (prim. 1 Mz 1,31). Takšna je stvarjenjska, temeljna razsežnost in določilo človeka v njegovi psihofizični in duhovni celovitosti, kar človek je. In v čem je potem pomanjkljivost erotičnosti?

Temeljno pomanjkljivost erotike je v tem, da v svoji prvinski naravnosti k drugemu (in tudi k Bogu) vendarle v prevladujoči meri teži k sebi, se pravi, da hoče drugega zaradi sebe in hoče božansko zaradi lastne ugodnosti. Je želja, obet po drugem, a predvsem zaradi sebe. Je težnja, hrepenenje po blaženi sreči, a prvenstveno zaradi sebe. Je zahteva po večnosti, a njena uresničitev se konča v trenutku. Je potem eros enostavno egoizem? Ne, sam po sebi eros ali erotična ljubezen ni egoizem, ni sebičnost, je le teženje po afirmaciji sebe. Ni poželjivost zaradi poželjivosti, je poželjivost zaradi sreče in ugodja; ni končnost zaradi končnosti, je obet, ki se sam ne more udejanjiti in izpolniti. Ali kakor pravi Vorgrimler: »Popolnoma nesebične ljubezni (na človeški ravni) ni, saj vsako zavestno stopanje iz sebe ter vsako nagnjenje k drugemu predpostavlja potrjevanje samega sebe.«⁵ Eros je klic po odrešenju, a ga sam ne more zagotoviti. Za to nujno potrebuje drugega. Vendar se zdi, da erotika, ki vleče in sili v *razmerje z drugim*, sama ne zmore prehoda v *odnos z drugim*. Ali drugače, teži po odnosu, a sama konča v razmerju. To, kar opredeljuje eros je izjemen potencial, močna energija, izreden

⁴ Pojma eros in erotičen uporabljam sinonimno. Čeprav eros v smislu grške filozofije pomeni bolj hrepenenje po resnici in teženje po spoznanju, se zdi, da ga okrožnica ne uporablja v tem pomenu, čeprav ga ne izključuje.

⁵ H. Vorgrimler, *n. d.*, 390.

zanos, močan telesni in duševni naboj oziroma ta naboj telesa in duše je sam eros.

V določenem filozofsko-teološkem izrazju je eros »vzpenjajoča, poželjiva in zahtevajoča ljubezen«, ki človeku prevzame (dušo in telo), ga fascinira »z veliko obljubo sreče«, ga poskuša zavihetati do božanske blaženosti. Odpre ga k drugemu, k drugačnemu, k bližnjemu. Toda za to, da bi mogel človeku podariti »resničen predokus najvišjega doživetja eksistence, tiste blaženosti, h kateri teži vse naše bitje« (BL 4) in, »da bi prišel do svoje resnične veličine«, mora biti vzgojen, očiščen, nadgrajen, ozdravljen (BL 5). Erotika torej ni zadnja veličina in ne sama v sebi dokončna veličina. Je odprtost v celoto osebe, odprtost k drugim in v celoto bivanja. Erotika je človeška ljubezen, ki mora biti počlovečena, poosebljena.

1.2 Erotična ljubezen in enota človeka

Vse, kar človek dela in kar je, se dogaja v telesu in s telesom. To je danes – tudi v teološki antropologiji – povsem jasno.⁶ Ni nobenega dejanja, ni čutenja, doživljanja, mišljenja, spoznavanja in ni svobodnega odločanja, ki ne bi bilo v telesu in s telesom. Ni pritrjevanja ne zanikanja, ni svobode in ne nesvobode, ki bi se dogajale brez telesa. Tudi ni nobene vere ne upanja in tudi ne ljubezni, ki bi bila zunaj telesa ali kakor koli brez telesna. Ni torej za človeka ne-telesne, kakor ni ne-spolne ljubezni.⁷ A čeprav se vse dogaja telesno, pa človek vendarle ni zgolj telo. Človek je telo in je duh, je duh in je telo in biva vedno kot enota obojega. Zato pa tudi vedno teži k zedinjenju obeh razsežnosti in premagovanju napetosti med obema. Temeljna človekova problematičnost je, kako vzdržati v tej napetosti tako, da ne bi postal brezdušno telo ali breztelesni duh. Kako postajati v bivanju in delovanju enota obeh razsežnosti. To je bila v vseh časih in vseh kulturah, tudi v krščanski zgodovini, in je še danes, osnovna dilema. In če je nekoč v določenih krogih telesno bilo zapostavljeno, potem je danes telo, tako se zdi, kljub njegovi neizpodbitni stvarjenjski in odrešenjski veličini predimenzionirano, poveličano na vse mogoče načine. Predvsem v smislu spolne erotike. Telo, posebno žensko, je modno stilizirano, estetizirano, erotizirano in spremenjeno v objekt seksualnega poželjenja in ponudbe; se trži, kot goli predmet, ki se prodaja in ga je mogoče kupiti. V modernih trgovskih templjih je eros degradiran v blago, ki naj služi reklamiranju blaga in samega sebe. Z njim je človek (predvsem ženska) sam postal tržno blago in sredstvo za trgo-

⁶ Prim. G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1997, 162-164; A. Lah, *Teološka antropologija*, v: PDT, Ljubljana 2003, 262-267.

⁷ Prim. Ch. Gostečnik, *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*, Lubljana 2005, 122.

vanje. Erotizirano telo je reklamni artikel za prodajo vsakovrstnih izdelkov. Obenem se telo samo prodaja v užitek in se vse to razglašča kot neškodljivo (prim. BL 5). V določenem delu t.i. moderne kulturne miselnosti sta telo in spolnost zgolj material, kapital, ki se zastavlja in izrablja. Dejansko gre za njegovo trganje od osebe, od celote človeškega bitja, za neke vrste avtonomizacijo, in porivanje na raven zgolj biološkega območja (prim. 5). A takšen način povečevanja telesa, ki smo mu priča v današnjem svetu, je varljiv. Ta redukcijonizem telesa, erotičnosti, spolnosti in z njo človeka na uporabni predmet, na sredstvo, ki dobro deluje, funkcionira za vzbujanje potreb, poželenj ter njihovo tešenje z užitki, se slej ko prej sprevrže v zaničevanje in sovraštvo do telesa. Končno stanje je razčlovečeni, razosebljeni človek z razvrednotenim telesom in duhom, z izgubljenim dostojanstvom in zaupanjem v lastno vrednost in sposobnost doživljanja tistih obetov, ki jih erotična ljubezen pri izviru nosi v sebi.

Pozitivno vendar velja: erotičnost se razodeva kot moč očaranja, iskanje drugega, fascinacija nad njim, potegnitev v obet božjega, odprtje onkraj nas samih. To pa zmore le če je očiščena. Ozdravljenje, očiščenje je v integraciji erosa v celoto osebe in v poplemenitnje z *agape*, ki je darujoča, zastonjska razsežnost ljubezni.

2. Agape, podarjajoča ali sestopajoča ljubezen

Če je eros, erotična razsežnost ljubezni, nekako prvinska, naravna, neurejena, nezavedna; nekakšen poželjivi vzpon, ki je močno zaznamovan s težnjo po čutnem uživanju in iskanju drugega pretežno za lastno ugodje, je agape bolj na razum in svobodo, torej na zavedne dimenzije človeškega bitja vezana razsežnost. Tako nekako bi se dalo filozofsko opisati agape.

Teološki in s tem svetopisemski pogled na agape temelji mnogo globlje. Agape je Božja ljubezen, ki je izlita v naša srca po Duhu, ki nam je bil dan, je Bog sam (prim. Rim 5,5). V podrobno argumentacijo tega tu ne moremo iti.

Agape je v antropološkem pogledu ljubezensko izkustvo, ki zaživi z odkritjem drugega kot drugega. V njem odkriva spoštovanja vredno veličino, zato ga ceni in mu hoče dobro. Drugi v njegovi enkratnosti, posebnosti in izrednosti, postane ljubljene. Prej erotični vzpon – razmerje do drugega – postane sedaj odnos do osebe. Odnos kot pozornost in skrbnost. Noče več samo sam sebe, hoče biti za drugega, hoče dobro za ljubljenega zaradi njega samega. Do njega se vede obzirno, kar pomeni, skrbi, da ne bi ranil njegovega dostojanstva, mu prizadel bolečine. Pripravljen je ustreči mu v njegovih upravičenih pričakovanjih tako, da bi mu bilo dobro. V taki pozorni drži do drugega je tudi pripravljenost in

razpoložljivost za odpoved in prenašanje naporov, združenih z žrtvami. Na tej stopnji ljubezni žrtev ni trpljenje, ampak lahko breme in prijeten jarem (prim. Mt 11,30).

V nasprotju s prvotno vihravostjo in neustaljenostjo, ki zaznamuje erotično ljubezen, ta zdaj pod vplivom agape postane ljubezen, ki hoče dokončnost, ustaljenost, enost. Drugi/druga postane edini/edina.⁸ »Ljubezen postane sedaj skrb za drugega in v korist drugemu« (BL 6). S pesniško simboliko to opeva Visoka pesem, ki je najbolj očitni erotični tekst v Svetem pismu.⁹

Ljubezen na tej stopnji postane izključujoča (le ta in ne še kak drugi/a) in dokončna. Ljubezen zdaj meri na trajnost, večnost. »Ljubezen obsega celoto človeške eksistence v vseh njenih razsežnostih, tudi v razsežnosti časa« (BL 6). Ljubezen je zdaj - psihološko govorjeno - globoka vzajemna intimna bližina drugega, ki se uresničuje v podarjanju enega drugemu, je ekstaza in instaza obenem. Odnos zdaj postane medosebno pretakanje, ne da bi vsak prenehal biti on sam. »Da, ljubezen je, ekstaza, ... kot stalna pot, stalni izhod iz vase zaprtega jaza k osvoboditvi jaza, k darovanju sebe in prav k odkritju sebe, še več, k odkritju Boga,« pravi okrožnica (BL 6). Pomen in pojem ekstaze je zdaj prekvalificiran iz »opojnega trenutka« v nenehno pot iz zaprtega jaza v svobodno podarjanje. S tem seveda »opojnosti« ne odpravlja, ampak jo integrira v celoto poti svobodnega podarjanja. Kajti v celoti trajne, osebne in svobodne opcije za drugega obstajajo posebno intenzivni trenutki, ki bogatijo sedanjost dveh, obenem pa so anticipacija dokončnega stanja, cilja celotne poti, ko bo opojnost postala blaženost zedinjenja v Bogu. V tem večnem trenutku, ko čas zbledi, se najdenje drugega, Boga in sebe zlijejo v eno, ne da bi vsak nehal biti to, kar je. Ekstaza je odsev tega. V tem globokem biti »za« drugega, v skrbi za njegov osebni blagor, v izključni predanosti in zvestobi enemu za vedno je »bistvo ljubezni in človeške eksistence sploh« (BL 6).

Okrožnica tako pripelje razpravo o erotični ljubezni, očiščeni z agape, do zaveze med možem in ženo v stabilnem, trdnem in trajnem monogamnem zakonu.

2.1 Božji agape: človek je ljubljen, zato ljubi

Zanimivo je, da v Svetem pismu prevladuje govorjenje o vzajemni ljubezni kot odnosu med Bogom in človekom, med človekom in Bogom.

⁸ V govorici Malega Princa se zdaj zgodi faza udomačenosti, ko izmed tisoč cvetic ena sama postane edinstvena. Z njo je povezan, njej posveča čas, za njeno dobro opravlja majhna dela, zanjo se čuti odgovornega. Prim. A. de Saint-Exupéry, *Mali princ*, Ljubljana 1989, 63.

⁹ Človeška erotika postane v *Visoki pesmi* tudi simbolni izraz za Božji eros.

Človek je Božji sogovornik, božji partner in sodelavec, je v izvornem in radikalnem odnosu z enim in edinim Bogom. Tako je človekov bivanjski prostor in njegova življenjska naloga, da ljubi Boga z vsem bitjem brez vsakršnih omejitev (prim. 5 Mz 6,5; Mt 22,37). V tem je utemeljena njegova človeška izvornost. Zunaj tega ljubezenskega odnosa z Bogom človek kot človek ne obstaja. Toda v tak ljubezenski odnos je mogoče stopiti, se ga zavesti in ga uresničiti samo zato, ker je človek iz tega odnosa izšel in je vanj postavljen, preden more karkoli sam storiti. Bog je namreč tisti, ki človeka prvi ljubi, ki ga v zastonski in svobodni ljubezni kliče v bivanje ter ga z neprestano nezasluženo naklonjeno, ljubečo skrbjo ter prijazno, nevsiljivo, a neomajno bližino spremlja v življenju. Človek je ljubljen preden je, prej ko sam ljubi. Tako ni nič drugega kot odgovor na božjo ljubezen. Ta Božja zastonska ljubezen, agape (*ahaba*), katere edini interes je človekova sreča, je sicer položena v človeka in konstituira njegovo duhovno strukturo, a le v ustvarjeni, in zato v omejeni meri. Človek ni enostavno agape, ni brezmejna zastonska ljubezen, je le možnost, je poklicanost na pot k njej. Zato je tudi nikoli v tem zemeljskem načinu bivanja ne more brezhibno uresničiti. Vedno se uresničitvi le bliža ali od nje oddaljuje. To spoznanje človeka postavlja v življenjski realizem in ponižno držo do sebe in drugih, v nenehno prizadevanje, da se na tej poti vzpenja, se odpira za druge in za Boga.

Ker je človek od Boga ljubljen, ker ga je on prvi ljubil in ga ljubi, more tudi sam ljubiti. Ta teološka resnica (aksiom) ima svojo antropološko razsežnost. Bolj kot kdaj v zgodovini nam je danes jasno, da človek, ki je bil deležen človeške (materinske, starševske ...) ljubezni od otroštva naprej, lahko ljubi, stopa sproščeno v odnose z drugimi osebami brez strahu in bojzani zase. Tisti, ki ni doživljal v svojem razvoju ljubečega sprejetja in odnosa od najnežnejših trenutkov svojega bivanja – že pred rojstvom – ne bo zmožel ljubiti oziroma bo le z velikim deficitom, strahom, nezaupanjem, z obsesivnimi in posesivnimi nagnjenji stopal v odnose, torej bo le stežka resnično ljubil sebe, druge in Boga. Bolj kot v zastonske, dobrohotne in skrbne, ljubeče odnose bo stopal v razmerja zahtev in neprestane potrebe po samopotrjevanju, zato bo agapični element ljubezni preobložen z erotično zahtevnim elementom.¹⁰ Antropološka podlaga tega, da smo ljubljeni, se dejansko uresniči takrat, ko človeška in Božja ljubezen postaneta eno.

3. Ena ljubezen je: edinost erosa in agape

Ali sta si erotična in agapična ljubezen med seboj nasprotni? Ali je tako, da je erotična ljubezen zemeljska, agapična pa božja? Erotična

¹⁰ Prim. Ch. Gostečnik, *n. d.*, 140-152.

svetna in posvetna, agapična pa tipično krščanska? To je vprašanje, ki si ga zastavlja okrožnica in odgovarja v soglasju s sodobno teološko antropologija, z utemeljitvijo: ni dveh ljubezni, temveč je ena sam ljubezen, ki ima več razsežnosti. Kakor je en človek s telesno in duhovno razsežnostjo, ki ju ni mogoče ločiti, tudi erosa in agape ni mogoče ločiti, ne da bi škodovali človeški osebi in jo prizadeli (prim. BL 7).

Če so v zgodovini človeštva in posebno v zgodovini krščanstva kdaj obstajala obdobja in v njih posamezniki ter gibanja, ki so imela erotično ljubezen za nekaj zgolj zemeljskega in posvetnega, agape pa nasproti temu kot edino pravo človeško ljubezen, ki bi naj predstavljala specifičnost krščanstva, ker je božja krepost, potem je po učenju okrožnice takšno stališče nevzdržno in tuje pristnemu krščanstvu in antropološkemu gledanju. Zato trdi: »Če bi to nasprotje stopnjevali do kraja, bi bilo bistvo krščanstva odrezano od temeljnih življenjskih odnosov človeške eksistence in bi sestavljalo poseben svet, ki bi bil sicer vreden občudovanja, vendar bi bil odrezan od celote človeške eksistence. Dejansko se eros in agape ... nikoli ne moreta popolnoma ločiti drug od drugega, druga od druge« (BL 7).

Ko v erotično ljubezen stopi agape in jo integrira vase, postane ljubezen počlovečujoča. Toda erotični element s tem ni odstranjen, ni izključen, temveč poplemeniten, posebljen. Vzpostavi se edinstvo med obema. Nosilka kvalitete edinstva je oseba, ki ljubi v vsej celovitosti. Zdaj more v moči osebne ljubezni stopati v odnos z drugo osebo kot osebo, ne le v kontrolirano razmerje, temveč v spoštljiv, ustvarjalen in vzajemen odnos medsebojnega podarjanja in sprejemanja. Erotičnost, ki jo plemeniti agape, je dejavna, zagnana in predana, neustrašena ljubezen, ki je obenem dobra, obzirna, nevsiljiva, sočutna, izredno nenasilna; je nežna in odločna, pozorna na vse vzgibe drugega. Zdaj je ljubezen darujoča in zahtevna, svobodna in odgovorna, lepa in realna, konkretna in idealna, telesna in duhovna. Poosebljena erotična ljubezen počlovečuje tako močno, da lahko postane simbol božjega. Ta agapični eros in erotični agape nosi v sebi doživetje sreče ne le ob osebi bližnjega, temveč tudi ko drugi prostorsko ni blizu. Taka ljubezen nikoli ne mine (prim. 1 Kor 13,8). Ko čustva že dolgo ni več, ko fizični pogoji strasti že dolgo ne obstajajo več, ljubezen še živi.

3.1 Agape brez erosa je mrtev

Če erotična ljubezen sama zase ni počlovečujoča in potrebuje očiščenje z agapično ljubeznijo, ali potem agapična, zastonjska, skrbna ljubezen sama zase počlovečuje? Zdelo bi se, da bi šlo. Vendar okrožnica ugotavlja: »človeku (je) nemogoče, da bi živel edino v podarjajoči, sestopajoči ljubezni. Človek ne more vedno samo dajati, mora tudi spre-

jemati» (BL 7). Darujoča ljubezen, sama ločena od erotične ljubezni pri človeku ne more dolgo obstati in ne more zagotavljati in prinašati človešku bivanjske polnosti. Šele obe skupaj postaneta zdravilni, človeški, osebni. Kakor eros ločen od agape »propade in izgubi tudi svoje lastno bistvo«, tako tudi agape sam zase izgubi svojo moč. Konkretno to pomeni: »Kdor hoče podarjati ljubezen, mora biti sam obdarovan z njo« (BL 7), seveda ne enkrat za vselej, temveč vedno znova.

4. Ljubezen do bližnjega in do Boga ali univerzalnost ljubezni

Poudarek na edinosti dveh razsežnosti osebne (intrapersonalne) ljubezni dobi svojo dopolnitev v močnem poudarjanju vzajemnosti v ljubezni do ljudi in do Boga in vzpostavi edinstvo med božjo in človeško ljubeznijo (interpersonalna ljubezen). Človek je ljubljen, ker ga Bog ljubi, zato more ljubiti in postati sam izvir ljubezni.

Model in temelj tega osnovnega motiva krščanske eksistence je podan v božji ljubezni, ki je učlovečena v Jezusu Kristusu. On je popolno zedinjenje človeške ljubezni (erosa) in božje ljubezni (agape). Radikalizacija te popolne ljubezni se je zgodila na križu in se zakramentalno, simbolno realno dogaja v eharistiji. V Kristusu »sta prisotna oba vidika, biti ljubljen in ljubiti druge« (BL 14). V njem je tudi postavljeno dokončno sporočilo, da je »ljubezen merilo za končno odločitev o vrednosti ali nevrednosti človekovega življenja« (LB 15).

V Jezusovi ljubezenski eksistenci in biti se razodene univerzalnost ljubezni, ki ni izključujoča, ampak vključuje vse ljudi in Boga. Jezusova ljubezen je ena sama, ki postane model, kako ljubiti bližnjega, da bi ljubili Boga in kako ljubiti Boga, da bi ljubili bližnjega. Po tej Jezusovi eni ljubezni kot sporočilu, da nas je Bog prvi ljubil, vzklije v nas odgovor, da »lahko tudi mi odgovorimo z ljubeznijo« (BL 17). Ko pa se to zgodi je ljubezen zrela, univerzalna. Zrelost se razodeva v tem, da ljubezen »privzame vse človekove zmogljivosti in da vključi človeka tako rekoč v njegovo celovitost« (BL 17). Celovitost pomeni vse osebne razsežnosti: telo, duha, čustva, razum, svobodo, eros in vse zunaj osebe bivajoče resničnosti, vse ljudi in stvari ter seveda Boga. Ta vse obsegajoča ljubezen, ki je nazadnje posledica »izkušnje«, da sem od Boga ljubljen in da je Bog in da so drugi moji bližnji (prim. BL 17), me vodi k temu, da »v Bogu in z Bogom ljubim tudi sočloveka, ki ga sicer ne maram ali ne poznam« (BL 18). Posledica celovitosti je, da lahko gledam človeka v njegovem notranjem pričakovanju znamenj ljubezni. Tako mu dam več kot nekaj zunanega, »osrečim ga s pogledom ljubezni, ki ga potrebuje« (BL 18). Dam mu sam sebe, stvari in dejanja so le znamenje tega. Toda tega ne morem narediti, če v meni ni stika z Bogom, kajti potem v bližnjem ne morem »videti bližnjega in ne morem v njem prepoznati božje podobe«

(BL 18). Ravno tako pa, če iz svojega življenja popolnoma izrinem pozornost do bližnjega, »usahne tudi moj odnos do Boga«. Samo približanje bližnjemu, izkazovanje ljubezni, »me napravi tudi dovetnega za Boga«. V službi bližnjemu uzrem, »kaj stori Bog zame in kako me ljubi« (BL 18).

Tudi tu gre za eno samo ljubezen v dveh razsežnostih, do Boga in do bližnjega. Enako gre za Božjo in človeško ljubezen. A obe sta od Boga, ki nas prvi ljubi.

Vendar kot za vsako tudi za to ljubezen velja, da je pot, naloga, možnost, je ideal, ki se mu človek lahko samo približuje. Zato pravi okrožnica: »ljubezen ni nikoli 'končana' in popolna« (BL 17). Tudi v tej nedokončanosti je njena počlovečujoča moč, saj nas vse ohranja vedno na poti k cilju, ki ga bo v zadnjem koraku v nas uresničila Božja ljubezen sama.

5. Nekatera aktualna vprašanja v luči okrožnice

5.1 Enost in dokončnost ljubezni v erotiziranem svetu

V zvezi z rastjo erosa in agape v eno ljubezen se za pastoralno prakso zastavlja aktualno vprašanje: Kdaj je ta edinost dosežena v taki meri, da je mogoče zagotovo pričakovati enost in dokončnost v zavezanosti ljubljeni osebi.

Preprosto, kdaj dva zaljubljena dozorita za samo enega/no, ki je edini/a in se zanj/o odloča v trajni ljubezni, v trajni erotični/sprejemajoči in agapični/darovanjski ljubezni, v dobrem in hudem za vse življenje, v odpovedi in žrtvi? V to stopnjo se namreč po prepričanju okrožnice vzpenja eros in na tej stopnji doseže ljubezen svoje bistvo, svojo pravo resničnost. »Eros vodi človeka od stvarjenja dalje v zakon, v zavezo, h kateri spadata enost in dokončnost« (BL 11).

Na to vprašanje okrožnica naravnost ne odgovarja. Očitno pa vsaj za današnji čas to vprašanje ni nepomembno. Ugotavljamo, da je čas, ko so ljudje v osebni ljubezni vzpnejo do stopnje enosti in dokončnosti v zakonu, zelo različen. Nekateri hitro, drugi pozno, tretji zelo pozno. So tudi takšni, ki se nikoli ne vzpnejo do te dokončnosti. Enost in dokončnost v zakonu sta - tako kažejo izkušnje - vse manj dosegljiva cilja. Ne da bi mogli in hoteli v tem okviru iskati razloge in naštevati vzroke, ki pogojujejo takšno stanje, je vseeno možno tvegati naslednjo trditev: živimo v svetu, kjer prevladuje erotična klima in agapičnost ostaja bolj ali manj ideal (kdaj tudi nezaveden), po katerem vsi težijo, pa so preveč negotovi in zato nesposobni, da bi tvegali. Kaj pa če se sesuje? Ob tem morda ne gre prezreti dejstva, da je med sodobnimi ljudmi, posebno mladimi, ki naj bi dozoreli v osebno zrelo ljubezen, vse več takšnih, ki jim manjka osebne nega doživetja drugega kot osebe. S tem pa posledično osebne ljubezni

in tudi Boga kot osebe in osebne ljubezni. Toliko manj je prisotna vera v troosebnega Boga, ki je krščanska paradigma za Boga ljubezni.

Za ogroženost enosti v ljubezni do osebe v zakonu je mogoče videti razlog in morda tudi opravičilo v dejstvu, ki ga okrožnica izrazi v ugotovitvi, da je ljubezen »edina resničnost, toda ta ima različne razsežnosti; vsekakor lahko ena ali druga stran močnejše izstopa« (BL 8). Izstopanje ene ali druge je sicer mišljeno znotraj enosti in dokončnosti zakona. A če prevlada ena za daljši čas, lahko nastopiti stanje, ki osebo vrne v fazo erotične čutnosti in očaranosti (prim. BL 7) in vzpon k enosti in dokončnosti se začne ponovno, a drugje.

Sicer pa je vzpon v enost in dokončnost, ki privede v zakon, dogajanje, v katerem si erotika in agape vzajemno podajata prostor, da bi uresničili enost v osebi. Poosebljena edinost erotične in agapične ljubezni pri možu in ženi je zdaj podlaga, da postajata »eno telo«, en človek, »celota«. Zdaj dopolnjujeta drug drugemu tisto delnost ali polovičnost, kar vsak zase je. Za skupaj sta ustvarjena in »še skupaj predstavljata celoto človeškega bitja, le skupaj postaneta eno telo« (BL 11).

Prav tako je mogoče, da prevlada agape do te mere, da zaduši eros in takrat ljubezen v njeni »pravilni edinosti« in integralnosti prav tako usahne. Kajti v redu stvarjenja ni resnične ljubezni brez obeh razsežnosti, ne da bi ji grozila nevarnost, da postane okrnjena ali karikatura, to je nečloveška (prim. BL 8). Človeku ni mogoče, da bi živel edino v podarjajoči ljubezni (prim. BL 7). To velja za zakonsko in za vsako človeško skupnost. Vsako razumevanje in udejanjanje življenja, ki bi izključevalo iz ljubezni enega od elementov na račun drugega ali absolutiziralo enega proti drugemu, vodi v karikaturu in okrnjenost ljubezni (prim. BL 8), s tem pa človeka samega. V tem smislu pravi okrožnica: »Svetopisemska vera ne gradi vzporednega sveta ali sveta, ki bi bil nasproten ljubezni kot prvobitnemu človeškemu pojavu, ampak sprejema celotnega človeka, mu pomaga pri njegovem iskanju ljubezni, da jo prečisti in mu s tem odpira nove razsežnosti« (BL 8).

5.2 Erotična in agapična ljubezen in samskost

Sledeč logiki okrožnice, ki vidi dosežek-vzpon in uresničenje antropološke biti ljubezni v dokončnosti zaveze moškega in ženske v monogamnem zakonu, kjer se na najpopolnejši način uresničuje dajanje in prejetje, bi lahko sklepali, da tisti, ki ne bi stopil v takšno zvezo, ne bi dosegel popolnosti v ljubezni. Kje v tem razvoju in vzponu erosa in njegove edinosti z agape se nahajajo samski? Ali ti lahko dosežejo to stopnjo bistva ljubezni ali lahko dosežejo lastno celovitost? V čem je enost in dokončnost h kateri cilja vzpon erosa za njih? Tudi na to vprašanje okrožnica ne odgovarja, ker si ga tudi na zastavlja.

Ne bi bilo v duhu okrožnice, če bi trdili, da samski moški in ženske ostajajo ves čas v fazi vzpenjajočega, pohotnega, razbrzdanega erosa, ki bega v omamo - materialno ali mistično - in v hlastanju, vzdihovanju po odnosu z drugim, ki ga v polnosti nikoli ne doživijo. Tudi ni v duhu okrožnice trditi, da bi samski bili neke vrste privilegiranci, ki bi se brez odnosa z drugim tudi drugega spola mogli dvigniti, vzpeti na raven darujočega in skrbnega agape, ki bi se samo darovali, ne da bi tudi sami prejeli in bili obdarovani. Takšen pobožni idealizem je tuj raelizmu okrožnice. Tak absolutni agape velja samo za Boga, v katerem eros in agape sovpadata. Samski torej ne morejo biti erotično frustrirani, ki bi se potem hoteli v razvratu in spolnih deviacijah dokopati do bistva ljubezni, ali pa iskati v trpečem mazohističnem žrtvovanju samega sebe za druge nadomestilo za osebni odnos, za realnost dajanja in sprejemanja v zakonskem in družinskem občestvu.

Tudi če okrožnica ne odgovarja, je vendarle mogoče tvegati odgovor iz njenega temeljnega izhodišča, ki neizpodbitno drži: vsak človek je ljubljen od Boga, zato lahko ljubi in živi, zato je oseba. Kogar je očistila in spopolnila božja ljubezen sama, lahko zares človeško ljubi. Kdor se v svojem erotičnem vzponu (mistično) dvigne, odpre za božji agape, je ljubljen. To je odgovor na strogo duhovni, mistični ravni. Kdor se v ljubezni dvigne v podarjajoči božji agape, »do največjih božjih skrivnosti« (BL 7), kakor Jakob, Mojzes, Pavel,¹¹ tisti se je sposoben spustiti v svet in ga ljubiti, mu služiti. Drugače: od Boga ljubljeni lahko brez-pogojno ljubi.

Toda mar ne bi bilo v skladu z okrožnico utemeljeno vprašanje: če človek ne more živeti zgolj agapično - darovanjsko, temveč tudi sprejemajoče - erotično, mar potem ni tako, da v tem življenju ne more živeti zgolj od Božje ljubezni, oziroma je nemogoče biti deležen božje ljubezni brez in mimo človeške? Ali ni tako, da smo božje ljubezni deležni v človeški ljubezni in po njej? Dokler smo namreč v telesu, bi dejal Pavel, se božja in človeška ljubezen morata integrirati in je ena predpostavka za drugo oz. se ena razodeva v drugi in po njej. Prav zakramentalnost bivanja in (zakramentalna mistika) to nujno vključuje. Človek je namreč največji osebni zakrament Boga. Ne pozabimo Jezusa! (Okrožnica omenja tudi svetnike in veliko drugih dogajanj). Tako si božja in človeška ljubezen nista v nobenem primeru konkurenčni in se ne izključujeta. »Biti ljubljen« od Boga ne izključuje (ne napravlja odvečno ali nepotrebno) »biti ljubljen« od človeka, prav tako si ne nasprotuje »ljubiti Boga«

¹¹ Okrožnica navaja te svetopisemske osebe kot primer mističnega dviga v Božjo navzočnost, toda ti ljudje - razen Pavla - so to uspeli kljub poročenosti. Samskost torej ni bila pogoj in ne posledica tega »skrajnega« vzpona.

in »ljubiti človeka«. Res pa je, da more biti ljubljenost od Boga tako močan motiv, da je komu dovolj (Pavel: dovolj ti je moja milost), kakor je po drugi strani res, da zgolj človeška ljubezen ni dovolj, čeprav bi kdo tako mislil. Samo v edinosti je počlovečujoča razsežnost ljubezni. Teološko motreno, ima božja ljubezen seveda prvenstvo. Samski torej niso odtegnjeni ne človeški ne božji ljubezni, ne ko so ljubljene in ne ko ljubijo.

Zaključek

Kdaj torej eros in agape bogatita človeka? Ko sta osebno integrirana in postaneta dve razsežnosti ene sama ljubezen tako, da nobena ni izključena iz celote in nobena ni absolutizirana na račun druge, čeprav kdaj ena bolj prevladuje kot druga. Ko sta dajanje in prejemanje v pravem odnosu. Boljše je sicer dajati, a le če veš, da si vse prejel od Boga in ljudi. Ko se kot ena ljubezen napaja v Bogu, ki nas prvi ljubi tako, da moremo stopati v odnose z drugimi, z njimi graditi občestvo in se med seboj ljubiti in hkrati stati v občestvu večnih odnosov troedinega Boga.

Ciril Sorč

Ljubezen pri Izviru. Bog, ki je ljubezen, v svojem odnosu do človeka

Povzetek: Papež Benedikt XVI. postavi svojo okrožnico *Bog je ljubezen* na začetek svojega pontifikata in jo moremo tako razumeti kot programsko besedilo. To potrjuje tudi vsebina njegovih nagovorov. Papež predpostavlja poznanje tega, kaj pomeni dejstvo ljubezni za Boga samega. Hoče pa poudariti, kaj to predstavlja za stvarstvo in še posebej za človeka. Nismo projekt božje zamisli, ampak sad njegove ljubezni. Okrožnica je velika sinteza ljubezni, v kateri je kot rdeča nit izpostavljena komplementarnost njenih posameznih razsežnosti, predvsem tistih, ki jih prepoznavamo pod izrazom »eros« in »agape«. Med erosom, razumljenim kot prvobitni pojav, in agape, mišljenim kot biblično razumevanje ljubezni, ni razhajanja in še manj nasprotovanja. Toda kaj je resnična novost agape? To vprašanje je »srce« enciklike. Novosti, ki ju agape ponuja človeku, sta dve: nova podoba Boga in nova podoba človeka. Novost podobe Boga je, da se je razodel v besedi in dejanjih Bog, ki ljubi in je tako »zavzeti, strastni Bog«; novost podobe človeka je, da je ta postal sposoben ljubiti po meri Boga. Ta novost doseže svojo izrazno in praktično polnost v Kristusu (ki je evharistično vedno navzoč v svoji Cerkvi). V evharistiji *biva* Bog med svojim ljudstvom v vsej proeksistenci. V njem se ljubezen Boga do človeka uresniči: V Kristusu postane človek, ki je deležen Njegovega življenja, sposoben ljubiti kot ljubi Kristus. V razpravi je nakazana tudi kontinuiteta papeževe misli s teologijo, ki jo je razvil v svojih prejšnjih teoloških in duhovnih spisih.

Ključne besede: strastnost Boga, komplementarnost ljubezni, Kristus kot učlovečena ljubezen, evharistija, Trojica in ljubezen.

Summary: Love at the Source: God, who is Love, in His Relation to Man

Pope Benedict XVI put his encyclical letter *Deus caritas est* at the beginning of his pontificate and thus it can be understood as a programmatic text. This is also confirmed by the contents of his addresses and homilies. The pope presupposes the knowledge of what the fact of love means for God Himself. And he wants to emphasize what this means for the creation and especially for man. We are not a project of God's design, but a fruit of His love. The Encyclical is a great synthesis of love and the thread running through it is the complementarity between its dimensions, especially between the ones known as *eros* and *agape*. Neither conflict nor opposition exist between *eros* understood as a primal phenomenon and *agape* as the biblical understanding of love. But what is the real novelty of *agape*? This question is the »heart« of the Encyclical. *Agape* offers man two novelties: a new image of God and a new image of man. The novelty of God's image is that He revealed himself in His words and deeds as a loving and thus »intense and passionate« God; the novelty of man's image is that he became capable of loving in God's measure. This novelty finds its expressive and practical fulfilment in Jesus Christ, who is always present in his Church in the Eucharist. In the Eucharist God *resides* among His people in all proexistence. In Jesus Christ God's love for man is incarnated: in Jesus Christ man, who participates in his life, becomes capable of loving like Christ does. The treatise shows a continuity of the pope's thought with the theology developed by Ratzinger in his previous theological and spiritual writings.

Key words: God's passion, complementarity of love, Jesus Christ as love incarnate, Eucharist, Trinity and love.

Uvod

Že v knjigi *Zazrti v Kristusa* Joseph Ratzinger ugotavlja: »Beseda 'ljubezen' je danes izpostavljena takšnemu razvrednotenju in tako umazanemu zlorabljanju, da njena uporaba postaja vedno bolj nemogoča. Kljub temu: prabesedam, kakor 'Bog', 'ljubezen', 'življenje', 'resnica' itd., se ne smemo odpovedati; in ne smemo pustiti, da bi nam jih kratko malo ugrabili. Toda če vzamemo besedo v veličini njenega prvotnega pomena, skoraj ne vemo odgovora na vprašanje, kaj natanko označuje. Preveč bogat in preveč mnogoplasten je namreč pojav, na katerega se nanaša.«¹

In kasneje, kot papež Benedikt XVI. – pisec naše okrožnice – ugotavlja: »Beseda 'ljubezen' je postala danes najbolj uporabljena in tudi najbolj zlorabljen beseda, s katero povezujejo popolnoma različne pomene« (*Bog je ljubezen*, 2).² Papež se ne obotavlja vzeti tega zamazanega bisera v svoje roke in ga »očistiti«, da bi ponovno zasijal v svojem izvirnem sijaju.

1. Princip ljubezen

Ratzinger se v *Uvodu v krščanstvo* sprašuje, (ko predstavi šest načel krščanstva) ali ima krščanstvo kako središče. In ugotavlja: »To središče eksistira, in mislim, da moremo po vsem tem, kar smo doslej povedali, brez bojazni, da bi zapadli v golo sentimentalno frazo, reči, da se teh šest načel navsezadnje vendarle skrči v eno samo načelo, v načelo (princip) ljubezni.«³ Avtor predstavi ljubezen kot hermenevitično načelo za razumevanje vsega, predvsem pa Boga in človeka. Načelo ljubezni je eminentno krščansko, v katerem pa je prostor za vsakršno njeno obliko.

Ne moremo vrniti sijaja izvirni besedi (prabesedi) brez poznanja prvobitne realnosti: v resnici izreka besedo ljubezen samo tisti, ki je *zrl realnost* ljubezni. Toda ne na kakršenkoli način: je zrl tako, da se je vanjo spremenil. Kristusov namestnik nas hoče voditi na tem »*itinerarium mentis in amorem*«. Kje začeti to potovanje? Kje je papeževa izhodiščna točka? Papež začenja (tako, da uporabi induktivno metodo) s premislekom o erosu in že na začetku zapiše: »Tudi če se tema te okrožnice naslanja na vprašanje razumevanja in udejanjanja ljubezni v Svetem pismu in v cerkvenem izročilu, pa vendar ne moremo iti kar tako mimo tega, kaj ta beseda izraža v različnih kulturah in v sedanji jezikovni rabi« (2,1). To pot moramo prehoditi zato, ker »svetopisemska vera ne

¹ J. Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, Ljubljana 1990, 74.

² Benedikt XVI., okr. *Bog je ljubezen*, Družina, Ljubljana 2006 (CD 116). Odslej navajam med besedilom v oklepaju samo številko člena.

gradi vzporednega sveta ali nasprotnega sveta nasproti človeškemu prapojavu ljubezni, marveč sprejema celotnega človeka, očiščujoče posega v človekovo iskanje ljubezni in mu pri tem odpira nove razsežnosti« (8). Med erosom, razumljenim kot prvobitni pojav, in agape, mišljenim kot biblično razumevanje ljubezni, ni razhajanja in še manj nasprotovanja. Je odnos vključevanja, ki vsebuje očiščenje in dvignjenje prvega.⁴

Agape ne zastruplja erosa (3), marveč ga dviga in ga v polnosti udejavnja (9). Toda kaj je resnična novost agape? To vprašanje je »srce« enciklike. V nagovoru pred papeškim svetom *Cor unum* je papež povedal: »V tej encikliki so teme o 'Bogu', 'Kristusu' in 'ljubezni' združene kot središčno vodilo krščanske vere«. Novosti, ki ju agape ponuja človeku, sta dve: nova podoba Boga (9-10) in nova podoba človeka (11). Novost podobe Boga je, da se je razodel v besedi in dejanjih Bog, ki ljubi; novost podobe človeka je, da je ta postal sposoben ljubiti po meri Boga, saj »način, kako Bog ljubi, postane merilo človeške ljubezni« (prim. 11,2). Ta novost doseže svojo izrazno in praktično polnost v Kristusu (ki je evharistično vedno navzoč v svoji Cerkvi). V evharistiji biva Bog med svojim ljudstvom v vsej proeksistenci. V njem se ljubezen Boga do človeka uresniči: V Kristusu postane človek, ki je deležen Njegovega življenja, sposoben ljubiti kot ljubi Kristus (prim. ves 17).

Papež predpostavlja poznanje tega, kaj pomeni dejstvo ljubezni za Boga samega. Predvsem hoče poudariti, kaj to predstavlja za stvarstvo in še posebej za človeka. Nismo projekt božje ideje, zamisli, ampak *sad njegove ljubezni*, prihajamo tako rekoč iz njegovega naročja! Ljubezen tako postavlja za počelo krščanske teologije in prakse.⁵ Pomenljiva je ugotovitev teologa H. Mynareka o Ratzingerjevem *Uvodu v krščanstvo*: »Jedrnat in velikopotezno zasnovan sestav vere, sestav, katerega temelj, središče in višek pa tudi vse prešinjajoče razlagalno načelo – tako se mi zdi – je *ljubezen*. Logika ljubezni, odgovori na vprašanje, kaj zmore ljubezen – to je tisto, kar daje vsakokrat ključ do razumevanja vélikih krščanskih resnic in skrivnosti.«⁶ Poudarja tudi, da je »*ordo amo-*

³ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 2005 (faksimile prve slovenske izdaje iz leta 1975), 198.

⁴ Jean Bataille govori o »odrešenem erosu«. J. Bataille, *Eros redento*, Desclée, Paris 1990. Prim. med drugim J. Pieper, *Vera, upanje, ljubezen*, Družina, Ljubljana 2002, 119-252; predvsem 180-191; C. S. Lewis, *The four loves*, Harwest Books, New York 1971; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Chr. Kaiser, München 1991, 271-276; Anders Nygren, *Eros und Agape*, 2 zv., Gütersloh 1930, 1937, ki pa dejansko »obsodi« eros, da bi mu postavil naproti agape očiščeno spolnosti.

⁵ O tej razsežnosti krščanstva prim. A. Ganoczy, *Liebe als Prinzip der Theologie*, Echter Verlag, Würzburg 1994; C. Sorč, *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis*, v: TQ 181 (2001), 33-49.

⁶ Navaja A. Strle v *Spremni misli k Uvodu v krščanstvo*, str. 7.

ris« načelo vseh njegovih teoloških postavk in izvir vseh njegovih teoloških izvajanj. Tako moremo v okrožnici odkriti kontinuiteto in povzetek papeževe teologije in neizčrpen vir za njegovo apostolsko delovanje in oznanilo.

Dokler nismo povedali, da je Bog ljubezen, nismo povedali bistvene-ga. Tukaj pa so pomembna izhodišča (ki jih papež bolj predpostavlja kot izpostavlja) za razumevanje vsebine in sporočila okrožnice:

Govorica ljubezni: Govoriti moramo v jeziku ljubezni, ki vseskozi upošteva zakonitosti analogije, katero bi imenovali *analogia caritatis*. Izrazi veljajo za Boga na neskončno višji in drugačni ravni! Zato je vabilo: ljubiti *kakor on* nikoli dosežen cilj, hkrati pa realen izziv.

Ljubeče spoznanje. Zato je edino pravo spozna(va)nje Boga *ljubeče spoznanje, cognitio amoris*. Ko pridemo do Boga, ne pridemo do neke hladne resnice, najvišje ideje ali prvega gibalca, ampak pridemo do srca! Bolj kot iskati Boga omogočiti, da nas Bog najde! Ljubezen je dovoliti, da nas Bog »prevzame« s svojo ljubeznijo.

Če smo Jezusovi prijatelji, ljubljenci, potem nam ne bo težko ljubiti njegovih prijateljev – ti bodo tudi naši prijatelji; Jezus namreč nikoli ne prihaja sam. Tako bo postala sreča drugih pomembnejša od naše.

Prvenstvo biti ljubezni. Preden je bila ljubezen ideja, je bila bit. Ontologija ljubezni pred ideologijo.⁷ Ker edina resnično je, more tudi edina biti resnični temelj vsega bivajočega. Ni ljubezen bog, je pa Bog ljubezen. Ta ni ena od mnogih lastnosti (atributov) Boga, ampak je *temelj* vsem njegovim lastnostim. Ta zakonitost podari vsem božjim lastnostim drugačen značaj, ki presega filozofske karakteristike in dela le-tem velike težave.

Kolikor je Bog tisti, ki ljubi, je tudi tisti, ki vse pozna: »*Ubi amor, ibi oculus*« (Rihard od sv. Viktorja). Ljubezni ni nič skritega! To je skrivnost božje *vsevednosti*, ki ni neprizadeto poznanje, ampak je poznanje v svetopisemskem pomenu, ljubeča vednost, ljubeča in zato pozorna ter zavzeta, kakor je bila v polnosti razodeta v odnosu učlovečenega božjega Sina do svojih: »Jaz sem dobri pastir in *poznam* svoje in moje *poznajo* mene, kakor Oče *pozna* mene in jaz *poznam* Očeta. Svoje življenje dam za ovce« (Jn 10,14-15). Če tako pojmuje božjo vsevednost, potem ni to tekunica svobode ustvarjenih bitij, kakor resnično ljubeče poznanje nikoli ne odvzame ljubljenu svobode. To pomeni, da stvarstva in predvsem človeka ne moremo popolnoma zreducirati na matematično logiko.⁸

⁷ Prim. G. M. Zanghí, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991, 72-101.

⁸ Prim. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 111.

2. Edinost ljubezni

V omenjeni knjigi *Zazrti v Kristusa* Ratzinger že opozarja na bistvene sestavine ljubezni. Ne glede na mnogovrstnost vidikov ljubezni in njenih ravni moremo kljub temu trditi, da beseda »ljubezen« označuje dej temeljne pritrditve drugemu, ko rečemo »da« naslovljencu ljubezni, ko mu rečemo: dobro je, da si – tako je Jozef Pieper posrečeno opredelil bistvo ljubezni. Kdor ljubi, odkrije dobrost biti v tej osebi, je srečen zaradi njenega bivanja – reče »da« temu bivanju in mu pritrjuje. Še pred vsako mislijo na samega sebe, že pred vsakim želenjem stoji preprosta osrečenost zaradi eksistence ljubljene, pritrjevanje temu »ti-ju«. Šele v drugem (ne časovnem, temveč stvarno drugem) momentu ljubeči odkrije, da je s tem – ker je eksistenca ti-ja dobrina – tudi moje lastno bivanje postalo lepše, dragocenejše in srečnejše. S pritrditvijo drugemu, ti-ju, sprejemem svoj jaz nanovo in morem zdaj tudi svojemu jazu – na podlagi ti-ja – na nov način reči »da«. A razmislimo še nekoliko pbliže prvi korak, tisti »da«, ki ga izrečem ti-ju, potrditev njegove »biti-to«, njegovega bivanja (in s tem biti v ljubezni in iz ljubezni). Ta »da« je stvariteljski dej, novo stvarjenje. Da človek sploh more živeti, potrebuje to »da«.⁹ Šele prerojenje v ljubljenosti dovrši rojstvo in odpre človeku prostor za smiselno bivanje.

Ta uvid nam more pomagati, da razumemo nekaj od skrivnosti stvarjenja in odrešenja: »Ob tem postane umljivo, da je ljubezen ustvarjalna in da je bila božja ljubezen tista moč, ki je iz nič ustvarila bit; to so prava 'tla', na katerih stoji celotna realnost. S tega vidika pa moremo tudi nekoliko bolje razumeti, da je v križu visoko dvignjena božja pritrditve in da nas šele to prerojenje naredi za dokončno 'živeče'. In končno moremo zaslutiti, da smo kot od Boga odobravljeni poklicani k udeležbi in sodelovanju pri njegovem 'da'. Naloženo nam je, naj nadaljujemo njegovo stvarjenje, naj bomo njegovi soustvarjalci, ko z ljubezenskim pritrjevanjem podarjamo drugemu na nov način bit – ko omogočamo, da dar biti šele resnično postane dar.«¹⁰

3. Vsemogočnost ljubezni

Božja *vsemogočnost*¹¹ je vsemogočnost ljubezni. Zato tisti, ki je absolutna polnost življenja, zmore seveda v ljubezni vse! »Popolnoma dru-

⁹ Prim. J. Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, 75.

¹⁰ J. Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, 74–76. Prim. isti, *Uvod v Krščanstvo*, 134–135.

¹¹ Prim. H. U. v. Balthasar, *Gottes Allmacht*, v: *IkZ Communio* 13 (1984), 193–200. Evdokimov govori o nemoči vsemogočnega Boga, ki pa se pokaže v velikonočni skrivnosti kot »zmagovita nemoč«. Prim. P. N. Evdokimov, *L'amore folle di Dio*, Paoline, Roma 1981, 38–40.

gačno podobo o božji vsemogočnosti dobimo, če ne izhajamo iz neke abstraktne ali splošne podobe o vsemogočnosti, ampak iz samorazodetja Boga v človeški zgodovini, ki je doseglo v ljubečem darovanju Jezusa na križu svoj višek. V tej perspektivi se izkaže božja vsemogočnost kot moč v nemoči ... Priznavanje in sprejemanje vsemogočnega Boga Očeta vsebuje dva vidika: Bog je suveren stvarnik sveta in ima tako neomejeno moč; in: Bog je ljubeči Oče in tako zmore vse tisto, kar zmore ljubezen.¹² Bog v ljubezni vse ureja in usmerja k dobremu: to je skrivnost božje previdnosti! Prav zato, ker je njegova neskončna moč prežeta z ljubeznijo in je ljubezen svobodna, Bog nikoli ne izvršuje svoje previdnostne moči proti svobodi ustvarjenega bitja. Nasprotno, hoče, da se na zunaj zdi nemočen ali gluha za krik umirajočih! Bog, ki hoče, da »bi bili vsi zveličani in prišli k spoznanju resnice« (1 Tim 2,4), ne bo rešil nobenega proti njegovi volji: »On, ki nas je ustvaril brez nas, nas ne bo zveličal brez nas« (sv. Avguštín). Tukaj nas tudi prevzame njegovo navidez neprimerno dopuščanje zla: »*Si Deus iustus, unde malum?*« – »Če obstaja pravični Bog, odkod potem zlo?« Prav zato, ker je on pravični Bog, ki ljubi v svobodi, je sprejel tveganje ljubezni, možnost zavrnitve, z vsemi posledicami ki morejo priti na celotno stvarstvo (prim. Rim 8,20.22). Zlo v svetu je – paradokсно – znamenje, da je božja vsemogočnost svobodna ljubezen, sposobnost neskončnega spoštovanja in dejavnega »sočutja«: »Božje sočutje ne odvzame ustvarjenemu bitju bolečine, pa tudi ga ne zapusti, ampak mu stoji ob strani vse do konca, čeprav se ne razodene« (I. Silone).

4. Zavzeti Bog

»*Deus caritas est*« – papež hoče odkriti, kaj vse se skriva za temi besedami.¹³ V luči tega so razumljive druge trditve (npr. Bog je Trojica) in vsa njegova dejanja (zgodovina odrešenja, ki je »*historia amoris*«). Okrožnica je poglobljena revizija podobe Boga v luči ljubezni. Papež pokaže, da tudi Bog »pozna« in »uporablja« eros v svojem odrešenjskem poseganju v zgodovino. Bog išče, se poteguje za človeka, da bi ga mogel obdariti, se mu podariti. V *Katekizmu katoliške Cerkve* je zapisano: »Bit Boga samega je ljubezen. Ko Bog v polnosti časov pošlje svojega edinega Sina in Duha ljubezni, razodene svojo najglobljo notranjo skrivnost. Bog sam je večno izmenjavanje ljubezni: Oče, Sin in Sveti Duh; in namenil nam je deležnost pri tem večnem izmenjavanju« (KKC 221).

¹² B. J. Hilberath, n. d., 44. O učlovečenem Božjem Sinu kot k nam obrnjenem obrazu Očeta, prim. F.-X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*, Cerf, Paris 1988, 161-182.

¹³ Feuerbach zaobrne trditve: »Ljubezen je bog«. Tako iz nedotakljivega božjega subjekta napravi človeški prilastek (predikat), vodi k čisto horizontalni religioznosti, ki more postopoma shajati tudi brez boga.

Papež ne izhaja iz pojma Boga v nekem religioznem ali filozofskem pomenu, temveč iz besede Bog, ki pomeni »Oče« (prim. DM 3,4). Govori o Bogu, h kateremu se Jezus obrača z zaupnim izrazom »Aba«. Govori torej o Bogu, ki je Oče Jezusa Kristusa.

»Verovali smo ljubezni« (1 Jn 4,16). Na začetku krščanstva ni etična odločitev (Kantov etični imperativ) ali kakšna velika ideja (ideologija), marveč je *srečanje* z dogodkom, z *osebo*. Ne gre za *verovati da* (hoti), temveč za *verovati mu* (dativ: *eis*). V *Uvodu v krščanstvo* pravi: »Bog postane za človeka dogodek po ljudeh, da, še konkretnije: po *tistem* človeku, v katerem stopa na dan dokončnost človečnosti in kateri je prav tem obenem sam Bog.«¹⁴

V okrožnici se srečamo z zavzetim in sočutnim Bogom, Bogom, ki se je odločil za človeka in ga išče, da se mu podari.¹⁵ Joseph Ratzinger je že v svojem komentarju k 2. členu konstitucije *Dei Verbum* razložil, da je razodetje po svojem bistvu dialog. Jezik, ki ga uporablja konstitucija, je dialoški jezik. Bog »govori ljudem kot prijateljem«, Bog »biva v njihovi sredi«, jih vabi v občestvo z njim.¹⁶ V okrožnici pa papež Benedikt XVI. poudarja, da je »s središčnostjo ljubezni krščanska vera privzela, kar je bilo notranje središče Izraelove vere, in je temu središču hkrati dala novo globino in širino« (1,2).

4.1 Zavzetost Boga v stari zavezi

Judovstvo in krščanstvo prepoznata Boga kot najvišjo Bit. Toda popolnoma novo je to, da je Bog kot tisti, ki je stvarnik sveta in tisti, ki si je izvolil Izrael za svoje ljudstvo, tudi ljubeči in odpuščajoči Bog. Da, v njegovi ljubezni do svojega ljudstva moremo prepoznati tudi eros. On je ljubosumni Bog, On izraža jezo do trdovratnih, upornih itd. Toda veliko večja je njegova strastna, zavzeta ljubezen do istega grešnega ljudstva. Tako kot ženin ljubi svojo nevesto in hrepeni po njej, da, na njeno nezvestobo odgovarja s še večjo ljubeznijo, tako ljubi Bog svojo nevesto – Izraelsko ljudstvo. »Edini Bog, v katerega Izrael veruje, ljubi prvi in brezpogojno. Njegova ljubezen je vrhu tega še ljubezen, ki izvoli: iz vseh ljudstev Bog izvoli Izraela in ga ljubi – seveda s ciljem, da ravno tako zveliča celotno človeštvo. Bog ljubi, in to njegovo ljubezen moremo povsem označiti kot *eros*, ki je seveda hkrati povsem *agape*« (9).¹⁷ Govoriti

¹⁴ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 140.

¹⁵ Prim. J. Ratzinger, *Bog in svet*, Družina, Ljubljana 2003, 147-148.

¹⁶ H. Vorgrimler (Hrsg.), *Das zweite vatikanische Konzil. Kommentare. Teil II*, Herder, Freiburg 1967, 507.

¹⁷ Prim. Pseudo Dionysius Areopagit, ki v svojem delu *Über die göttlichen Namen*, IV, 12-14: PG 3, 709-713 Boga obenem imenuje eros in agape. Razliko med dovršitvijo erosa in njeno izkrivljenostjo smemo takole opredeliti: Dovršitev erosa je v iskanju

moremo o *božji strastni ljubezni!*¹⁸ Tukaj moramo poudariti, da sta eros in agape v medsebojnem perihoretičnem odnosu!

Po pripovedi Svetega pisma je ljubeči Bog podoba, po kateri je bil ustvarjen človek. Adamova osamljenost na začetku, je Božji dar Adamu, kolikor ta prinaša v človeško naravo hrepenenje po presejanju samega sebe in iskanju drugega ... Človek je poklican, da postane ljubitelj, prav tako kot njegov stvarnik. Samo v združenju dveh, Adama in Eve, moškega in ženske, v njunem zedinjenju v ljubezni, postaneta »eno telo« (prim. 11). V tem občestvu ljubezni, postane monogamni zakon »ponazoritev odnosa Boga do njegovega ljudstva in obratno: način, kako Bog ljubi, postane merilo človeške ljubezni« (11,2). Tako zapoved ljubezni človeku ni tuja, ampak jo najde v sebi!

»S tem, da nas je Bog prvi ljubil, ljubezen ni več le 'zapoved', marveč je odgovor na dar ljubljenosti, s katerim nam Bog prihaja naproti« (1,3). Zapoved ljubezni nam ni nekaj tujega. Ko se obračamo proti ljubezni, se obračamo proti sebi! »Bog nas ljubi, daje nam videti in občutiti svojo ljubezen, in iz tega božjega 'najprej' more kot odgovor tudi v nas vzklicati ljubezen« (17). Sem, ker sem ljubljen – *amor, ergo sum!* Ta realnost veliko bolj določa človeka kot tista: *Amo, ergo sum.*¹⁹ Ratzinger poudarja, da je (na gnozeološki ravni) pomembnejše »*biti spoznan*« kot biti priveden k spoznanju. Baaderju pritrudi, ko ta Descartov: »*cogito, ergo sum*«, zamenja s »*cogitor, ergo sum*« – »ker nekdo name misli, zato sem.«²⁰ Na str. 196 *Uvoda* avtor poudari: »Človek ne more postati povsem človek drugače, kakor da *je ljubljen*, da se dá ljubiti.« To pomeni, da je dejavnost, ki absolutizira samo sebe in ki hoče uresničiti človečnost izključno le iz svojega, v nasprotju s samim človeškim bistvom.

Človek je tako obdarovani darovalec, vključen v krog (obtok) ljubezni. Odločilnega pomena je zagotovilo, da je ljubezen dar. Bog je ljubezen, zato je človek najprej ljubljen, prej kot se on sam odloči za ljubezen. Lewis, katerega Ratzinger dobro pozna, pravi, da »nismo bili ustvarjeni predvsem zato, da bi lahko ljubili Boga (čeprav smo bili ustvarjeni tudi zato), temveč zato, da bi Bog lahko ljubil nas.«²¹ Zato je naša najvišja dejavnost odziv, ne pobuda. Človeška ljubezen je povablje-

drugega, da bi se mu podaril; osamitev (izkrivljenost) erosa je v iskanju drugega, da bi se z njim okoristil.

¹⁸ Nicolas Cabasilas (1320-1390) imenuje to božjo ljubezen *manikòs éros*, kar prevaja Evdokimov kot »noro ljubezen«. Gre za noro božjo ljubezen do človeka in njegovo nedoumljivo spoštovanje človekove svobode. Prim. P. N. Evdokimov, *L'amore folle di Dio*, Paoline, Roma 1981, 33. E. L. Bartolini, *Amore per Dio e amore per il prossimo*, v: E. L. Bartolini in drugi, *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2006, 20-34.

¹⁹ Prim. S. Palumbieri, *Amo dunque sono*, Paoline, Milano 1999.

²⁰ Prim. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 180-184.

na, da se odpre agape, to pa ne kot tistemu, ki odpravlja eros, ne v zaničanju lastnega hrepenenja po ljubljenosti. Človeku je »tudi nemogoče, da bi živel edino v podarjajoči, sestopajoči ljubezni. Človek ne more vedno samo dajati, mora tudi sprejemati. Kdor hoče podarjati ljubezen, mora biti sam obdarovan z njo« (7,2). Upoštevajoč to medsebojno naravnost (komplementarnost), ki jo vzpostavlja krščanska vera, je omogočen prehod k ljubezni, ki ne išče sama sebe, temveč blagor ljubljenega, k ljubezni, ki je agape, ki postane sposobna sama sebe darovati (prim. 6). Ljubezen zahteva dokončnost in večnost ter zajema vse bivanje, v vseh razsežnostih, ter vključuje vse človekove moči (prim. 6;17).

Predvsem preroka Ozej in Ezekijel sta to strastnost Boga za njegovo ljudstvo opisovala s smelimi erotičnimi podobami. Božja ljubezen je strastna (*pathos*), prednostna. Ni splošna, temveč konkretna. Odnos Boga do Izraela je ponazorjen s podobami ženitovanjskosti in zakona; malikovalstvo je zatorej zakonolomstvo in prešuštvo. Ljubezen, ki izvoli, vzpostavi z izvoljenim ljudstvom »poročni« odnos. A prav zdaj se pokaže, da je Bog Bog in ne človek: »Kako bi te mogel zapustiti, o Efraim? Kako te drugim izročiti, o Izrael? ... Moje srce se v meni obrača, moja notranjost v usmiljenju gori. Ne bom storil po nagibu svoje jeze, ne bom pahnil Efraima v pogubo. Kajti Bog sem in ne človek. Sveti sem v tvoji sredi« (Oz 11,8-9). S tem so konkretno, kakor smo videli, naznačeni kulti plodnosti s svojo zlorabo *erosa*. A s tem je zdaj opisan tudi odnos zvestobe med Izraelom in njegovim Bogom. Zgodovina božje ljubezni z Izraelom najgloblje obstaja v tem, da mu Bog da postavo (*thora*), to pomeni, da mu odpre oči za pravo bistvo človeka in mu pokaže pot prave človečnosti. Ta zgodovina obstaja v tem, da se človek, živeč v zvestobi do enega Boga, doživlja kot božjega *ljubljenca* in najde *veselje* nad resnico, nad pravičnostjo – veselje nad Bogom, in to veselje, ki postane njegova dejanska sreča: »Kaj imam v nebesih razen tebe? Poleg tebe me nič na zemlji ne veseli ... Moja sreča je pripadati tebi« (Ps 73 [72], 25.28). Dejansko obstaja zedinjenje človeka z Bogom – pravadne sanje človeka –, a to zedinjenje ni zlitje, utonitev v brezimnem oceanu božanskega, temveč je edinstvo, ki ustvarja ljubezen, v kateri oba – Bog in človek – ostaneta osebi in vendar postaneta povsem eno.

Strastna ljubezen Boga do njegovega ljudstva – do človeka – je hkrati odpuščajoča (kaznuje do tretjega rodu, odpušča do sedmega!). Tako velika je, da Boga obrne proti njemu samemu, njegovo ljubezen proti njegovi pravičnosti.²² Kristjan vidi v tem že skrito skrivnost križa:

²¹ C. S. Lewis, *Vprašanje bolečine*, Družina, Ljubljana 2005, 40.

²² Janez Pavel II. pravi v okrožnici *Dives in misericordia*: »Tako se usmiljenje v nekem smislu postavlja nasproti božji pravičnosti in se v mnogih primerih kaže ne le močnejše, ampak tudi globlje od nje ... Ljubezen je tako rekoč pogoj pravičnosti in pravičnost je končno v službi ljubezni« (4,11).

Bog ljubi človeka tako, da sam postane človek, gre za njim vse v smrt in na ta način spravi pravičnost in ljubezen. V *Uvodu v krščanstvo* pravi Ratzinger, da se Bog razodeva kot antropomorfen in nefilozofski Bog. »Lastne so mu strasti kakor človeku, veseli se, išče, čaka, hiti naproti. Bog ni brezčutna geometrija vesoljstva, ni nevtralna pravičnost, ki bi brez srca in čustev stala nad stvarmi. Bog marveč ima srce; tu stoji kakor tisti, ki ljubi z vso čudovitostjo ljubečega.«²³ In če je Bog večna geometrija ali matematika vesoljstva, more to biti samo zaradi tega, ker je agape, »stvariteljska ljubezen, ker je goreči grm, iz katerega izhaja Ime, s katerim prihaja v človekov svet«²⁴ in postane Bog Abrahamov, Izakov, Jakobov, moj Bog.

4.2 Božja zavzetost v novi zavezi

Novozavezna konkretizacija Izraelove vere (temeljno mesto je Oz 11,8 s.; prim. 10) je v učlovečeni ljubezni. »Resnična novost Nove zaveze ni v novih zamislih, marveč v liku (*Gestalt*) Kristusa samega, ki mislim daje meso in kri, kar je nezaslišan realizem« (12). »Bog gre v Jezusu Kristusu sam za 'izgubljeno ovco', za trpečim in izgubljenim človeštvom.«²⁵ Če Jezus v svojih prilikah govori o pastirju, ki išče, nosi in vodi izgubljeno ovco, o ženi, ki išče drahmo, o Očetu, ki gre izgubljenemu sinu nasproti in ga objame, tedaj vse to niso le besede, marveč razlage njegovega lastnega bitja in delovanja. V njem moremo resnico Božje ljubezni gledati. Vse te prilike postanejo realnost, prejmejo »kritje« v Jezusu Kristusu. Bog stopi v oddaljenost človeka, tako da so vse razdalje vključene v to brezmejno božjo razdaljo. Ratzinger neprekosljivo izrazi veličino ljubezni, ki naredi, da je tisto, »kar je neskončno majhno zares vseobsežno in zares veliko.«²⁶ Papež sledi tej konkretizaciji ljubezni vse do zakramenta evharistije, da bi od tam ponovno napravil lok k filozofskemu iskanju Boga. »Antični svet je sanjal o tem, da je naposled dejanska človekova hrana – to, od česar kot človek živi – *logos*, večni um. Zdaj pa je ta *Logos* zares postal hrana za nas – kot ljubezen« (13).

Papež nam predstavi Sveto pismo kot »zgodovino ljubezni«, v kateri nam Bog prihaja naproti in nas osv(ob)aja (17). V tej ljubezni je *eros* pridružen *agape* in presega zgolj zastojnost. Je tudi ljubezen, ki od-

²³ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 101.

²⁴ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 100.

²⁵ »Usmiljenje, kakor ga je Jezus prikazal v priliki o izgubljenem sinu, ima notranjo obliko ljubezni, ki jo nova zaveza imenuje agape. Ta ljubezen je sposobna skloniti se k slehernemu izgubljenemu sinu, k sleherni človeški bedi, predvsem pa k sleherni moralni bedi, grehu. Če je tako, se tisti, ki mu je bilo izkazano usmiljenje, ne čuti ponižanega, ampak kakor znova najdenega in 'ovrednotenega'« (DM 6,3).

²⁶ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 102.

pušča (Bog ima same težave s človekom!). Tako je tudi človekova ljubezen do Boga ljubezen izvolitve in prelomitev te izvolitve je prešustvo: »Moja sreča je pripadati tebi« (Ps 73 [72], 28). Papež dodaja, da je ta ljubezen tako velika, da »obrne Boga proti samemu sebi, njegovo ljubezen proti njegovi pravičnosti« (10). To misel, ki je značilna za najbolj radikalno *teologijo križa* (*theologia crucis*), dobro razvija Ratzinger že v *Uvodu v krščanstvo*, ko govori o Kristusovem križu: »Ne da bi zapustil naročje presvete Trojice, se razteza do skrajne meje človeške bede ter izpolnjuje ves vmesni prostor ... Trpljenje je navsezadnje rezultat in izraz razpetosti Jezusa Kristusa od bivanja v Bogu pa prav do pekla ... Kdor je tako razpel svojo eksistenco, da je hkrati potopljen v Boga in v globino stvari, ki jo je Bog zapustil, ta se mora tako rekoč raztrgati – ta je resnično 'križan'. Toda ta razpetost, ta raztrganost je istovetna z ljubeznijo: to je njeno uresničenje prav do konca (Jn 13,1) in konkretni izraz za prostranost, ki jo ustvarja.«²⁷ Razodetje Boga kot ljubitelja človeštva, ki se obrne proti lastni pravičnosti, doseže torej svojo polnost v Jezusu Kristusu. On postane »prekletstvo«. Na križu se razodeva globina Božje ljubezni in njena najgloblja opredelitev. Zato križ ni uničenje Kristusa in njegove ljubezni, temveč je njuna dovršitev.²⁸ »Pogled na prebodeno Jezusovo stran, o katerem govori Janez (prim. 19,37), dojamemo, kaj je bilo izhodišče te okrožnice: 'Bog je ljubezen' (1 Jn 4,8). Tam je mogoče to resnico zreti. In od tam je zdaj mogoče opredeliti, kaj je ljubezen« (12). S pogledom moramo poiskati središčno točko – križ in s tega razgledišča motriti zgodovino. Reči Bog je ljubezen, pomeni tudi: Bog ima srce!

Božja ljubezen se preko stvarjenja, zgodovine izvoljenega ljudstva »stopnjuje« do učlovečenja božjega Sina in velikonočne skrivnosti, kjer je vstajenje kakor pika na i celotne zgodovine odrešenja. Na Kristusovem križu najbolj jasno spoznamo *kako* nas Bog ljubi. Na križu je vrh in vir (srce), najvišje razgledišče ljubezni. Tu gre Bog najdalje v iskanju človeka in se napravi za vir stalne podaritve! To zmoro Bog v moči svoje trinitarične ljubezni! Kristusov križ je tako izraz k človeku obrnjene božje ljubezni. Papež Janez Pavel II. to izrazi takole: »Verovati v križanega Sina pomeni 'videti Očeta', pomeni verovati, da je v svetu navzoča ljubezen in da je ta ljubezen močnejša od vsemogočnega zla, v katero so potopljeni človek, človeštvo in svet« (DiviM 7,6). Ratzinger pribije: »Kristus je sestop usmiljene ljubezni, ki se spusti do nas.«²⁹

²⁷ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 215.

²⁸ Prim. A. Scola, *Introduzione e commento*, v: Benedetto XVI, *Deus caritas est. Enciclica. Introduzione e commento di Angelo Scola*, ed. Cantagalli, Siena 2006, 62.

²⁹ J. Ratzinger, *Bog nam je blizu*, Družina in MKSBD, Ljubljana 2005, 37. Na naslednji strani zapiše: »Bog se približa k nam, in tako rekoč berači za spravo v Kristusu.«

V vsakem obdobju zgodovine odrešenja so našli pisatelji izraze, ki so skušali »približati« zavzeto božjo ljubezen. Tako srečamo v Stari zavezi izraz *šekinah* (prebivanje Jahveja sredi svojega ljudstva), v judovski literaturi *zimzum* (božje umikanje in pripravljanje prostora svojemu stvarstvu), v Novi zavezi, predvsem pri Pavlu pa *kenosis* (izničenje, izpraznjenje, ponižanje: prim. Flp 2,7).

5. Kristusova odprta stran in evharistija – razsežnost božje ljubezni

Kristus nastopi z učlovečenjem pot semena, ki pade v zemljo (*humilis*), da v smrti na križu (ki tako postane drevo življenja) obrodi in se nam v evharistiji daje v hrano nesmrtnosti. Na križu si to ljubezen ogledamo, v ranah Vstalega jo otipamo, v evharistiji jo okusimo: »Okusite in spoznajte, kako dober je Gospod.« Povesod tu smo priče neprekosljive *otipljivosti, radikalnosti* ljubezni. V osrednjem delu enciklike nas papež vabi k poglobitvi v Jezusovo odprto stran. Tako vstopamo v skrivnost Boga, ki je ljubezen. »V tem pogledu najde kristjan svojo lastno pot do življenja in ljubezni« (12). Ta pot je pot inkarnirane - celostne ljubezni; križane ljubezni, ki je zavzeta in daritvena; evharistične ljubezni – razdajajoče in vključujoče ljubezni.

»Dejanju darovanja je Jezus pri zadnji večerji dodal trajno navzočnost s postavitvijo evharistije« (13). Evharistija postane izvir občestva (*koinonia*). Po svoji naravi ima evharistija socialni značaj, saj je »zedinjenje s Kristusom hkrati zedinjenje z vsemi drugimi, katerim se podarja ... Obhajilo me potegne ven iz mene k njemu in s tem hkrati v edinost z vsemi kristjani. Mi postanemo 'eno telo', drug v drugem zlita eksistenca« (14). Središčno mesto ljubezni v skrivnosti Cerkve prejme polni izraz v evharistiji. Papež zapiše: »v 'bogočastju' samem, v evharističnem občestvu je vsebovano to, da smo ljubljene in da ljubimo naprej. Evharistija, ki ne postane praktično karitativno delovanje, je sama v sebi razdrobljena« (14). In Kristusova ljubezen, ki jo okušamo v evharistiji, spodbuja kristjane k izvrševanju ljubezni v svetu. To je ljubezen, ki išče človekov celosten blagor (prim. 19). Evharistija nam sporoča, da nam Bog sam podarja, da bi mi lahko podarjali.

V Kristusu človek spozna, da ga Bog ljubi, ter prejme od njega sposobnost odgovarjati tej ljubezni. Ko se prepusti prevzeti od tega božjega toka, postane sposoben ljubiti vse ljudi. Človek vstopi v Ljubezen, ko se potopi v Kristusovo srce. Jezusovo srce *ostaja odprto* za vse ljudi in vse čase. Razodeta vera postavlja v središče srce in ne hladen razum, popek ali celo falus. Uveljavljati moramo teologijo srca – *theologia cordis*: Bog ima srce *zame* in za vse ter vsakogar.

Izhodišče te celovite in dopolnjujoče se podobe ljubezni je vseskozi biblično prežeta podoba Boga. Kolikor je teolog Joseph Ratzinger ve-

dno pripravljen povezovati vero, resnico in razum, toliko je bil in je odločno naravnan na posebnost in novost svetopisemske podobe Boga. Božanska moč aristotelske metafizike je sicer za vsa bivajoča bitja predmet hrepenenja in ljubezni, a to božanstvo samo ničesar ne potrebuje in ne ljubi, je le ljubljeno: »Bog giblje svet, ker je ljubljen.«³⁰ Dejstvo Boga razodetja, *Boga, ki ljubi človeka*, je pravo nasprotje Aristotellovega boga (ki je nekakšen najvišji »dosežek« človekove misli). Tako biblična vera preoblikuje filozofsko metafiziko: Drži, da je »Bog prazvir vsega bivanja sploh. A ta stvariteljski prazvir vseh reči – *Logos*, prazum – je hkrati tisti, ki ljubi z vso strastnostjo prave ljubezni. S tem je *eros* do skrajnosti poplemeniten, a hkrati tako očiščen, da se zlije z *agape*. Odtod moremo razumeti, da so sprejem *Visoke pesmi* v kanon svetopisemskih knjig zelo zgodaj tolmačili v tem smislu, da te ljubezenske pesmi navsezadnje opisujejo razmerje Boga do človeka in človeka do Boga« (10,2).

6. Božja ljubezen v kontekstu Janezove teologije ljubezni

»Bog je ljubezen« je rezultat Janezove hoje za Jezusom.³¹ V njegovih spisih prepoznamo to osebno noto, ki jo moremo prepoznati kot ljubeč odnos.³² Znamenje njegove posebne bližine Učitelju je njegovo počivanje na Jezusovih prsni ob dogodku postavitve evharistije! In njegova navzočnost pod križem, kjer se je Jezusova daritev použila, kjer je spoznal, kaj pomeni: Bog je svet tako ljubil ... Gornja trditev je tudi sinteza Jezusovega poslovnega govora. Končno je povzetek celotnega razodetja. »Mi smo spoznali ljubezen, ki jo ima Bog do nas« – izkusili smo jo, saj je ta ljubezen »meso postala in med nami prebivala«. Dobro nam je znano, da je Janez v Jezusovem poslovnem govoru (pogl. 13-17) in v 1 Jn poglobil témo o ljubezni kot nihče drug pred njim. Tu bomo

³⁰ Aristotel, *Metafizika* XII, 7, 1072 b.

³¹ Glede Janezove teologije prim. med drugim: A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris 1972; R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986; J. B. Lotz, *Das Neue Testament heute gelesen. Gott kümmert sich um den Menschen. Meditationen zum Ersten Johannesbrief*, Herder, Freiburg 1975.

³² O pomembnosti Janezove trditve: *Bog je ljubezen* pa Raniero Cantalamessa takole zapiše z vznesenimi besedami: »Če bi bila vsa Sveta pisma sveta uničena po kakšni naravni katastrofi in bi ostal samo en primerek; in bi bil tudi ta tako uničen, da bi bila samo ena stran še cela; pa bi še ta stran bila tako ožgana, da bi bila samo ena vrstica še čitljiva; in če bi bila to vrstica iz Prvega pisma apostola Janeza, kjer je zapisano: 'Bog je ljubezen', bi bilo rešeno celotno Sveto pismo! Kajti celotno Sveto pismo je povzeto v teh besedah. Vse Sveto pismo namreč ni nič drugega kakor pripoved o božji ljubezni. Ta je 'duša Svetega pisma'« (R. Cantalamessa, *Un inno di silenzio. Meditazioni sul Padre*, Edizioni Messaggero, Padova 1999, 119; prim. Avguštin, *De catechizandis rudibus*, 4, 8: CCL 46, p. 128).

skušali povzeti glavne poudarke.³³ To pa zato, ker si papež ni v svoji okrožnici samo »sposodil« gornjega stavka, temveč ga razume v njegovem celotnem kontekstu.³⁴

Obrazec »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8.16) izraža ravnanje Boga v tem, da nam je dal svojega edinorojenega Sina, ki je postal človek ter je umrl za naše odrešenje; Bog Oče ima pri tem absolutno zastojnsko (milostno) iniciativo najvišje ljubezni v podaritvi svojega Sina v odrešenje človeštva (1 Jn 3,16; 4,4-61; prim. Jn 3,16).³⁵ Ta Janezova opredelitev Boga je najbogatejša. Povzema nekako vso zgodovino odrešenja in celotno razodevanje Boga, ki doseže vrh v razodetju Jezusa Kristusa. Bog je tisti, ki se v nesebični ljubezni odpira drugemu in se mu podarja. Že prvega povedka: »Bog je« ne moremo razumeti brez določila »ljubezen«. Saj samo ljubezen omogoča, da nekaj ali nekdo je, vse drugo je negacija, zanikanje bivanja. Ljubezen je torej edina posebljajoča razsežnost bivanja. Zato, ker je Bog ljubezen, omogoča obstoj tudi drugim osebam, saj je ljubezen po svojem bistvu ek-sistenčna, je naravnana na druge. To velja že za Boga v njegovem notranjem življenju; to velja tudi za njegov odnos do tako drugih, da jih smemo imenovati njegove stvari, ki pa jih smemo prav zaradi deležnosti pri tej božje ljubezni pojmovati kot resnične osebe. Božja notranjetrinitarična ljubezen je izbrala za pot svojega razdajanja navzven stvarjenjsko in odrešenjsko ljubezen. V luči trditve: »Bog je ljubezen« moremo razumeti ugotovitev Janeza, da je »Bog svet tako ljubil, da je poslal svojega Sina ...« (Jn 3,16). Stvarstvo in na poseben način človek je sad božje ljubezni in ne nekakšnega slučaja, nuje ali egoizma. Ta »pečat« ljubezni je vtisnjen v vse, kar biva, v vse, kar je. Vendar pa je odgovora na to ljubezen sposoben samo človek. Človekova ljubezen je odgovor na božji nagovor in nadaljevanje kroženja ljubezni v odnosu do ljudi in celotnega stvarstva. Človek je oseba, kolikor uresničuje v svojem življenju zapoved ljubezni (Mt 22,37-39).

³³ Prim. G. Zevini, *Il volto del Dio unico in tre persone nel vangelo di Giovanni*, v: PATH 1 (2003) 5-46.

³⁴ Prim. R. Fabris, »Dio è amore«. *L'orizzonte biblico dell'Enciclica*, v: E. L. Bartolini in drugi, *Dio è amore. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, 35-52.

³⁵ Poleg tega pravkar navedenega obrazca najdemo drug; ne manj pomemben obrazec, ki prejšnjega dopolnjuje: »božja ljubezen« (1 Jn 4,12.17; 2,5; 3,17). Za ta obrazec je v izvorniku (in tudi v latinskem prevodu) uporabljen genitiv (rodilnik): *agape tou theou* (*charitas Dei*). Moderna eksegeza ta genitiv razlaga kot »komprehenzivni« (vseobsegajoči) genitiv, ki vključuje ljubezen Boga do ljudi in človekovo ljubezen do Boga ter do bližnjega: »Ljubezen, ki prihaja od Boga, se dovršuje v nas ..., ko nas Bog nagiblje, naj ljubimo brate« (I. de la Pottarie, *Adnotationes in exegesis Primae Epistolae S. Joannis*; Roma 1971,131).

Sposobnost ljubiti pa predpostavlja svobodo,³⁶ odgovornost in zavzetost. Te tri razsežnosti so brezpogojno potrebne za dejanje ljubezni. Človek jih prejema in more uresničevati v moči bogopodobnosti. Čeprav jih lahko razvije samo v mejah svoje ustvarjene biti, so tako poosebljajoče, da se v njihovi moči lahko obrača k osebnemu Bogu kot k Ti-ju. Po ljubezni presega samega sebe in hkrati dosega najvišjo samouresničitev, postaja oseba, saj, kakor pravi Janez Pavel II. v okrožnici *Človekov odrešenik*, »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če ni v njem ljubezni« (RH 10). Ljubezen je v resnici najbolj poosebljajoče dejanje. *Oseba je iz ljubezni in za ljubezen ustvarjeno bitje, in zato bitje, ki se realizira v ljubezni.*

Janezovo izhodišče je brez dvoma teocentrično: v ospredju je razodetje Boga po Jezusu Kristusu. Ta nam odkriva in nas vodi v božje globine (Jn 1,18). Pred nami je Bog, ki se iz ljubezni sklanja k svetu: »Božja ljubezen do nas se je razodela tako, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina, da bi živeli po njem. Ljubezen ni v tem, da bi bili mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jn 4,9–10). *Iz razodetja v zgodovini raziskuje Janez globoko bistvo Boga Očeta* in odkriva, da ljubezen ki se manifestira v zgodovini, ni zgolj neki obrobni vidik na Bogu, niti sestavni del, temveč stvarnost, ki ga globoko ontološko opredeljuje. V svojem zgodovinsko-odrešenjskem delovanju se Bog razodeva takšen, kakršen v resnici jé: ljubezen. Pri nas vedno obstaja med tem, kar smo, in med našo ljubeznijo določena razdalja, ki jo lahko zmanjšamo, nikoli pa je ne moremo popolnoma odstraniti. Pri Bogu Jezusa Kristusa pa obstaja popolno ujemanje, harmonija med biti in ljubiti.

Zahteva po življenju v ljubezni. Človek bi pričakoval, da bo Janez na podlagi razodetja, da je Bog ljubezen, zahteval od ljudi, da vračajo ljubezen tistemu, ki jih je prvi ljubil. On pa izvaja (za nas) presenetljive sklepe: naša dolžnost je, da ljubimo drug drugega: »Preljubi, ljubimo drug drugega, ker je ljubezen od Boga« (1 Jn 4,7); »Preljubi, če je Bog tako vzljubil nas, smo tudi mi dolžni ljubiti drug drugega« (1 Jn 4,11). Isto je rečeno o Kristusovi ljubezni, katere se mora »navzeti« tudi njegov učenec: »Ljubezen pa poznamo po tem, da je On dal življenje za nas, in takó smo tudi mi dolžni dati življenje za brate« (1 Jn 3,16).

Apostolovo oznanilo moramo sprejeti v njegovem globokem pomenu. Božjega razodetja ne moremo zožiti na golo sprejemanje v vednost. V

³⁶ V CS 17 je lepo zapisano: »Resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku« (eximium divinae imaginis signum). Glede novejšega učenja cerkvenega učiteljstva o človekovi osebi prim. G. Cottier, *La persona nel magistero recente della Chiesa*, v: V.A., *Persona e personalismo*, Lanza, Padova 1992, 97-128; C. Sorč, *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis*, v: TQ 181 (2001), 42-43.

resnici pomeni razodetje ponavzočenje božje ljubezni v Kristusovem »mesu«. Sprejemati božje razodetje ne pomeni zgolj »imeti za resnico«, da nas On ljubi in da je po svoji definiciji ljubezen, ampak pomeni predvsem odpreti se za božji dar ljubezni. Ljubezen ima svoje središče v Očetu, od njega se razširja na Sina in po njem v Svetem Duhu na nas. Gibalna moč krščanskega razodetja je v tem, da božje samopriobčenje svetu povzroči v veri človekovo podarjanje drug drugemu. Priče smo nezaslišanemu dinamizmu: »On je dal življenje za nas, in takó smo tudi mi dolžni dati življenje za brate« (1 Jn 3,16).

Zapoved ljubezni je nova, ker ima za merilo Jezusovo darujočo se ljubezen. Ljubiti z Očetovo ljubeznijo in kakor nas je ljubil Jezus Kristus: to je značilnost krščanske ljubezni. V človekovem odgovarjanju Bogu, ki je ljubezen, ima prvenstvo ljubezen do Boga samega (1 Jn 4,21; 5,1). Vendar je tukaj tako, da ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega sestavljata nerazdeljivo enoto: »Vsakdo, ki ljubi roditelja (Očeta), ljubi tudi tistega, ki je rojen iz njega« (1 Jn 5,1). »Vsakdo, ki ljubi (brate), je iz Boga rojen in Boga pozna. Kdor ne ljubi, Boga ne pozna, zakaj Bog je ljubezen« (1 Jn 4,7,8). »Kdor ne ljubi svojega brata, ki ga vidi, ne more ljubiti Boga, katerega ne vidi« (1 Jn 4,20; prim. 3,19).

Ljubezen do bližnjega ima svoj temelj v tisti Očetovi ljubezni, s katero nam je dal lastnega Sina (1 Jn 4,11.19); to je ljubezen, ki prihaja od Boga in iz Boga (1 Jn 4,7.16; 3,17). Ko človek odgovarja na božjo ljubezen z ljubeznijo do bližnjega, ima delež pri življenju Boga samega, ki je ljubezen. Kdor ljubi bližnjega, »je rojen iz Boga,« »pozna Boga,« »je Bog v njem in on v Bogu« (1 Jn 4,7.8,16); kdor pa ne ljubi bratov, »nima večnega življenja,« »ostane v smrti,« »ne pozna Boga« (1 Jn 3,15; 4,6; prim. 2,9–11). To so značilni obrazci v *1 Jn*, ko ta hoče naznačiti občestvo (*communio*) življenja med človekom in Bogom: zedinjenost verujočih v medsebojni ljubezni sestavlja občestvo (*communio, koinonia*) vseh z Bogom (1 Jn 1,3.6.7). To rdečo nit lahko prepoznamo tudi v okrožnici Benedikta XVI.

7. Trojica - bivanje v ljubezni

»Če vidiš ljubezen, vidiš presveto Trojico«. To Avguštinovo³⁷ trditev papež postavi na prag drugega dela okrožnice. Na začetku drugega dela

³⁷ *De Trinitate*, VIII, 8,12: CCL 50,287. Rihard od sv. Viktorja to izrazi z besedami: »Deus existentia amoris.« Rihard pride do spoznanja, da ni potrebna še neka četrta oseba v Bogu, ki bi pomenila »dopolnitev« trinitarične ljubezni. S tem da je Rihard uporabil izraz »existentia«, je hotel opozoriti na njeno zakonitost (in s tem zakonitost božjega bivanja) bivanja v naravnosti na drugega, izhajanja iz sebe, da se sreča z drugim. Prav ta »existentia amoris« Boga je vzrok izhajanj v Bogu in podarjanja troedinega Boga navzven: »amor enim extasim facit«.

okrožnice, katerega papež posveti izpolnjevanju ljubezni Cerkve, ki je »občestvo ljubezni«, »se nahajamo pred središčno skrivnostjo naše vere.«³⁸ Notranje življenje troedinega Boga ni zgolj obrobne pomena za celotno vsebino pričujoče okrožnice. Dejansko je to resnica, ki je »*tacite*«, nevsiljivo, bila navzoča ves prvi del. Je namreč resnica, brez katere ne samo, da ne razumemo drugega dela, ampak tudi prvega ne. Avguštinova trditev je nekakšen stožer tistih vrat, ki vodijo v bogate in brezdanje božje prostore in v zunanje razdalje sveta! V prejšnjih razmišljanjih smo mogli usmeriti svoj pogled na Jezusovo odprto stran, na njega, »ki so ga prebodli« (prim. Jn 19,37; Zah 12,10). Na križu – v velikonočni skrivnosti se je Bog tako približal, da nam je pokazal, razodel svoje notranje življenje Trojice.³⁹ Pri tem smo spoznali Očetov načrt, ki je iz ljubezni (prim. Jn 3,16) poslal na svet svojega edinorojenega Sina, da bi odrešil ljudi. V svoji smrti na križu je Jezus, kakor poroča evangelist, »izdihnil duha« (prim. Jn 19,30). To je bil uvod v tisto podaritev Svetega Duha, ki ga bo uresničil po svojem vstajenju (prim. Jn 20,22). Tako se je izpolnila obljuba o »potokih žive vode«, ki naj bi po izlitju Duha pritekali iz osrčja verujočih (prim. Jn 7,38-39). Duh je namreč notranja moč, ki njihovo srce uskladi s Kristusovim srcem ter jih nagiba, da ljubijo soljudi tako, kakor jih je ljubil on, ko se je sklonil, da bi učencem umil noge, in zlasti ko je za vse daroval svoje življenje (prim. Jn 13,1-13; 15,13).

Duh je tudi moč, ki spreminja srce cerkvenega občestva, da v svetu pričuje za Očetovo ljubezen, ki hoče v svojem Sinu narediti človeštvo za eno samo družino. Vse delovanje Cerkve je izraz ljubezni, ki si prizadeva za celosten blagor človeka: to delovanje evangelizira z besedo in zakramenti – kar je v svojih zgodovinskih uresničenjih pogosto junaško delo – ter podpira in razvija človekovo življenje in delovanje na različnih področjih. Tako je ljubezen služenje, ki ga Cerkev uresničuje, da bi se neomajno soočala tudi s telesnim trpljenjem in gmotnimi potrebami ljudi. »Skrivnost Svete Trojice moremo razgrniti in obravnavati samo v vzdušju pogovora med prijatelji, še več, med tistimi, ki sprejemajo *agape* kakor so ga razumeli prvi kristjani« (19).⁴⁰

Ratzingerja poznamo kot zelo dobrega poznavalca sv. Avguština (doktoriral je iz Avguštinovega pojmovanja Cerkve kot božjega ljud-

³⁸ A. Scola, *Introduzione e commento*, v: Benedetto XVI, *Deus caritas est*, 86.

³⁹ O Trojici kot bivanju Boga, ki je ljubezen, prim. F. Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, Bonifatius Verlag, Paderborn 1993; D. Staniloae, *Dio è amore*, Città Nuova, Roma 1986; G. M. Zanghi, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991.

⁴⁰ L. Kamykowski, *La Trinità nei dialoghi dell'Ultima Cena (Gv 13-17)*, v: *Nuova umanità* XXIV (2002) št. 140-141, str. 178.

stva⁴¹) in njegovega razvitja nauka o Sveti Trojici na temelju ljubezni. V *Uvodu v krščanstvo* poudarja, da najvišje enote nima »atom«, najmanjši nedeljivi delček, ampak da »do čistega (biti eno) lahko pride šele v duhu in da vključuje odnose ljubezni« in nadaljuje, da »more pravilno umevani nauk o Trojici postati izhodišče (konstrukcijska točka) teologije in krščanskega mišljenja sploh, točka, od koder izhajajo vse nadaljnje črte (smernice).«⁴² Končno »notranja logika krščanske vere v Boga sili k preseženju golega monoteizma in privede k veri v troedinega Boga.«⁴³ Trdi tudi, da nam je pri poglobljanju v to trinitarično skrivnost Janez v veliko pomoč: »Mirno lahko rečemo, da je omenjena črta (namreč 'trinitarična') prava dominantna njegove (Janezove) teologije.«⁴⁴

Deset let po koncilu je sedanji papež zapisal: »Dediščina 2. vaticanskega cerkvenega zbora še ni prebujena (erweckt). Čaka na svojo uro. In ta bo prišla, v to sem prepričan.«⁴⁵ Reči smemo: Že prihaja. Tudi po zaslugi pokoncilskih papežev, tudi po zaslugi njegovega prispevka. In, kot smo prepričani, tudi po njegovi okrožnici *Bog je ljubezen*.

⁴¹ J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954 (MüThSt, UU. Systemat. Abtl., 7). Ponovno je bilo to delo izdano pri EOS Verlag, St. Ottilien, leta 2005.

⁴² J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 133.

⁴³ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 112.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 133. Avgušтина upošteva v svojem monumentalnem teološkem delu tudi S. N. Bulgakov. Prim. Primož Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu* (doktorska disertacija), Ljubljana 2004, 198 ss.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, 441.

Rafko Valenčič

Karitas – univerzalna ljubezen

Povzetek: Razprava obravnava vsebino in sporočilo drugega dela okrožnice Benedikta XVI. *Bog je ljubezen*. Uvodoma navaja nekaj ugovorov, ki se pojavljajo v zvezi s karitativno dejavnostjo Cerkve, in prihajajo tako s strani verujočih kot s strani marksistične ideologije in prakse. V osrednjem delu razprava obravnava temeljne teološke značilnosti karitas: najprej karitas kot eno izmed treh bistvenih nalog Cerkve ter Cerkev kot občestvo ljubezni; nato karitas kot urejeno skrb za bližnjega, njen strokovni pristop k reševanju vprašanj, nezadostnost zgolj čustvenega odzivanja na potrebe človeka, pobude, ki prihajajo od spodaj in od zgoraj ... Nato se pomudi pri nosilcih ali dejavnikih v karitas, ki je naloga vsakega kristjana, pa tudi sodelovanja cerkvenih in družbenih ustanov. Končno omenja nekaj asketičnih izhodišč, ki zahtevajo ravnovesje med delom in molitvijo, prav tako priznavajo lastne človeško nemoč in neučinkovitost karitativnega dela.

Ključne besede: karitas, ugovori zoper karitas, teološka izhodišča in značilnosti karitas, nosilci karitativne dejavnosti, sodelovanje, asketske pripombe.

Summary: Charity - Universal Love

The treatise deals with the contents and the message of the second part of the Encyclical of Benedict XVI *Deus caritas est*. In the introduction the author states some objections raised to the Church's charitable activity by the faithful as well as by marxist ideology and practice. The central part of the treatise deals with the basic theological characteristics of charity: exercising of charity as one of the three essential responsibilities of the Church and the Church as a community of love; charitable activity as regulated care of one's neighbour, its professional approach to solving the problems, insufficiency of just emotional reactions, initiatives coming from below and from above ... Then the author mentions those responsible for charitable activity, which is the duty of every Christian, and also the cooperation of the Church and social institutions. And finally there are some ascetic starting points requiring a balance between activity and prayer and at the same time acknowledging human powerlessness and inefficiency of charitable activity.

Key words: charity, objections raised to charitable activity, theological starting points and characteristics of charitable activity, cooperation, ascetic remarks.

Uvod

Okrožnica papeža Benedikta XVI. *Bog je ljubezen* povezuje dve pomembni kreposti: ljubezen in pravičnost (št. 19-39). V tesni povezavi med prvo in drugo se izraža »novost« okrožnice.¹ Klasična teologija prišteva ljubezen k božjim krepostim, ki so nam vlite, pravičnost, ki ureja razmerja med ljudmi, pa h kardinalnim krepostim.² Sveto pismo go-

¹ Virginio Colmegna, *L' operosità della carità*, v: E. L. Bartolini (in dr.), *Dio e amore*, Paoline, Milano 2006, 100.

vori o božji in človeški pravičnosti; slednja se mora ravnati po božji, sicer nima prepričljivega izvora in vzorca, po katerem se ravna. V Bogu je skladnost med ljubeznijo in pravičnostjo, kajti božja pravičnost je hkrati »njegova (božja) zvestoba« (*Bog je ljubezen*, 39; odslej le številke v oklepaju).³ Po antropološkem in teološkem razmišljanju o naravi ljubezni prehaja okrožnica na udejanjanje ljubezni v družbi in Cerkvi, ki jo obravnavata družbeni nauk Cerkve in karitas. Cerkev kot »občestvo ljubezni« (naslov 2. dela okrožnice) udejanja božjo in človeško prvino ljubezni v edinosti vere, src in skupnosti dobrin (prim. Apd 2,42-44).

Naslov predavanja izraža naslednje dimenzije ljubezni: 1. univerzalnost božje ljubezni, s katero Bog ljubi vse ljudi, 2. univerzalnost človeške ljubezni, ki mora, tako kot božja, objemati vse ljudi, 3. poklicanost vseh ljudi, ki božjo ljubezen sprejemajo, da jo posredujejo drugim, ter 4. univerzalnost ljubezni v njeni časovni razsežnosti. Naša naloga je, obravnavati predvsem zadnje tri vidike, ki jih z eno besedo imenujemo »karitas« ali karitativna dejavnost Cerkve.

1. Ugovori in pomisleki

Uvodoma navajamo nekaj ugovorov in pomislekov glede karitativne dejavnosti na splošno. Nekaj teh ugovorov je navedenih tudi v okrožnici, ki seveda niso glavno težišče ne okrožnice ne naše obravnave.

V nekaterih obdobjih krščanstva se je uveljavila tako imenovana individualistična morala. Izražala se je v iskanju lastne popolnosti na račun drugega, ki ga je sprejemala kot priložnost za dobra dela, za katera bo človek prejel plačilo. Takšno ravnanje je lahko prihajalo tudi iz napačnega razumevanja evangelija, npr. iz prilike o poslednji sodbi, ki obljublja, da bodo tisti, ki so pomagali lačnim, žejnim, nagim, bolnim, zapornikom ..., prejeli bogato plačilo (prim. Mt 25,35 sl.). Tudi Jezusovo naročilo, da je treba nabirati zaklade za nebesa, je bilo nekaterim razlog za takšno miselnost (prim. Mt 6,19; Lk 12,21). Takšna morala je bila ponižujoča za darovalca in prejemnika: za prvega, ker je iskal predvsem sebe, za drugega, ki je bil ponižan na raven predmeta in priložnosti za dobro delo.⁴

² O tem govori družbeni nauk Cerkve. Prim. J. Juhant – R. Valenčič, *Družbeni nauk Cerkve*, Mohorjeva družba, Celje 1984.

³ Prim. Benedikt XVI., okr. *Bog je ljubezen*, Cerkevni dokumenti 112, Družina, Ljubljana 2006.

⁴ Podobna stališča so zagovarjali tudi nekateri koncilski očetje, ki so v razpravah o pomenu znanstvenega in tehnološkega razvoja poudarjali predvsem asketični vidik dela: delo namreč človeka varuje pred lenobo in drugimi grešnimi nevarnostmi, nima pa povezave s prihodnostjo sveta in človeštva. V nasprotju s tem koncil pravi: »Podoba tega sveta l sicer preide ... Vendar pa pričakovanje novega neba in nove zemlje ne sme

Marksizem je v svoji odrešitveni doktrini menil, da bo s svojo ideologijo in prakso odpravil revščino, krivice in moralno zlo. V novem, pravičnejšem družbenem redu bo človek postal drugačen, popoln. Izkazovanje ljubezni ter dajanje pomoči potrebnim je v nasprotju s pravičnostjo. Takšni izrazi ljubezni naj bi še bolj utrjevali moč in položaj močnih in bogatih ter ohranjali krivične družbene odnose (26).⁵ Zato je bila karitas ne samo nezaželena, marveč tudi prepovedana. V slovenskih razmerah so bili v ozadju prepovedi karitativnega dela Cerkve še drugi razlogi. Država je videla v karitativnem delovanju Cerkve tako imenovane »paralelne strukture« državnim dobrodelnim ustanovam. Prav tako je želela s tem preprečiti promocijo Cerkve in njenega vpliva, ki ga je bilo treba za vsako ceno zmanjšati in odpraviti.⁶ Z drugimi besedami: v ospredju ni človek, ki potrebuje pomoč, marveč tisti, ki sme pomoč drugemu dajati za lastno uveljavitev, to pa je (bila) socialistična družba.

Za razliko od povojnega časa, ko Cerkev ni smela delovati na tem področju, danes nekateri menijo, da ima Cerkev razlog svojega obstoja (*»raison d'etre«*) ravno v opravljanju dobrodelnosti. V njej vidijo prvenstveno dobrodelno organizacijo, ki naj s svojim delom zapolni vrzeli, ki ostajajo odprte zaradi neučinkovitosti družbenih ustanov. Če je takšno prepričanje prisotno tudi med verujočimi, s tem evangeljski karitas zanikajo njeno specifičnost, ki ima svoj izvor in najgloblji razlog v Božji ljubezni. Evangeljska karitas ni zgolj dobrodelna ustanova poleg mnogih drugih družbenih dobrodelnih ustanov.

Prepričanje, da človek živi samo od kruha (prim. Mt 4,4), da torej potrebuje predvsem gmotne dobrine, lajšanje trpljenja in bolečine, okrožnica označuje kot »materialistično podobo o človeku« (28). Človek potrebuje nekaj več, kot je zgolj ohranjanje zemeljskega življenja. Njegovo življenje ima presežnostni (transcendentalni) značaj. Zato je izkazovanje ljubezni zgolj na področju gmotnih potreb nezadostno. Življenje govori, da se poleg gmotnih potreb množijo oblike duhovne revščine, da nad človeštvo prihajajo nove bolezni in nevarnosti, zlasti strah in obup nad življenjem. Zaradi tega nekateri dvomijo nad smislom življenja, drugi pa s človeško bližino lajšajo razne oblike trpljenja. Na univerzalnost trpljenja mora odgovoriti »univerzalnost (zapovedi) ljubezni« (25 b). Ljudi, ki so (bodo) potrebni pomoči, bomo imeli vedno med seboj.

oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekaj obrisa novega sveta« (CS 39). Prim. *Schema De Ecclesia in mundo huius temporis* (1964 /dve shemi/ in 1965 /tri sheme/). Prim. R. Valenčič, *L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II*, Roma 1969.

⁵ Prim. V. Colmegna, *L'operosità della carità*, 108.

⁶ Prim. Ljerka Bizilj, *Cerkev v policijskih arhivih*, Ljubljana 1991; R. Valenčič, *Karitas – od prepovedi do priznanja*, v: Peter Kvaternik, *V prelomnih časih*, Družina, Ljubljana 2001, 161-179.

»Reveže imate namreč vedno med seboj, in kadar hočete, jim lahko dobro storite, mene pa nimate vedno« (Mr 14,7). Med njimi smo tudi mi potrebni pomoči, razumevanja in tolažbe, usmiljenja in odpuščanja. Izgubljeni in pravični sin sta enako potrebna Očetove ljubezni (prim. Lk 15).

Predvsem pa bi morali govoriti o pomanjkanju zavesti, da so vsi ljudje, kristjani še posebej, poklicani drugemu služiti, lajšati človeško trpljenje, prizadevati si za boljši svet. Na to je opozoril koncil, ko je navajal razloge za nastanek ateizma. Pravi, da so za njegov nastanek odgovorni tudi verniki, ki z zanemarjanjem verske vzgoje, napačnim predstavljanjem verskega nauka in pomanjkljivostmi verskega življenja »pristni obraz Boga in vere prej zakrivajo kakor pa odkrivajo« (CS 19).⁷ Prav tako koncil spodbuja, naj verniki ne zanemarjajo zemeljskih nalog, dolžnosti do bližnjega in do Boga, s čimer bi »spravili v nevarnost svoje večno zveličanje« (CS 43).

Kakor se je Kristus ne samo ponižal, marveč izničil in postal mnogim v posmeh, tako je beseda ljubezen, ki na nov in popoln način izraža bistvo Boga, v nevarnosti, da jo napačno razumemo in popačimo. Okrožnica ugotavlja, da dajemo tej besedi različne pomene, ki so tuji njenemu bistvu (28). Zato je treba tako sami besedi kot njeni vsebini vrniti primarni pomen. Beseda sama mora biti deležna »očiščenja«, da bo njena vsebina zasijala v prvotni luči. Nalogo in moč očiščenja pa ima vera (29).

2. Teološka in antropološka izhodišča

Okrožnica je po mnenju Virgilia Colmegna »provokativna« za našo miselnost in ravnanje.⁸ Iz načina obravnave in vsebinskega sporočila okrožnice povzamemo nekaj teoloških, etičnih in konkretnih (operativnih) izhodišč.

Okrožnica izhaja iz dejstva, da je *vsak človek deležen Božje ljubezni*, da bi tako mogel tudi sam ljubiti (prim. 1 Jn 4,7-21). Kaj drugega pomeni človekova bogopodobnost (1 Mz 1,27), če ne najprej sposobnost ljubezen sprejemati in jo dajati? To pomeni, da ontološka stvarnost določa človekovo ravnanje (*»agere sequitur esse«*). To ustreza tudi svetopisemskemu spoznanju, da je sprejemanje (izkustvo) pred dejanjem, da je »poslušanje pred delovanjem« (*il »fare« precede »l'ascoltare«*).⁹ Mnogo ljudi se ne zaveda, da jih Bog ljubi. Ker niso izkusili človeške ljubezni, sprejemanja in odpuščanja, jim je božja ljubezen tuja, zakrita. V besedah

⁷ Prim. *Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu* (1965; odslej CS), 19.

⁸ Prim. V. Colmegna, *L'operosita della carita*, 119.

⁹ Elena Lea Bertolini, *Amore per Dio e amore per il prossimo. Un binomio inscindibile nella tradizione ebraica*, v: E. L. Bertolini (in dr.), *Dio e amore*, 12.

»Nihče me nima rad!« je izraženo globoko izkustvo tujstva in osamelosti današnjega človeka.

Zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega sta *tesno povezani med seboj* in vključujeta *recipročnost*. V Stari zavezi pisatelj rabi iste izraze za prvo in drugo: »Ljubi Gospoda, svojega Boga ... Ljubi svojega bližnjega!«. ¹⁰ Ljubezen do bližnjega je celo navedena pred ljubeznijo do Boga, kajti rabini so bili prepričani, da je samo tisti, »ki ljubi bližnjega, sposoben ljubiti Stvarnika«. ¹¹ Če ne ljubimo in spoštujemo človeka kot božje podobe, tudi Boga ne moremo ljubiti in spoštovati. Tako v Stari kot v Novi zavezi sta obe zapovedi oziroma obe ljubezni eno. To velja tako za ljubezen do človeka, ki pripada izvoljenemu ljudstvu, kot za tujca in celo za sovražnika, ki ga po ljubezni naredimo (sprejemamo) za prijatelja. Stara in Nova zaveza dajeta ljubezni božanski pomen, vendar v drugačnem pomenu kot grška ali poganska antropologija. Resnična ljubezen je podoba in znamenje božje ljubezni, to je navzočnosti tretjega. ¹² Najbolj jasno je to izraženo v Novi zavezi v besedah: »Kjer sta dva ali trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 16,19-20), prav tako v besedah: »Karkoli ste storili enemu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste storili meni« (Mt 25,40). Pristna človeška ljubezen odpira prostor božji ljubezni med ljudmi. Značilnost božje ljubezni ni zgolj potrpljenje in sprejemanje človeka, marveč iskanje človeka, hoja Boga za človekom. ¹³

Ljubezen vključuje recipročnost, ki je prvenstvena značilnost božje ljubezni. Čeprav Bog daje zastoj in je torej njegova ljubezen zastojna, je v njej izražena zakonitost recipročnosti. Dati in prejemati je kakor medalja z dvema stranema; ena stran vključuje drugo. Vendar ne samo v razmerju Bog - človek, marveč tudi človek - sočlovek. »Naša ljubezen mora na neki način odsevati poteze božje ljubezni: njeno nežnost, skrb, zlasti pa usmiljenje, ki je tudi v grešniku zmožno prebuditi novo ljubezen« (33). Božja ljubezen se dejansko razodeva »v nas« in »med nami« (1 Jn 4,9.16.17; prim. tudi 4,1.11.12). Njen začetnik ni človek, marveč Bog.

Ljubezen ima značaj *stalnice* v različnem pomenu besede: kot vedno veljavna zapoved, kot dobrina, ki jo vsi in vedno potrebujemo, čeprav je na zemlji nikoli ne bomo v polnosti uresničili, kot vedno trajajoča vez med osebami. Po apostolu Pavlu »ljubezen nikoli ne mine«; gre za stanje ljubezni (prim. 1 Kor 13,13).

¹⁰ Hebrejščina rabi izraz *we-'ahavta*. Prav tam, 14.

¹¹ Prav tam, 15. Navaja P. Lapide, *Predicava nelle sinagoge*, Brescia 2001, 100 in 113.

¹² Prim. Rinaldo Fabris, *Dio e amore. L'orizzonte biblico dell'amore*, v: E. L. Bartolini (in dr.), *Dio e amore*, 42-43.

¹³ E. L. Bertolini, *Amore per Dio e amore per il prossimo*, 18-21.

Ljubezen izraža človekovo duhovno naravo, ki ne potrebuje zgolj kruha, marveč duha, s katerim se hrani. Njeni izpolnitvi se približujemo glede na razmere in potrebe, ki se nenehno spreminjajo; kdaj so večje gmotne, drugič duhovne potrebe. Danes se paradoks kaže v tem, da ob izobilju gmotnih dobrin in zunanjih oblik komunikacije narašča pomanjkanje duhovnih vrednot in bližina sočloveka. Prepričanje, da je s pravično ureditvijo družbe in medsebojnih odnosov mogoče zadovoljiti človekove potrebe, okrožnica povzema s kritičnimi svetopisemskimi besedami, da »človek ne živi samo od kruha« (Mt 4,4) (28). Človek je in bo vedno žejen ljubezni, ki jo posredujejo duhovne prvine: biti eno z drugim, čutiti razumevanje in odpuščanje drugega, sprejemati in živeti občestvo, kajti »človek ima in bo imel vedno potrebo po ljubezni« (29). Ne gre torej za neko obliko socialnega skrbstva, ki se po mnenju nekaterih prične, in ko je delo opravljeno, ga več ne potrebujemo, marveč za nalogo, ki se ji Cerkev ne sme odpovedati ali jo zanemariti (prim. 25).¹⁴

Ljubezen med kristjani ima *značaj pričevanja*. Apostolska dela poročajo, da med verniki ni bilo nikogar, ki bi trpel pomanjkanje (4,34). To dejstvo lahko razumemo kot predanost prvih kristjanov zahtevam evangelija. Preseneča nas Pavlovo priporočilo, naj delamo dobro, predvsem bratom po veri. Pravi: »Delajmo dobro vsem, še posebej pa bratom po veri« (Gal 6,10; 25b). Ali nismo morda dolžni najprej delati dobro tistim, ki so daleč od Boga, ki ne delijo z nami istega prepričanja? Pavlovo priporočilo lahko razumemo kot dolžnost pričevanja, ki ga naroča Kristus: »Po tem bodo spoznali, da ste moji učenci, če boste imeli ljubezen med seboj« (Jn 13,35). Primerjava pove: kakor je družina občestvo oseb in občestvo ljubezni, kjer človek prejema prva izkustva o božji in človeški ljubezni, tako se v krščanskem občestvu učimo drug drugega sprejemati in služiti, da bi mogli služiti tudi tistim, ki so »daleč«.¹⁵ Življenje kristjanov je tedaj hkrati pričevanje za božjo ljubezen, ki je razlita v naša srca in nas navdihuje za delovanje. Tedaj bolj kot besede govori življenje, kajti svet bolj potrebuje pričevalcev kot oznanjevalcev, oziroma potrebuje oznanjevalce, ki pričujejo delovanje.¹⁶

3. Cerkev kot občestvo ljubezni

Karitas ali služba bližnjemu je ena izmed treh bistvenih nalog Cerkve. Po koncilskem nauku je Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja« (C 1) ter »občestvo življenja, ljubezni in resnice« (C 9), kar ponavlja tudi

¹⁴ Prim. V. Colmegna, *L' operosita della carita*, 102.

¹⁵ Ta vprašanja obravnava Leopold Ungar, *Svetovni nazor Boga*, Ognjišče, Koper 1987.

¹⁶ Prim. Pavel VI., apostolska spodbuda *O evangelizaciji*, Slovenski katehetski urad, Ljubljana 2006.

okrožnica v drugem, ki ima naslov »Cerkev kot občestvo ljubezni« (19 sl.). Njena naloga je »ljubeče služenje« ali »služenje ljubezni« ter prizadevanje za »celosten blagor človeka« (19).¹⁷ Nekateri teologi postavljajo službo bližnjemu (služenje - diakonijo) na prvo mesto. Tudi pri oznanjevanju božje besede in delitvi zakramentov gre za služenje človeku in božjemu ljudstvu. Karitas je najbolj univerzalna oblika služenja, ki je razumljiva, dostopna in obvezujoča naloga vsakega človeka; je prejemanje in dajanje. V spolnjevanju te naloge Cerkev nadaljuje Kristusovo služenje. On namreč »ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel« (Mt 20,28; prim. Mr 15,41).

Okrožnica navaja, da je karitas enakovredna nalogi oznanjevanja in posvečevanja človeka, kajti »izkazovati ljubezen ... spada prav tako k bistvu Cerkve kakor obhajanje zakramentov in oznanjevanje evangelija« (21). Te (tri) naloge »so med seboj povezane in jih ne smemo ločiti druge od druge« (25). Kakor imajo božja beseda in zakramenti zakramentalni značaj, ker so znamenja božje navzočnosti in delovanja, ima tudi služenje človeku (diakonija, karitas) zakramentalni značaj za tistega, ki služi in tistega, kateremu je služenje namenjeno. Prav tako pa je znamenje tudi za tiste, ki od zunaj (zunaj Cerkve) spremljajo služenje kristjanov kot pristno človeško in božje delo (prim. 2 Kor 9,13). Z drugimi besedami: karitas ima oznanjevalni (pričevalni) značaj, in to v izvornem pomenu besede (*martyria*). Kristus namreč pravi: »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste imeli ljubezen med seboj« (Jn 13,35).

Povezanost služenja in zakramentov je (bila) od začetkov krščanstva izražena tudi v tem, da so pri obhajanju evharistije zbirali darove za potrebne. Takšna pričevanja poleg Apostolskih del (prim. 2,42-47; 6,1-7) in apostola Pavla (2 Kor 8. 9; prim. tudi Rim 12,13; 2 Kor 9,13) navajajo apologet sv. Justin, Tertulijan in sv. Ignacij Antiohijski (22). Zbiranje darov pri evharistiji je izgubilo svoj prvotni, karitativni pomen. Danes zbiramo za »cerkvene potrebe«.

4. Značaj karitas

Okrožnica navaja nekatere značilnosti karitas, ki so nam bolj ali manj znane in so tudi uveljavljene v dosedanem delovanju karitas. Prav je, da jih navedemo in njihovo vsebino poglobimo. Virginio Colmegna v svojem komentarju našteva 8 značilnosti: karitas je – pravična, dejavna, bratska, odgovorna, solidarna, gostoljubna, pričevalna in spoštljiva.¹⁸ V

¹⁷ Dogmatična konstitucija o Cerkvi opredeljuje Cerkev kot »občestvo življenja, ljubezni in resnice« (C 9).

¹⁸ Prim. V. Colmenga, *L' operosita della carita*, 97-122.

predstavitvi bomo, upoštevajoč tudi druge razlage, ubrali nekoliko drugačno pot od navedene.

4.1 Karitas kot »urejena ali organizirana ljubezen do bližnjega«

Karitas je »urejena ali organizirana ljubezen do bližnjega« (20,29), »karitativne organizacije Cerkve pa predstavljajo ... svojsko delo (*opus proprium*), njej najbolj lastno nalogo, v kateri se kot delujoča ustanova ne postavi ob stran, marveč sama deluje kot neposredni odgovorni subjekt« (29). Tako kot o oznanjevanju evangelija in obhajanju zakramentov Sveto pismo poroča tudi o karitativni djevanosti. Prva Cerkev je izbrala sedem mož, »polnih duha in modrosti« (Apd 6,1-6), da so opravljali delo služenja med kristjani. V tem poročilu je mogoče zaznati naslednja dejstva: 1. povezanost trojnega poslanstva Cerkve, 2. načrtno delovanje, ki se kaže v ureditvi stalne službe diakonov, ter 3. upoštevanje darov (karizem), ki jih Božji Duh deli človeku za službo drugemu (prim. Ef 4,12). Skrb za tujca, reveža, bolnega, vdovo in sploh pomoči potrebnega je bila znana in zapovedana tudi v stari zavezi, vendar ni jasnih poročil, da bi bila tedaj takšna skrb tudi družbeno urejena. V novi zavezi pa je dobila konkretne in urejene oblike. Tako lahko sledimo organizirani obliki karitas že od prvih stoletij krščanstva, kar je bilo za nekristjane in vladarje »razpoznavno znamenje krščanske skupnosti« (24; prim. tudi 22-24). O tem pričajo gostišča, ki so jih gradili ob cerkvah, škofovih in duhovniških bivališčih za reveže, popotnike in romarje (npr. sv. Hieronim v Betlehemu), v srednjem veku so se jim pridružile bolnišnice in vzgojne ustanove, ki so jih vodile redovne skupnosti, ustanovljene s tem namenom. V okviru cerkvenih ustanov so tudi danes organizirane najrazličnejše pobude za sprejem bolnih, otrok brez staršev, ogroženih mater, starostnikov, ljudi ob robu družbe, beguncev ipd.

Karitas kot služba človeku zahteva urejenost in organiziranost, s katerima je zagotovljena preglednost, kdo, kaj, kje in kdaj potrebuje pomoč bližnjega. Tako je odstranjena nevarnost, da bi kdo ostal prepuščena samemu sebi. Urejenost in organiziranost obsega odgovor na obstoječe potrebe, preglednost in kontinuiteto, pripravljenost in načrtovanje eventualnih potreb. Prav tako omogoča ustrezno povezanost skupnih in osebnih prizadevanj, njihovo usklajevanje ter zaznavanje tistih, ki so potrebni pomoči.

Pri urejanju (organizaciji) karitas je treba upoštevati, da ni ustanova sama sebi namen, da ni Cerkev tista, ki potrebuje karitas, marveč karitas, ki je v službi človeka, zahteva njeno institucionalizacijo. Ni torej človek zaradi sobote, marveč sobota zaradi človeka (prim. Mr 2,27).¹⁹

¹⁹ V. Colmenga, *L' operosita della carita*, 112.

Cerkev nikoli ne more biti razrešena opravljanja karitativne dejavnosti »kot občestveno urejene dejavnosti vernikov« (29).

4.2 Individualne in skupne pobude

Pristno razumevanje karitas pove, da Božji Duh spodbuja najprej posameznega človeka (kristjana) k delovanju v korist drugega, prav tako mora tudi Cerkev kot »občestvo ljubezni« skrbeti za »urejeno ljubezen do bližnjega«. Takšno izhodišče zahteva, da je karitas navzoča na vseh ravneh: posameznika in občestva, krajevne in vesoljne Cerkve, torej »od spodaj« in »od zgoraj«.

Če pravimo iz baze, hočemo s tem reči, da se mora vsak človek neposredno odzivati na potrebe ljudi. Karitas je dolžnost kristjana »kot posameznika in kot člana cerkvenega občestva«.²⁰ Pri tem ga mora voditi »vera, ki je dejavna po ljubezni« (33). Kakor je posameznik osebno deležen Kristusove ljubezni in spoznanja, tako mora to izkustvo posredovati drugim. Zaveda se, da je bil takšnega izkustva deležen v Cerkvi, v kateri živi in deluje Kristus, zato se pri služenju bližnjemu zavestno vključuje v občestvo verujočih, ki sprejema in ovrednoti njegovo iniciativo in sodelovanje kot pobudo Božjega Duha. V preteklosti je večina pobud prihajala od spodaj. Vendar pa karitativna dejavnost ni in ne sme biti odvisna od posameznika, njegove iniciative, zdravja, časa, razpoloženja in drugih omejitev, ki bi ovirale učinkovito pomoč in njeno kontinuiteto. S tem je že nakazan institucionalni značaja karitas. Ko okrožnica govori o ravneh karitativnega delovanja, omenja župnijo, delno ter vesoljno Cerkev (32). Župnija kot »določena, trajno ustanovljena skupnost vernikov v delni Cerkvi«²¹ preko *župnijske karitas* povezuje bodisi osebne iniciative bodisi pričjenja dejavnost »od zgoraj«. Naloga škofa je, da trojno poslanstvo na ravni krajevne Cerkve preko *škofijske karitas* spodbuja, povezuje in usklajuje (32). Na ravni *vesoljne Cerkve* obstojajo nekatere organizacije, kot so Papeški svet *Cor unum* (32), *Papeški sveti za migracije* in druge ustanove, ki to delo spodbujajo in usklajujejo.²² S tem je zagotovljena medsebojna povezava, pretok misli in izkušenj, sredstev in načinov delovanja, da delo ne bi kakor koli in kjer koli zastalo.

Občestveni vidik karitas je izraz človekove družbene narave ter božjega načrta. »Bog je hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in

²⁰ A. Scola, *Benedetto XVI., Deus est caritas. Introduzione e commento*, Cantagalli, Siena 2006, 90.

²¹ Prim. *Zakonik cerkvenega prava*, kan. 515, § 1.

²² Na ravni vesoljne Cerkve in krajevnih Cerkva obstaja več mednarodnih in narodnih ustanov, kot so *Mednarodna Karitas, Renovabis, Misereor, Adveniat ...*

brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo» (C 9). Posamična razpoložljivost za dela ljubezni je premalo, da bi rešila mnoge in tako različne potrebe. Nekatera vprašanja je treba sistemsko rešiti, kar je naloga družbenih ustanov. V mnogih primerih potrebe presegajo gmotne, fizične, psihične, strokovne ali druge sposobnosti in možnosti posameznika. Značaj karitas presega poklicanost in naloge posameznega človeka, ki še vedno ostaja nosilec dejavnosti. Pomoč in asistenco bližnjemu je treba tudi predvidevati in načrtovati, da bi bili lahko učinkoviti. Karitas mora prej ali slej dobiti konkretne, institucionalizirane oblike delovanja. Iz izkušnje vemo, da zaradi razmer, razpoložljivih personalnih, prostorskih, finančnih in drugih možnosti ni mogoče povsod doseči želenega cilja.²³ Z načrtnim in vztrajnim delom pa lahko karitas dobiva vedno popolnejšo in učinkovitejšo podobo.

Na obeh ravneh, osebni in občestveni, se danes uveljavlja prostovoljno delo (volontariat), ki je deležno priznanja in pobud s strani družbe in Cerkve.²⁴ Na tem področju so zlasti dejavni mladi, ki tako ne samo preizkušajo svoje zmožnosti, marveč je njihova odločitev znamenje etične izbire dobrega, humanega, življenja nasproti anti-kulturi smrti, ki vlada drugod (30b). Tako se človeška prizadevanja dopolnjujejo s krščanskimi pogledi.²⁵

4.3 Pomen strokovne usposobljenosti

Karitas kot »urejena ljubezen do bližnjega« zahteva ustrezno usposobljenost in »strokovno pomoč« (31a). Strokovnost je pogoj za uspešnost. Kaže se v pojmovanju in organizaciji karitas, v strokovnem pristopu pri opravljanju dejavnosti, v spremljanju in nadaljevanju začetega dela. Strokovnost obsega vzgojo vseh in na vseh ravneh: od otrok, mladine, odraslih, delujočih v karitas, prostovoljcev; vodenje izobraževalnih programov, zlasti specifičnih nalog, kot so študijski programi, svetovanje, spremljanje ipd. Pomembno je, da odgovorni v karitas prenašajo znanje in izkustvo na sodelavce, prostovoljce in celotno versko občestvo.²⁶

Čeprav je karitas »urejeno služenje« potrebnim, ima osebni odnos prvenstveni pomen. Stiska bližnjega in njeno reševanje ima primarno mesto.²⁷ Karitas je spontan odgovor na konkretno situacijo, je »pozor-

²³ Za primerjavo: čeprav je priporočeno, naj imajo vse župnije župnijske pastoralne svete, je ustanovitev in delovanje ŽPS odvisna od mnogih dejavnikov: voditelja (duhovnika), razpoložljivosti ljudi, duhovne in človeške zrelosti, načina dela ipd.

²⁴ Prim. Benedikt XVI., *Božja revolucija*, Družina, Ljubljana 2006.

²⁵ Prim. Angelo Scola, *Benedetto XVI., Deus est caritas*, 9.

²⁶ Prim. A. Scola, *n. d.*, 118-120.

²⁷ Prim. A. Scola, *n. d.*, 132.

nost srca« (31a), »srčna omika« (31b), »ljubeča osebna pozornost« (28 b), predvsem torej človeški pristop. Tega se je mogoče naučiti najprej v šoli božje ljubezni, s katero nas Bog ljubi v Kristusu. Tedaj izkazovana ljubezen ni več dolžnost, marveč služenje človeku po vzoru služenja, ki ga je Kristus izkazoval človeku.

4.4 Človekoljubnost ne zadošča

Nekateri ljubezen razumejo kot duševno stanje, *kot čustvo ali impulz, kot nagonsko dogajanje* ali kot človekoljubnost (filantropijo). Takšno razumevanje ljubezni ima sicer neko vrednost, vendar je parcialno in nepopolno. Pristna ljubezen »presega zgolj erotično nagnjenje, ki hitro in bedno izgine, če je sebično« (CS 49); tudi zgolj človeške predstave in moči ne zadostujejo. V luči vere je ljubezen veliko več: je najprej priobčevanje in darovanje Boga človeku; je razodetje popolnosti, ki jo je mogoče doseči samo v Kristusu, Bogu in človeku (prim. CS 22). Ko se človek zave daru, ki ga prejema, se tudi sam daruje Bogu in človeku. »Ljubezen, ki ima svoj izvor v Bogu, prevzame podobo Jezusa Kristusa, ki ga je Oče poslal kot prostor odpuščanja grehov in odrešenja vseh ljudi.«²⁸ Tedaj ljubezen preneha biti prvenstveno čustvo in impulz ali spolnitev zapovedi; postane veselo in zastonjsko darovanje drugemu po božjem vzoru in v moči božje, ne zgolj človeške ljubezni.

Človeška ljubezen je tako kot vsaka človeška dejavnost potrebna očiščevanja. Pomislimo na besede koncila, ki govori, da je treba »človeške dejavnosti, ki jih vsak dan ogrožata napuh in neurejena ljubezen do samega sebe, očiščevati in spopolnjevati s Kristusovim križem in vstajenjem« (CS 37), da je tudi zakonsko ljubezen »Gospod blagovolil ozdraviti, spopolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni« (CS 49). Posledice izvirnega greha ter osebnih in strukturalnih grehov se kažejo na vseh področjih življenja, tudi v ureničevanju karitas, zato je univerzalnost Kristusovega odrešenja še kako potrebna.

4.5 Sporočilo evangeljskih prilik

Prilika o usmiljenem Samarijanu (prim. Lk 10,33 sl.) opozarja na nekatere pozabljene vidike: 1. ni pomembno, kdo je tisti, ki je padel sovražniku v roke (prijatelj, domač ali tuj človek) in je sedaj potreben pomoči; 2. ni pomembno, kdo mu izkazuje usmiljenje (v primeru Samar-

²⁸ Rinaldo Fabris, *Dio e amore. L'orizzonte biblico dell' Enciclica*, v: E. L. Bertolini (in dr.), *Dio e amore*, 52.

ijana celo človek, ki zaradi pripadnosti svojemu ljudstvu nima v javnosti kdove kakšne veljave); 3. pomembno je, da človeku izkažemo takojšnjo pomoč; 4. pomoč ni le enkratno dejanje, marveč tudi nadaljnja skrb in spremljanje. Ta izhodišča dajejo osnovni ton karitas kot neposredni pomoči bližnjemu. Odlašanje je kdaj usodno (smrt, samomor, izguba vere, zaupanja v življenje). Velja načelo: »Stori to, kar je treba (takoj) storiti!«²⁹

Ljubezen je vedno konkretna ali pa je ni. Pri tem ne gre zgolj za (enkratno) dejanje ali pomoč, marveč za notranjo držo, ki izkazuje človeško bližino, bratski in prijateljski odnos, ki ga človek potrebuje.³⁰ Če nismo tega sposobni, sv. Avguštin priporoča: »Če nisi še pripravljen dati svojega življenja za brata, začni s tem, da mu pomagaš z zemeljskimi dobrinami.«³¹ Gre za priljubljeno temo cerkvenih očetov, ki menijo, da je v red stvari in dejanj postavljena zakonitost, da nas povezujejo.

Tudi prilika o poslednji sodbi (prim. Mt 25,30 sl.) opredeljuje ljubezen pod vidikom plačila ali kazni, ki čaka tiste, ki bodo ali ne bodo izkazovali ljubezni sočloveku, zlasti potrebnim. Kdor opravlja dobra dela zaradi strahu pred kaznijo ali zaradi plačila, ni na pravi poti. Resnična ljubezen in strah sta nezdržljiva, kajti »v ljubezni ni strahu« (1 Jn 4,18). Nasprotno, bivanje in življenje v Kristusu je gotovost, je polnost življenja, ki ga že doživljamo, ko ljubimo brate.

Obe evangelijski priliki govorita o vsakdanjih stvareh. To je pomembno izhodišče za vzgojo za karitas v družini, občestvih in cerkvenih skupnostih. K temu je treba vzgajati otroke, ki živijo v času »razvajene generacije« in porabništva, mladostnike, ki preskušajo svoje sposobnosti, odrasle, ki ne dajejo zgolj iz svojega preobilja, marveč zaradi potreb še potrebnejših.

4.6 Karitas kot umetnost dajanja

Karitas je potrditev *dostojanstva človekove osebe*. Je rehabilitacija in dvig osebe, ki je zaradi različnih oblik revščine (duhovne in gmotne) in trpljenja na preizkušnji. Pomoč, ki izhaja »od zgoraj« in ne izraža pristnega služenja, drugega ponižuje, zato se dogaja, da »prizadeti« težko sprejema pomoč drugih. Od obeh, darovalca in pomoč sprejemajočega, se zahteva v dajanju in prejemanju zrelost. Človeška zrelost je tudi v tem, da znamo od Boga in sočloveka sprejemati pomoč, da bi se tako naučili, kako jo ponuditi drugemu.

²⁹ A. Scola, n. d., 128.

³⁰ Prim. V. Colmegna, *L' operosita nella carita*, 104-105.

³¹ Sv. Avguštin, *Commentarium ad Primam Joan.*, citira V. Colmegna, n. d., 105.

Predvsem je pomembno, da tisti, ki hoče drugemu pomagati, pokaže svojo človečnost, prijateljstvo, bližino, naklonjenost in spoštovanje do drugega. To velja tudi za dobrodelne ustanove oziroma za njihove sodelavce, ki drugih ne obravnavajo kot številke, ne merijo svojih zaslug, marveč vse opravljajo s človečnostjo in diskretnostjo. Tako presegajo človeške, narodnostne, kulturne, ekonomske, statusne, verske in druge razlike, ki ljudi ločujejo. Na ta način dobrodelnost in gostoljubnost postajata »naravni habitat« ljubezni,³² in se ustvarja nova kultura ljubezni oziroma medčloveških odnosov.³³

Karitas se ne sprašuje, kdo je tisti, ki potrebuje našo pomoč in bližino: znanec ali tujec, kriv ali nedolžen, pripadnik istega ali drugega naroda, dober ali hudoben, star ali mlad, moški ali ženska, zakaj je prišel v sedanje stanje. Preprosto: sedaj je postal naš bližnji. To je tudi tedaj, ko ga ne vidimo in ga ne poznamo, vendar vemo, da je med tistimi, ki potrebuje našo pomoč, mi pa mu jo lahko na različne načine ponudimo.

4.7 Karitas – prosta ideoloških ozadij

Karitas mora biti *prosta političnega ali ideološkega ozadja (intrumentalizacije)*, prav tako vsakega verskega *prozelitizma (pridobivanja ali prehajanja)*. Ideološko ozadje je (bilo) močno prisotno v marksistični ideologiji, pa tudi v tistih političnih in družbenih sistemih, ki hočejo s promocijo dobrodelnosti pridobivati politično naklonjenost in gospodarske ugodnosti. Sistem, kot je marksizem, ki zaradi ideoloških razlogov predlaga rešitev konkretnih socialnih vprašanj na prihodnost, je daleč od resničnega humanizma. Človek je namreč žrtvovan »molohu ideologije« in prihodnosti.

Karitas mora biti prosta prozelitizma, to je skrivnega namena, da bi z dobrodelnimi dejanji drugega pridobivali za svoje versko prepričanje. Ljubezen kot univerzalna potreba in krepost ima moč pričevanja in to je dovolj. Kristusova ljubezen je tista, ki se je človeka dotaknila, da je sposoben božjo in ne zgolj človeško ljubezen posredovati drugim. Tedaj ljubezen sama govori, pričuje in prepričuje. Kakor resnica tako ima tudi ljubezen notranjo moč, da drugega prepriča in pridobi na svojo stran. Ljubezen je zastonjski dar, prost kakršnega koli drugotnega namena razen biti v službi človeka.

Delati dobro zaradi drugih namenov, kot je nesebično služiti človeku, je z ene strani sebično dejanje, z druge pa gre za obliko manipulacije.

³² Prim. V. Colmegna, n. d., 114.

³³ Prim. Giuseppe Angelini, *Deus caritas est. Una preciosa sollecitazione al pensiero teologico*, v: *Teologia*. Rivista della facoltà teologica dell' Italia settentrionale XXXI (2006), št. 1, 3-10; tu str. 5.

Človek, ki je v veliki potrebi in duhovni stiski, išče rešitev ne glede na to, kdo mu jo ponuja. Tedaj je človek bolj ranljiv in nemočen, v njem se lahko prebujata odvisnost namesto svobode, zato je kakršno koli zunanje ali notranje pogojevanje dajanja pomoči etično nedopustno. Gre prvenstveno za človeka, ki je pomoči potreben; zato morajo vse druge ovire odpasti.

5. Dejavniki v karitas

Ljubezni (karitas) kot univerzalne značilnosti in potrebe človeka nima nihče v zakupu, ne država ne Cerkev, ne posameznik ne skupnosti. Tudi Bog ni hotel ostati osamljen v svojem božanskem in popolnem svetu, marveč je človeka poklical k sodelovanju. Država, ki naj bi na določenih področjih odmirala in imela subsidiarno vlogo, mora priznavati, podpirati in spodbujati individualne, skupne in druge pobude v korist služenja človeku. V nasprotju z državo mora Cerkev kot božja ustanova rasti, njena vloga pa je v službi rasti Božjega kraljestva med ljudmi.

Glede nosilcev karitativne dejavnosti obstajajo v Cerkvi različna prepričanja in prakse. Najpogostejša hiba v zavesti in praksi verujočih je, da je dovolj verovati, čeprav dejanja tega ne potrjujejo. Prav tako je razširjeno prepričanje, da je karitas domena ožjega kroga ljudi, medtem ko večina verujočih ostaja ob strani. Manjkajo tudi ustrezni pastoralni vzorci, ki bi spodbujali karitativno delo, še bolj pa animatorji, ki bi znali druge spodbuditi k temu delu. Vendar pa ne bi smeli prezreti pomembne izkušnje, da človek rad sprejema pomoč bližnjega in sam doživlja zadoščenje, ko jo daje drugemu.

5.1 Skupno delo kot dopolnitev osebnih pobud

Osebno spoznanje in evangeljska zapoved obvezujeta najprej posameznika, ki je osebno in neposredno poklican tako k veri kot k dejavnemu krščanskemu življenju, v katerem ima karitas nenadomestljivo mesto. Vsak človek je poklican ne samo k neki zunanji (tranzitorni) dejavnosti, marveč k uresničenju lastne človeške podobe, pri čemer imata krepost ljubezni in njeno udejanjanje najpomembnejše mesto.

Karitas kot »urejena in organizirana ljubezen do bližnjega« ima dopolnilne zahteve, ki so najbolj zaznavne v župnijski karitas. Z vidika župnije, v kateri se najbolj vidno izražajo modeli karitas, je le-ta umeščena znotraj župnijskega sveta kot posebna komisija, ki ureja in animira sodelavce pri karitas. Najpogosteje karitas zbira razna sredstva za pomoč potrebnim (denar, obleko, hrano, druge gmotne dobrine), animira krščansko skupnost (otroke, mladino, odrasle) za podobne akcije v času cerkvenega leta ali ob določenih primerih (naravne nesreče, misijoni).

V večjih župnijah ali središčih so organizirane strokovne in svetovalne službe, ki presegajo zgolj gmotne in zunanje dejavnosti. S kritičnim očesom lahko zaznavamo tudi nekatere pomanjkljivosti, tako pomanjkanje povezanosti med karitas kot integralnim delom diakonije ter oznanjevanjem in bogoslužjem, karitas kot domena ožje skupine, medtem ko večina ostane ob strani, karitas, ki deluje predvsem ob posameznih in hujših primerih, nima pa značilnosti integralne in stalne dejavnosti krščanskega občestva, delo karitas se omejuje predvsem na zunanje in gmotno področje, medtem ko so duhovna področja zapostavljena.

Ena največjih pomankljivosti karitas je, da ima, po prepričanju nekaterih, značaj »delegiranosti«. ³⁴ V njej delujejo tisti, ki so za to določeni ali pooblaščen, drugi pa jim to delo prepuščajo. Karitas je treba postaviti v širši okvir. Gre za bistveno nalogo Cerkve, enakovredno nalogi oznanjevanja in posvečevanja. Karitas ni »posledica tega, da smo kristjani, marveč spada k bistvu, identiteti Cerkve, ... kajti njena narava in poslanstvo sta identični«. ³⁵ V tem duhu je koncil govoril tudi o duhovnikovi »pastoralni ljubezni« (D 14), ki je enovitost vere, ljubezni in dejavnosti.

Karitas je bistvena sestavina evangeljskega sporočila, zato ji je treba dati pri oznanjevanju večji in konkretnější poudarek. Kakor je pri evharistiji vidno nenehno Kristusovo darovanje, agape, človeku (13.14), in je za kristjana »združitev s Kristusom obenem združitev z vsemi ostalimi, katerim se on podarja ...« (14), tako je tudi »vse delovanje Cerkve izraz ljubezni, ki si prizadeva za celosten blagor človeka« (19). ³⁶ Enovitost verovanja, bogoslužja in življenja je torej bistveno sporočilo krščanstva, ki mora biti vedno jasno izraženo v mišljenju in življenju, kajti »vera, bogočastje in etos se prepletajo kot enotna stvarnost« (14). Za večino ljudi je pristna in nesebična ljubezen najmočnejše pričevanje, ki jih spodbudi k razmišljanju, zakaj so drugi sposobni takšne ljubezni: kaj je razlog in cilj, kje črpajo moč, kaj jim to pomeni ipd.

5.2 Sodelovanja na raznih ravneh

Pomembna naloga vseh, ki delujejo na področju karitas, je sodelovanje tako na ravni cerkvenih kot družbenih organizacij. Vsem mora biti skupna sintagma, ki jo zagovarja Cerkev, da je »človek pot Cerkve« (Janez Pavel II., okrožnica *Človekov odrešenik*, 14), oziroma ustave posameznih držav, da je »človek najvišja vrednota«. Sodelovanje med Cerkvijo in družbo se uresničuje najprej v tem, da Cerkev »prispeva k oči-

³⁴ Prim. A. Scola, n. d., 92

³⁵ A. Scola, n. d., 94. 100.

³⁶ Prim. *Rivista liturgica*, N° 1, 2006, Ed. Messaggero (Padova), 10-11.

ščevanju razuma in k prebujanju nraavnih moči, brez katerih pravičnih struktur ni mogoče niti zgraditi niti ne morejo biti trajno učinkovite« (29), prav tako na ravni dobrodelnih ustanov.

Sodelovanje med katoličani, med verujočimi na splošno, med različnimi cerkvami in cerkvenimi skupnostmi mora upoštevati osnovno načelo karitas, to je, delati iz istega nagiba, iz katerega je delal Kristus, ki izraža spoštovanje človekove bogopodobnosti in dostojanstva (30b). Med cerkvami je pogosto vladala ljubosumnost in tekmovalnost glede pridobivanja vernikov. Sodelovanje med kristjani in krščanskimi cerkvami ter občestvi je tisto, kar tudi drugače misleče prepriča, da delo opravljajo z nesebičnim nagibom, ne išoč ne uveljavitve posameznika ne posamezne cerkve ali cerkvene skupnosti, marveč pomoč zaradi človeka. Kakor so (bila) nasprotja med kristjani pogosto vir pohujšanja, tako je sodelovanje vir edinosti.

Okrožnica ne samo zavrača prozelitizem, marveč poudarja, da ima karitas tudi ekumenski značaj. S tem se razodeva med kristjani edinost v ljubezni, kajti needinost je globoka rana, ki ločuje Kristusove učence, sodelovanje med njimi pa ima značaj pričevanja. Karitativna dejavnost mora izhajati iz dejstva, da smo vsi ljudje otroci istega Očeta, da je torej ontološka stvarnost tista, ki usmerja naše ravnanje.

V odnosu do slednjih mora priti do veljave »specifični značaj /krščanskega/ služenja«, kakor izhaja iz evangelija. Razlog za poudarjanje specifičnega značaja ni v tem, da bi se pred drugimi delali boljšega, dokazovanje, da je delo kristjanov boljše, marveč izkustvo in pričevanje Kristusove ljubezni, ki nas »priganja« in hoče, da jo tudi drugi spoznajo. Ta razlika je ne samo v doživetju in pričevanju Kristusove ljubezni, ki je nas prepričala in deluje v srcih delujočih, marveč Kristusova ljubezen, s katero ljubimo druge. Ni dvoma, da gre za novo in bistveno kvaliteto, ki presega zgolj človeško razumevanje in podarjanje ljubezni. Kakor je Kristus samega sebe dal za druge, za njihovo življenje in odrešenje, tako je tudi, kot pravi Pavel, »Kristusova ljubezen, ki nas priganja /nas sili/« (Kol 5,14). Značilnost Kristusove ljubezni je, da drugemu služi – v ponižnosti, skromnosti, zatajevanju, sprejemanju križa. Drugemu da čutiti, da ga ljubimo, spoštujemo. Še več, da tako od Kristusa kot od drugega, ki mu izkazujemo ljubezen, tudi prejemamo. V tem smislu okrožnica pravi, da je možnost drugemu služiti in delati dobro »milost«. Tedaj ljubezen do bližnjega neha biti zapoved, marveč je možnost in pravica, ki nam jo daje Bog sam, da smo njemu podobni. In medtem ko drugemu izkazujemo ljubezen, tudi sami prejemamo in rastemo v ljubezni, je božja ljubezen popolna, neskončna, zastonjska. Nič ne potrebuje, ničesar ji ne dodamo, razen da jo širimo med ljudmi. Tedaj je naša ljubezen ne samo služenje bližnjemu, marveč tudi pričevanje za božjo ljubezen.

5.3 Pomen prostovoljnega dela

Posebno mesto v karitas ima prostovoljno delo (volontariat), ki se ponekod bolj, drugod manj uveljavlja na raznih ravneh: v cerkvenih in družbenih ustanovah, v domovini in tujini. Volontariat je šola za življenje, ki je zlasti dostopna in sprejemljiva za mlade ljudi, ki preskušajo svoje zmožnosti in iščejo svojo pot v življenju. Je potrditev kulture življenja namesto kulture smrti.³⁷ Takšne oblike bi morale postati integralni del družinske, verske in splošne vzgoje že pri otrocih, zlasti pa pri mladini, prav tako integralni del raznih teoloških in pastoralnih tečajev. Zastojno delo je pomemben vzgojni model za držo, ki jo imenujemo karitas.

5.4 Pomen družbenih občil

Pomemben dejavnik pri karitas so danes *družbena občila*. Zanimivo je, da niso na prvem mestu omenjene gnotne ali druge možnosti (denar, sredstva, nastanitve, sprejemanje), s katerimi lahko služimo drugemu, marveč družbena občila. Te možnosti so bile ljudem vedno na voljo; nekdanji vladarjem in knezom, ki so od svojega bogastva delili podanikom in potrebnim; svetnikom, ki so predvsem zaupali v božjo previdnost in človeško odprtost. Pomen družbenih občil prihaja do veljave zlasti v času naraščanja medsebojnih vezi in globalizacije, ki se kaže: 1. v hitri obveščenosti, kaj se dogaja po svetu, 2. v prebujanju solidarnosti s pomoči potrebnimi, ki vključuje tako neposredno pomoč kot tudi »udeležbo pri njihovem položaju in njihovih težavah« (30a), 3. v možnostih, ki jih imamo, da hitro in učinkovito pomagamo. Izgovor, da ne vemo za stisko bližnjega – vsaj tisto v svetovnih razmerah -, je zadeva preteklosti.

6. Asketična navodila

Navajamo tri pomembna navodila: 1. ljubezen potrebuje nenehno očiščevanje, 2. karitas izhaja iz molitve in se v molitvi dopolnjuje, 3. kako ravnati ob neuspehih, ki pogosto spremljajo delo karitas.

Ljubezen, kakor jo človek razumeva in živi, potrebuje nenehnega preverjanja in očiščevanja. To velja tako za ljubezen med zakoncema (prim. CS 49) kot za sleherno človeško dejavnost (prim. CS 37-38), kajti vse je podvrženo tudi človeški sebičnosti. To velja tudi za pravičnost, ki jo mora voditi človeško spoznanje (razum), rojeno iz ljubezni, da ne bi zapadla v zaslepljenost, prevlado interesov oblasti in egoizma (28).

³⁷ A. Scola, n. d., 122.

Omemba molitve in njene vloge ni novost med asketičnimi pravili. Človeka obvaruje tako pred aktivizmom, ki pozablja na pomen duhovnih temeljev človeškega bivanja in dela, pa tudi resignacije, ki se pollašča človeka ob neuspehih. Predvsem pa karitas gradi na enovitosti krščanskega življenja: v molitvi se odpiramo Bogu, ki je naša moč, v njej se srečujemo z brati, ki potrebujejo človeško bližino, Bogu izročamo svoje delo in ga prosimo za njegov blagoslov. Zavedamo se, da nič ne delamo zgolj iz človeških nagibov in moči, marveč v nas in po nas deluje Bog. Molitev je izvir ljubezni, kakor je tudi izvir vere in upanja. Človeku kliče v zavest, da je Bog odrešenik, ne človek, da je samoodrešenje varljivo. Prav tako pa človek ne sme nikoli reči: »Nič se ne da narediti.«³⁸ Molitev človeka usposablja, da deluje v moči božje ljubezni, ki jo je sam prejel in doživel. Samo tako je usposobljen ljubezen dati drugemu po božjem vzoru: nesebično in zastonjsko. Zgledi svetnikov potrjujejo, da sta molitev in služba bližnjemu nekaj enovitega. Učijo nas duha, s katerim naj drugim služimo; učijo nas molitve, ki je integralni del karitativnega dela, učijo nas karitas, ki potrebuje opore v molitvi. Tako molitev usposablja za delo, delo pa izraža in dopolnjuje molitev.

Karitas nas tudi opozarja, da si ne smemo predstavljati, da zmoremo vse. Sprejeti je treba tudi lastne omejitve in nemoč (prim. 35). Zavest, da smo tudi sami potrebni božje in človeške pomoči, nas uči ponižnosti in sprejemljivosti.³⁹ Sprejemati je treba lastno nemoč in nemoč drugih. Množitev dela zaradi dosedanje neuspešnosti ne vodi nikamor. Človek je sodelavec pri uresničevanju božjega načrta. S besedami starozaveznega trpina Joba ali Kristusa na križu smemo tedaj moliti: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« (Mt 26,46) V zaupanju v božjo naklonjenost dobivamo moč za nadaljnje delo in pričakujemo končno zmago dobrega, tudi zmago nad trpljenjem in preizkušnjami, ki jih sami doživljamo ali jih doživljajo tisti, katerim služimo. Nismo večji od Boga, nismo modrejši od njega, ki je Modrost, nismo popolnejši od njega, ki je Ljubezen sama.

Izkazovanje ljubezni postavlja človeka na realna tla. Sprejeti mora lastne neuspehe, malodušnost, nezaupanje v samega sebe. Človek se zaveda svojih meja in nezmožnosti, da bi storil vse, kar je potrebno storiti. V ponižnosti priznava, da ne zmore vsega, vendar »vse premore v njem, ki mu daje moč« (Flp 4,13). To je modrost, ki mora spremljati ne samo delujoče na področju karitas, marveč tudi starše, vzgojitelje, raziskovalce, politike, vse tiste, katerih delo je neposredno v službi bližnjega. Če kdo pričakuje, kot to delajo razne ideologije, da je mogoče odpraviti revščino, zapuščenost, grešnost, zagovarja samoodrešenje.

³⁸ Prim. A. Scola, *n. d.*, 146.

³⁹ A. Scola, *n. d.*, 144.

Vse zemeljsko je nepopolno, tudi naša prizadevanja, ki jih ne ogroža samo naša sebičnost, marveč tudi človeška nemoč. Šele prihodnost bo pokazala svojo pravo in popolno podobo, ko bo uničen greh, zlo, človeška nemoč in bo Kristus »vse v vsem« (1 Kor 15,21).

Sklep

Po vzoru osmerih blagrov povzemamo nekaj sklepnih spoznanj: a) karitas je, tako kot evangelij, veselo oznanilo ljubezni, s katero nas Bog ljubi in nas usposablja za ljubezen; b) karitas je in ustvarja nov stil življenja posameznika in občestva (Cerkve). »Kdor ljubi Kristusa, ljubi Cerkev in želi, da bi bila vedno bolj izraz in orodje ljubezni, ki nam jo on izkazuje« (32); c) karitas je pot, na katero smo poklicani, pot, po kateri hodimo skupaj, se vzgajamo in se dopolnjujemo. Apostol Pavel jo imenuje »odličnejša pot« (1 Kor 12,31); č) karitas je drža človeka in kristjana prihodnosti, ki se bo v globalizirani družbi srečeval z novimi vprašanji: različnimi kulturami in verskimi izročili, sekularizirano družbo, etičnim nihilizmom, diktaturo relativizma, priseljenci in iskalcev zaposlitve. Brez osebne duhovne drže, ki bo izražala hkrati evangeljsko držo, ne bo učinkovito posegal na družbeno življenje; d) karitas je odgovor na ugovore laične družbe, da Cerkev skrbi le za svoje pravice, za pravice vernikov, medtem ko zanemarja pravice človeka, ki trpi, išče pravico, boljše življenje ipd.; e) karitas nam odkriva resnico, da nam je Bog bliže, kakor mislimo. V veri odkrivamo njegovo podobo v sočloveku, ki nas potrebuje, in v nas, ko postanemo orodje in znamenje njegove ljubezni; f) karitas ni samo zahteva in dolžnost, marveč je tako kot oznanilo božje besede in obhajanje zakramentov sredstvo, ki oblikuje občestvo, ustvarja edinost, utrjuje vezi, odpira nove obzorja za razvoj in rast posameznika in občestva v Kristusu.

Religije in pluralna družba

Poročilo s simpozija na Katoliški univerzi Pázmány Péter

V kraju Piliscsaba blizu Budimpešte, kjer ima svoj sedež Katoliška univerza Pázmány Péter, je Urad za stike s svetovnimi religijami pri avstrijski škofovski konferenci v času od 6. do 8. julija 2006 priredil mednarodni simpozij o religijah v pluralni družbi.

Simpozij je bil ena od prireditev v sklopu Srednjeevropske pobude Mariazell, ki jih ta urad poleg vrste drugih prireja v srednjeevropskem prostoru. To strokovno posvetovanje je podprlo tudi avstrijsko zunanje ministrstvo. Prireditev je zasnoval poseben pripravljalni odbor, v katerem so bili zastopniki iz vseh držav tega prostora, razen iz Slovenije. Simpozij je bil zasnovan ekumensko, saj so na njem predavali tudi strokovnjaki iz drugih Cerkva. Pokroviteljstvo nad simpozijem sta prevzela poleg budimpeštanskega kardinala še kalvinistični in evangeličansko-luteranski škof na Madžarskem. Udeležilo se ga je 46 udeležencev iz 12 srednjeevropskih držav.

Simpozij je odprl direktor imenovanega urada z Dunaja dr. Petrus Bsteh, ki je izpostavil aktualnost obravnavane teme v tem času, ko se nahajamo v obdobju »post-totalitarnih družbenih in državnih reform«. Ta čas zaznamujejo različne tendence: vzdržati »postmoderni propad«, braniti se pred »diktaturo relativizma v obliki laicističnega sekularizma«, ponovno oživiti s krščanstvom prepojeno zgodovino. Koncilsko zahtevo po »prepoznavanju časov« smo v mnogih pogledih napak razumeli in spregledali, da se je Cerkev na koncilu jasno opredelila za družbeno demokracijo in za človekove pravice, torej tudi za versko svobodo. Koncilska zahteva po dialogu s svetom in drugimi religijami ter svetovnonazorskimi prepričanji ne more biti rodovitna in verodostojna, če se ne izkaže v praktičnem ravnanju. Postavlja se vprašanje, ali so današnji kristjani sposobni dati »specifični evropski poti v sekularizacijo« tiste etične temelje, ki jih Evropa danes potrebuje. Vprašanje je tudi, ali niso v sedanjem času posebno monoteizmi, kot krščanstvo, judovstvo in islam, poklicani, da skupaj oblikujejo duhovno platformo za evropske družbene spremembe. Nujen je zato dialog ne samo med temi monoteizmi samimi, ampak tudi z državo kot tako in drugimi svetovnimi religijami in humanizmi.

Dr. Aleš Opatrný iz Prage se je v svojem referatu spraševal, v koliki meri in kako so današnja in pretekla kritika religije ter totalitarne

ideologije izziv za monoteistične religije. Posebej se je ustavil ob vprašanju, koliko je v srednjeevropskem prostoru, ki ga je nekdanj obvladoval komunizem, ta vplival na današnji ateizem? Ugotavljal je, da je kljub očitnim razlikam med komunizmi različnih držav med njimi mogoče ugotoviti tudi nekatere skupne značilnosti: zaprtost, prepoved kritike, nesposobnost za reforme, stalen občutek ogroženosti, gojenje sovražnika. V popačeni podobi imenovanih monoteizmov se lahko pojavijo enake ali podobne značilnosti. Zato vidi za religije nekatere izzive, ki so v: apologetiki, avtentičnosti, upanju, svobodi, premagovanju nasprotij med teorijo in prakso, razkrinkanju lažnega »ljudskega marksizma« ali »ljudskega ateizma« in v vztrajnem uveljavljanju principa dialoga.

Škof in nadopat dr. Asztrik Várszegi OSB iz Pannonhalme je izpostavil pomen ekumenizma v dialogu z judovstvom in islamom kot podlage konstruktivnega skupnega sodelovanja z družbo in državo v Evropi. V svojem razmišljanju je ugotavljal, da brez ekumenske povezanosti krščanskih Cerkev in dialoga z monoteističnimi religijami v Evropi ni mogoče premagati »jakobinskega laicizma«, ki je pokazal svojo moč ob razpravah o navedbi krščanskih korenin v evropski ustavi. Danes skorajda ni večje verske prireditve, kjer ne bi ta ekumenizem vsaj simbolno prišel do izraza, čeprav je tega bistveno več na evropskem zahodu kot na vzhodu. Krščanstvo bo po njegovem mnenju moralo pokazati več razumevanja za prispevek judovstva in islama k današnji podobi Evrope. Podobno je z laicizmom, ki se danes izraža v emancipirani državi. Za dialog med krščanstvom, judovstvom in islamom je pomembno izpostavljati zlasti laiško osnovno strukturo vseh teh treh religij. Možnosti za večji dialog vidi tudi v večjem poudarjanju osebnega vidika vere. Dosežena evropska kultura življenja z razlikami, ki je zrasla skozi mnoge preizkušnje, je gotovo evropska posebnost, ki lahko vpliva tudi na druge svetovne religije in jim pomaga, da se odprejo za sobivanje z drugačnimi. Vsi trije monoteizmi so lahko za celotno družbo preroški, saj so naravnani na eshatološko resničnost, ki celotni družbi odpira pot v boljšo prihodnost.

Znani madžarski sociolog dr. Miklós Tomka je pokazal na demokratični pomen »delujočega trga« med »ponudbo« in »povpraševanjem« s strani religij na družbo in obratno. V nekdanji »krščanski družbi« je prišlo skoraj nehote do popolnega spajanja krščanstva s kulturo časa, včasih tudi na škodo krščanstva. Z nastopom moderne se ta proces spremeni. Določeni družbeni sistemi in podsistemi se osamosvajajo in oblikujejo avtonomno (gospodarstvo, mediji, zabava, politika ...). Tudi na področju vrednot in s tem neodvisno od religije. Ta postane eno od družbenih področij in nič več. To samo po sebi še ne pomeni propadanje religije, nasprotno, lahko je zanjo tudi priložnost za prečiščenje njenih ciljev in načinov delovanja. Cerkev se danes ne more povsem izogniti

vprašanju, kakšno je na verskem področju »povpraševanje« in kakšna je njena »ponudba«. Kjer Cerkev ni navzoča na ustrezen način, nastaja prostor za »druge ponudbe«, pri čemer se zlasti dobro znajdejo sekte. Cerkev se sama zaveda, da je njena »ponudba« pravi odgovor na »potrebe« današnjega človeka, vprašanje pa je, ali zna to svojo ponudbo tako predstaviti, da jo kot tako sprejme tudi sodobni človek.

Dr. Tomasz Wêcêawski iz Poznania je pripravil referat o religioznem relativizmu kot nevarni alternativni monoteističnim zahtevam po absolutnosti. Zavzel se je za dialog kot sredstvo za odpravo nasilja. Po njegovem je treba resnično alternativo med relativnim in absolutnim iskati znotraj zahteve po svobodi in zahteve po verski skupnosti, ki terja od svojih članov, da pristanejo na njeno že oblikovano identiteto. Izhajal je iz človekove temeljne izkušnje s svojim življenjem, katerem se pojavlja jo tako izkušnje religioznega kot nereligioznega. Religiozno tolmačenje človekove temeljne izkušnje dobi svojo pravo podobo z neko odločitvijo. Do te pa ne pride zato, ker je nekaj opredeljeno kot *sacrum*, ampak zato, ker človek sam hoče, da pride do take odločitve. Če vsi spoštujemo temeljne izkušnje drugih, potem je dialog med verstvi ne samo mogoč, ampak te temeljne izkušnje nudijo podlago za mirno sobivanje, kljub razlikam med njimi.

Predavatelj dr. Adrián Slavkovský OP iz Trnave se je v svojem predavanju spraševal, ali je slovo od Boga res lahko odrešujoča duhovnost. Obširno je razpravljal o posledicah ezoteričnih drž za družbo in državo.

Višji cerkveni svétnik dr. Raoul Kneucker z Dunaja pa se je ustavil ob vprašanju, koliko so lahko skupnosti, ki so prežete z humanističnimi vrednotami, partner religij v pogovoru z družbo. V novejšem času se religije ne spuščajo v kulturni boj, ampak si prizadevajo igrati pomembno vlogo tako v politiki kot drugod, kar dokazujejo tudi razprave okrog evropske ustavne pogodbe. Cerkve so skupnosti, ki posredujejo vrednote, vendar ne same, ampak skupaj z drugimi skupnostmi, zato je prav, da se glede tega z njimi povezujejo. So sredi sveta, vendar ne od tega sveta. Teološke razprave o krstni ali pashalni povezanosti med cerkvami stalno potekajo, vendar ni videti, da bi prav kmalu prišle do konca. Kljub temu je marsikje ekumensko sodelovanje že zelo uveljavljeno. Tudi z drugimi skupnostmi, ki imajo podobne vrednote, je prav, da cerkve sklepajo nekakšne koalicije pri posameznih projektih. Demokratični procesi, ki smo jim priče v družbi, vplivajo v zavesti ljudi na vedno večjo potrebo po pluralnosti. Kot skupni »dediči« razsvetljenstva in moderne moramo z vsemi iskati predvsem skupni imenovalec in ostajati drug drugemu čim boljši »sosed«.

Nazadnje je bil na simpoziju določen tudi čas za delo po skupinah, da bi si udeleženci po vseh predavanjih lahko obširneje izmenjali svoja stališča in mnenja, kolikor za to ni bilo vedno dovolj časa neposredno po

vsakem predavanju. Skupine so razpravljale pod tremi vidiki: 1) Vpliv velikih družbenih sprememb v Evropi na verstva. 2) Prispevek verstev k izgradnji zedinjene Evrope. 3) Etika modernih humanizmov in morala verstev v dialogu o temeljnih človekovih pravicah.

Kljub zavedanju, da so pri nas drugačne družbene razmere kot v ostalih srednjeevropskih državah kar zadeva religijo, se vendarle zdi, da pri naših cerkvah manjka prave volje in odprtosti ter iskrenosti za medsebojni dialog in sodelovanje, ko gre za soočenje z izzivi, pred katere jih postavlja sodobna pluralna družba. Verjetno je v tem pogledu prva dolžna storiti odločnejše korake prav največja med njimi.

Peter Kvaternik

Gerjolj Stanko, *Živeti, delati, ljubiti. Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*, Mohorjeva družba, Ljubljana 2006, 376 str. ISBN 961-218-599-9.

Knjiga *Živeti, delati, ljubiti. Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi* je izviren interdisciplinaren vzgojni priročnik, ki vzgojna spoznanja in zakonitosti izvaja iz Svetega pisma. Avtor ga v podnaslovu označuje kot psihološko in pedagoško interpretacijo Svetega pisma, kar knjiga dejansko je. S tem ko je ta interpretacija svetopisemskih besedil psihološka in pedagoška, je tudi simbolična. V slovenskem prostoru predstavlja novost. Dr. Stanko Gerjolj si je zadal za cilj, da najširši spekter vzgojnih situacij od obdobja pred rojstvom do smrti in vplivanja po njej na naslednje rodove utemelji na Svetem pismu. V njem vidi neizčrpen vir resnice o človeku. Le-ta s svojo neposrednostjo nagovarja človeka v njegovem bistvu in takšen je tudi učinek te knjige. Avtor se je navdihoval ob svetopisemskih likih v Prvi in Drugi Mojzesovi ter Tobitovi knjigi. Izbrani liki preko psihološke analize zaživijo pred bralcem/ko v značilnih človeških dimenzijah in s tem omogočajo kar najširše poistovetenje z njimi. To pa je tudi eden od pglavitnih namenov predstavitve osebnosti v Svetem pismu: preko identifikacije z njimi naj bi spoznali sami sebe in primerno naravnali svojo pot.

Knjiga je razdeljena na uvod in tri poglavja. V prvem poglavju z naslovom *Bog nas kliče in blagoslavlja* dr. Stanko Gerjolj predstavi, v kakšnih življenjskih izzivih so se našli Abraham, Izak, Jakob in Jožef ter kako so jih obvladovali. Skozi opis različnih situacij v njihovem osebem, družinskem in družbenem življenju se polagoma izrisuje zakonitost kompulzivnega ponavljanja in reševanja konfliktov. Avtor pokaže, kako se prisila ponavljanja vzorcev vedenja skozi rodove zmanjšuje in umiri, vendar v posameznem rodu vzniknejo novi konflikti, ki jih predelujejo naslednji rodovi. Drugo poglavje, *Mojzesova pot od »izgubljenega sina« do narodnega voditelja*, se posveča vzgoji otrok brez staršev oziroma tistih, ki kljub življenju v družni (skoraj) ne poznajo staršev. To poglavje bralca/ko uveri, da je z Božjo pomočjo in s pozitivnim pristopom mogoče zelo uspešno preživeti najtežje preizkušnje. V tretjem poglavju, *Angeli v našem življenju*, sledimo prehodu mladostnika od odvisnosti od staršev do zrele odraslosti ob spremstvu »zunanjih« vzgojiteljev, ki v tej dobi zamenjajo starše. Zgodba Tobitove knjige služi kot model, kako zunajdružinski vzgojitelj odigra ključno vlogo pri pripravi mladih na odraslo, zakonsko življenje.

Avtor v uvodu razloži, zakaj in kako uporablja Sveto pismo. Nanj se opira zato, ker nam svetopisemska »pred tisočletji oblikovana in vedno aktualna besedila odpirajo in pomagajo artikulirati vprašanja, s katerimi se srečujemo bolj ali manj vsak dan« (str. 15). Knjiga se torej posveča vprašanju, ki nas zanimajo danes in so hkrati vprašanja človeka v vseh časih. Avtor se pri njihovem reševanju zateka k Svetemu pismu. Hkrati tudi napove, da bodo »razmišljanja v tej knjigi ... namenjena prav psihološkemu in pedagoškemu oz. vzgojnemu srečevanju s svetopisemskimi besedili (Papeška biblična komisija 2000, *Interpretacija Svetega pisma v Cerкви*, 49-51). To pomeni, da ne bo šlo za zgodovinsko-kritično eksegezo, ki vsebuje tekstno, jezikovno, literarno ipd. kritiko (*Interpretacija Svetega pisma v Cerкви*, 29-32), marveč se bomo od pripovedi pustili nagovoriti v taki obliki, kot jih lahko vsak dan prebiramo in meditiramo« (str. 17).

Vendar če se v tem vzgojnem priročniku Sveto pismo ne razlaga po zgodovinsko-kritični eksegezi, se razlaga po neki drugi metodi - psihološki in pedagoški. Ali tudi ta odkriva pravi pomen Svetega pisma? Tega namreč pri branju in preučevanju Svetega pisma iščemo in pri tem nam je v pomoč zgodovinsko-kritična metoda, ki ji tudi Cerkev od okrožnice *Providentissimus Deus* papeža Leona XIII. (1893) priznava veljavo. Po besedah papeža Pija XII v okrožnici *Divino afflante Spiritu* (1943) eksegeza »odkrije in razjasni pravi smisel svetih knjig« le ob določitvi dobesednega pomena Svetega pisma, ki ga odkriva s pomočjo določitve literarne vrste besedil. Podobno dogmatična konstitucija o Božjem razodetju 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1965) pravi, da »mora razlagalec Svetega pisma skrbno preiskati, kaj so sveti pisatelji v resnici hoteli zapisati in je Bog po njihovih besedah hotel razodeti«. Razlagalec mora torej ugotoviti dobesedni pomen Božje besede, da ne bi vanjo vnašal drugačnega pomena.

Zgodovinsko-kritična metoda pomembno prispeva k odkrivanju pomena svetopisemskega besedila v zgodovinskih okoliščinah njegovega nastanka. Cilj eksegeze pa je tudi, da napravi Božjo besedo razumljivo vsakokratnemu poslušalcu, da jo torej prevede v sodobno življenje. Tukaj se pokažejo meje zgodovinsko-kritične metode. Nje skušajo premostiti druge metode, ki so se v zadnjih desetletjih močno razmahnile. Papeška Biblična komisija jih je kritično pregledala in med »metode, ki lahko učinkovito prispevajo k ovrednotenju vseh bogastev, vsebovanih v bibličnih besedilih« (*Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi, Uvod, B*), prišteva tudi pristope s pomočjo znanosti o človeku in med njimi psihološke ter psihoanalitične pristope. O teh pristopih dokument navaja, da je »po njihovi zaslugi biblična besedila mogoče bolje razumeti kot življenjske izkušnje in pravila vedenja ... Psihologija in psihoanaliza ... odpirata pot razumevanja Svetega pisma v več razsežnostih in pomagata razvozlati človeški jezik razodetja« (*Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi, 3*). Še zlasti je pomemben prispevek psihologije in psihoanalize k razumevanju znamenja (simbola), ki omogoča izražati področja verskega izkustva, ki niso dostopna čisto pojmovnemu razglabljanju. Dokument pa hkrati opozarja, da verske danosti lahko obravnavata le verna psihologija in psihoanaliza.

Vsebuje prednosti te razlage tudi knjiga dr. Stanka Gerjolja *Živeti, delati, ljubiti?* Vsekakor s svojo psihološko in simbolično razlago Svetega pisma neposredno, konkretno in z mnogimi niansami osvetljuje številna področja življenja. S tem potrjuje življenjsko pristnost, globino in modrost Svetega pisma. Pokaže na mnogoplastnost posameznega svetopisemskega besedila, ki ima sicer en sam dobeseden pomen, toda ta je lahko tudi prenesen in simboličen. Sveto pismo se odlikuje po izjemno bogati simboliki. Njegova vsebina se večinoma prav razkrije šele, ko za dobesednim pomenom uzremo presežno simbolično govorico. Ker pa je simbolična razlaga večinoma intuitivna, je teže preverljiva. Bralec oziroma raziskovalec lahko v svetopisemsko besedilo vnaša subjektivna doživetja in spoznanja, ki pa ne ustrezajo pomenu, kakršnega je vanj položil svetopisemski pisec. Avtor knjige *Živeti, delati, ljubiti* se te nevarnosti zaveda, zaveda pa se tudi, da če želimo odkriti mnogoplastno sporočilo Svetega pisma, je potrebno vključiti tudi intuicijo. Pravi: »Čeprav so ti vidiki interpretacije zgolj hipotetične narave in bi potrebovali poglobljeno biblično raziskovalno metodo, nas primeri v

razsežnosti globoke intuicije in holističnega pogleda na vzgojne izzive močno nagovarjajo. Motivirajo nas, da se tudi kot »nebiblicisti« srečujemo s svetopisemskimi besedili kot z neizčrpno modrostjo, ki nagovarja na različne načine in na različnih ravneh ter vedno in v vseh možnih okoliščinah« (str. 213).

Ker dr. Stanko Gerjolj pristopa k razlagi Svetega pisma iz pogleda na življenje, ki ga je prejel prav iz Svetega pisma, se knjiga *Živeti, delati, ljubiti* v največji meri izogne nevarnosti, da bi v Sveto pismo vnašala tuj in njemu nasproten pomen, na kar opozarja *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*: »Psihologija ali psihoanaliza, ki ni verna, seveda v nobenem primeru ne more obravnavati verskih danosti« (str. 50). Avtor tudi brez nadaljnega predpostavlja dobesedni pomen, ga mestoma navaja ali omenja dognanja zgodovinsko-kritične metode. Njegov namen pa je v besedilih najti duševne in duhovne vzvode za razlago človekovih odločitev in dejanj. Četudi je njegova interpretacija kdaj nenavadna in drzna (npr. ob spremljanju Abrahamovega in Sarinega zakonskega dozorevanja), se vedno odvija pod vidikom Božjega spremljanja in vzgoje človeka. Poleg tega je življenjsko preverljiva, izvira iz opazovanja življenja, iz poklicnega vzgojnega izkustva in nevsiljivo usmerja k reševanju zapletov. S tem v bralcu/ki vzbuja nepremagljivo upanje v zmago dobrega. V pronicljivem odkrivanju duševnih plasti svetopisemskih likov, ki v sebi utelešajo lastnosti številnih oseb in generacij, se kaže skrivnostna igra med človeškimi nagibi in Božjim poseganjem v najgloblje globine. Knjiga pričuje, da je neprecenljive vrednosti zaupati Bogu in z njegovo pomočjo sebi in sočloveku. Razreševanje konfliktov avtor predstavi v ozračju vere in zaupanja, odpuščanje in sprava sestavljata nepogrešljiv del življenjske rasti. Opozarja na težke posledice prikrivanja težav in ranljivosti sebi in drugim ter vabi k njihovem priznavanju in sprotne reševanju kot edinemu zdravemu načinu življenja. Pokaže, da v življenju ni brezizhodnih situacij, toda to spoznanje se pridobi z vztrajnostjo v preizkušnjah in z zaupanjem v Boga. Skupnost in občestvena molitev posamezniku močno pomagata, nujna pa je obenem njegova / njena lastna komunikacija z Bogom. Knjiga izrecno in vključno izjavlja, da Bog ne ogroža človekove samopodobe, saj na pomoč priskoči šele potem, ko človek doseže meje lastnih zmogljivosti. Avtor je tako pokazal na globoko simbiozo med psihološko in pedagoško znanostjo ter Svetim pismom. Religiozno življenje je smiselno in izpolnjeno tudi z vidika psiholoških in pedagoških dognanj. Prepričal nas je, da so svetopisemske osebnosti v nas – do neke mere smo podobni vsem. Avtor pravi, da jih Sveto pismo postavlja v kontekste, v katerih pokažejo svoj resnični obraz v sončnih in senčnih odtenkih. Psihologija učenja in vzgoje nas vabi, da se ne sprenevedamo, marveč se z njimi identificiramo tako v grehu kot v kreposti. Tako jih odkrijemo, včasih kot naš »drugi obraz«, jih sprejmemo, integriramo in se šele potem lahko spreminjamo.

V svojem delu je dr. Stanko Gerjolj združil sodobna odkritja psihologije in nove pristope k razlagi Svetega pisma. Sad njegovega raziskovanja je dragocen pripomoček, ki ga bo rad uporabljal tako vzgojitelj in svetovalec pri spremljanju posameznika ali družine, najprej pa vsakdo, ki želi v zrcalu večno sodobnih svetopisemskih likov uzreti svojo lastno podobo in z njihovo pomočjo rasti.

Sodi Manlio, Fusco Roberto (ur.), *Martyrologium Romanum. Editio Princeps 1584*, Edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Vatikan 2005, 604 str., ISBN 88-209-7675-7.

V zbirki *Monumenta Liturgica Concilii Tridentini*, ki jo ureja prof. Manlio Sodi, je izšla že šesta anastatična tridentinska liturgična knjiga, to je *Rimski martirologij*. Namen anastatične izdaje je predvsem študijski: omogočiti raziskovalcem neposredni vir, ki je ponekod že prava redkost, hkrati pa omogočiti knjižnicam, da si priskrbijo prepotrebni vir za raziskovalce na liturgičnem, hagiografskem, zgodovinskem in geografskem področju.

Anastatična izdaja *Rimskega martirologija* (mártys - pričevalec, mučenec; lógos - beseda, govor, seznam) prinaša ob tedanjih razpravah o mučencih in mučeništvu, ki so razvrščene čez vse leto glede na datum smrti ali obhajanje njihovega spomina, bogat zgodovinski razvoj martirologija od nastanka pa do danes. Začetki teh razprav segajo v čas, ko so posamezne cerkve ustvarjale sezname svetnikov in obhajale *dies natalis* oz. njihov rojstni dan za nebesa. Za predhodnika *Rimskega martirologija* velja *Martyrologium Hieronymianum*, ki so ga pripisovali sv. Hieronimu, a je delo neznanega avtorja iz začetka 6. stoletja. Ta je uporabil za svoj martirologij koledar rimske Cerkve Furija Dionizija Filokala ter koledar afriške in vzhodnih cerkva. Pozneje so se oblikovali krajevni koledarji in martirologiji, ki so vsebovali opise svetnikov in mučencev glede na njihovo razširjenost češčenja v posameznih krajevnih cerkvah. Tako je na primer papež Gregor Veliki ob koncu šestega stoletja pisal v Aleksandrijo, da imajo majhen seznam mučencev in da vsak dan obhajajo v čast svetnikov bogoslužje. Med drugim zapiše: »Mi imamo imena skoraj vseh mučencev zbrana v eni knjigi, razdeljena na posamezne dneve, in opravljamo vsak dan mašo njim v čast. Vendar pa se v tej knjigi ne omenja, kako je kdo od njih trpel, temveč stoji v njej samo ime, kraj in dan trpljenja. Tako vemo, da so sleherni dan mnogi iz raznih dežel in pokrajin prejeli mučeniški venec« (F. Ks. Lukman, Gregorij Veliki in njegova doba, Celje 1980, 140).

Martirologij razodeva eno glavnih značilnosti kristjana, namreč to, da je poklican k svetosti, saj Jezus pravi: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5,48). Tudi sv. Pavel nas spominja, da nas je Bog »pred stvarjenjem sveta izvolil, da bi bili pred njegovim obličjem sveti in brezmadežni« (Ef 1, 4). Ta resničnost naše skupne poklicanosti k svetosti mora biti po besedah papeža Janeza Pavla II. temelj ne le krščanskega življenja, ampak tudi vse pastoralne dejavnosti, saj pravi, da je svetost tista perspektiva, v smeri katere mora strmeti celotna pastoralna pot! Sicer pa pokazati na svetost ostaja bolj kot kdajkoli prej pastoralna nuja (prim. Novemu tisočletju naproti št. 30). Zato ni naključje, da so kristjani v novozaveznih pismih imenovani »sveti«.

V omenjenem martirologiju spoznavamo tako duhovnost in življenje takratne Cerkve kot tudi izredno bogato pričevanje o mnogovrstnih oblikah svetosti, ki jo Gospodov Duh prebuja v Cerkvi vseh časov in vseh krajev. Martirologij je po eni strani uradni seznam svetnikov in blaženih, ki jih je dovoljeno častiti po vsem svetu z mašo in molitvijo, po drugi strani pa tudi čudovit mozaik najrazličnejših poti uresničevanja evangelija, katere vodijo k Bogu, ki je trikrat svet (Iz 6, 3). Ker so se skozi stoletja nekateri hagiografski opisi obogatili z nehistoričnimi in danes težje sprejemljivimi razlagami, se je Cerkev odločila, da vnovič prouči posamezne opise in jim da verjetnejšo vsebino. Tako je izšel leta 2004 na podlagi skrbi za zgodovinsko resnico in za pravilno češčenje svetnikov nov martirologij, ki ni le hagiografski repertorij, niti le preprost katalog zna-

menitih mož Cerkev ali zgolj temelj bogoslužnega koledarja, ampak prava liturgična knjiga, katere namen je, da služi obhajanju Kristusove svetosti in njegovih svetih ter oznanjevanju, da nismo več »tujci in priseljenci, temveč sodržavljani svetih in domačini pri Bogu« (Ef 2, 19).

Prav v luči novega *Rimskega martirologija* vidimo veliko vrednost martirologija iz leta 1584, saj se kaže kot čudovit vir spoznavanja svetosti Cerkev skozi stoletja, hkrati pa nam je tudi spodbuda k enotnosti Cerkev, ki je »sveta in vedno potrebna očiščevanja« (C 8). V očeh zgodovinarja Rajka Bratoža je *Rimski martirologij* iz leta 1584 monumentalno delo, prvi znanstveni poskus, seveda v razmerah tistega časa, ki daje pregled nad celotnim izredno obsežnim gradivom o mučencih. Njegovo pomembno besedilo je glede na čas nastanka in obenem način uporabe na meji med virom in znanstveno literaturo (prim. R. Bratož, *Dioklecianovo preganjanje kristijanov v provincah srednjega Podonavja in zahodnega balkana*, v: S. Krajnc (ur.), *Mednarodni znanstveni simpozij ob 1700-letnici smrti sv. Viktorina Ptujškega*, Ptuj 2003, 32-33). Zato je anastatična izdaja Rimskega martirologija dragocen vir za raziskovanje in poznavanje liturgične duhovnosti, liturgije in življenja Cerkev štiristo let pred liturgično prenovo drugega vatikanskega cerkvenega zbora.

Slavko Krajnc

Jože Plevnik, *Evangelij po Marku. Teologija in duhovnost*, Župnijski zavod Dravljje, Ljubljana 2005, str. 119, ISBN 961-6123-79-3; Silvano Fausti DJ, *Zapomni si in pripoveduj evangelij. Markova pripovedna kateheza*, prevedla Mihaela Kavčič, Mohorjeva družba, Celje 2005, str. 464, ISBN 961-218-566-2.

V preteklem letu smo na Slovenskem dobili kar dva komentarja Markovega evangelija, s čimer je ta evangelij tudi pri nas postal najpogosteje razlagana svetopisemska knjiga (glej F. Rozman, *Marko*, Ljubljana 1987; K. Stock, *Jezus - veselo oznanilo*, Maribor 2000). V Torontu živeči slovenski biblicist, jezuit Jože Plevnik, je pri založbi Dravljje izdal kratek priročnik za poglobljeno branje in študij Markovega evangelija. Delo ni klasični komentar, ki sistematično razlaga posamezne odlomke, pač pa povzeto predstavi nekatera uvodna vprašanja in temeljno strukturo evangelija. V uvodu na kratko oriše njegov značaj, glavne teološke poudarke ter skupnost, iz katere evangelist izhaja. Rezultat velikih arheoloških odkritij v zadnjem stoletju in posledično večje zanimanje za vprašanja »zgodovinskega Jezusa« in literarno-teološke ustvarjalnosti prve Cerkev je tudi nov pristop k študiju posameznih svetopisemskih knjig. Če je eksegeza v preteklosti posvečala osrednjo pozornost zgodovinsko-kritičnim vprašanjem razvoja teksta, raziskovanju virov in tradicij ter vlogi redaktorjev in njihovih šol pri nastanku posameznih knjig, velja danes večji podudarek raziskovanju njihove literarne in teološke celovitosti in enkratnosti. Oblika in vsebina neke pripovedi se namreč medsebojno dopolnjujeta in določata. Med vsemi evangeliji je predvsem Markov potreboval drugačnega pristopa in novega ovrednotenja. Klasična teza zgodovinskokritične eksegeze, da je drugi evangelij zgolj zbirka t. i. »predmarkovskega« izročila o Jezusovem življenju in delu in sam ne premore samostojnega teološkega koncepta, je bila prepričljivo dopolnjena, o čemer pričata končno tudi Plevnikov in Faustijev komentar.

Os procesa razodevanja temeljnega oznanila Markovega evangelija je razkrivanje Jezusove resnične identitete, ki ni potekalo nekonfliktno. Pri urejanju izročila se Marko izkaže kot izvrsten kerigmatični pripovednik, ki ne prikazuje Jezusove mesijanske resničnosti zgolj z različnimi krisotloškimi nazivi, temveč izpostavlja preko Jezusovega učenja in delovanja predvsem njegovo osebo. Pri tem ne daje kratkih in direktnih odgovorov na temeljna vprašanja, temveč ohranja celotni proces nastajanja prve evangeljske in kristološke kerigme. Z občutljivostjo do zaznavanja tega procesa se meri pronicljivost in širina bibličnega komentatorja. Jože Plevnik se tukaj izkaže z jasnimi opredelitvami, ki predpostavljajo temeljito analizo in široko teološko znanje. Resnica o Jezusovi osebi in njegovem poslanstvu, ki se korak za korakom razkriva skozi celoten evangelij, se dogaja v konkretnem času in prostoru ter med konkretnimi ljudmi v konkretnem kulturnem okolju. V Markovem evangeliju se po prepričanju večine sodobnih biblicistov zrcali najstarejše poročilo o Jezusovem življenju in nauku. Plevnik v svojem komentarju ne postavi neke lastne strukture, temveč se njegovi razdelki (Naslov, Uvod v evangelij, Začetek v Galileji, Učenci, Jezus uči, Jezus v Jeruzalemu, Jezusovo trpljenje in Jezusovo vstajenje) držijo Markove sheme, ki predstavi Jezusovo oznanjevanje kot potovanje iz kraja v kraj, iz Galileje v Jeruzalem, od oznanila Kraljestva do oznanila križa in vstajenja. Evangelist se pri tem navezuje na primarno izkustvo Izraela, ki je svojo zgodovino razumel kot *pot* (hebr. *derek*, gr. *hodós*), ki se je začela z Božjim klicem Abrahamu, naj se odpravi v neznano deželo (1 Mz 12,1), se nadaljevala s štiridesetletnim potovanjem proti obljubljeni deželi (2 Mz) in dosegla svoj vrh v učlovečenju in zemeljski poti Božjega Sina proti Jeruzalemu, kraju križanja in vstajenja. Na tej poti je ljudstvo doživljalo tako Božjo zvestobo in moč njegove bližine kot lastno nestanovitnost ter pogubno moč skušnjave in greha. Izkušali so minljivost vsakega doseženega cilja na poti in nujnost vztrajanja ter zaupanja v Božjo obljubo. Vse od začetka Markovega evangelija zveni klic k spreobrnjenju: »Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1,15), ki pomeni vabilo na pot, na kateri bo učencem oziroma poslušalec in bralec odkrival skrivnost Jezusove osebe in ob njej postajal njegov pričevalec. Plevnik poskuša v vsaki enoti orhanjati pogled na celotno Jezusovo pot, ki se začenja s krstom v Jordanu, se nadaljuje s potovanjem po pokrajini Galileje in se usmeri proti Jeruzalemu, kjer so ga »peljali ven, da bi ga križali« (15,20). Ko ga prvi dan v tednu žene zaman iščejo v grobu so opomnjene na njegovo obljubo: »Pred vami pojde v Galilejo; tam ga boste videli, kakor vam je rekel« (16,7). Grob namreč ni zadnja postaja Jezusove poti in ne cilj njegovega poslanstva. Ko se konča pot zgodovinskega Jezusa, se začenja pot Vstalega. Na tej poti pa ga lahko učenci srečajo in spremljajo samo z vero. Ko se bodo spomnili njegovih besed in jim verjeli, se bodo vrnili nazaj v Galilejo, nazaj na začetek svoje poti, kjer ga bodo gotovo srečali.

Pomemben prispevek k razvoju narativne in integrativne kristologije daje gotovo tudi italjanski biblicist Silvano Fausti, avtor komentarja Markovega evangelija z naslovom *Ricorda e racconta il Vangelo*, ki ga je v prevodu Mihaele Kavčič izdala celjska Mohorjeva družba. Fausti, ki se že skoraj štirideset let intenzivno posveča študiju Svetega pisma, judovske in grške tradicije ter sodobne kulture, spada med najbolj vplivne in izvirne evropske biblične mislece. Favstijevi komentarji se odlikujejo tako po natančni jezikovni analizi kot po globokem kontemplativnem pristopu. Z izsledki narativne analize, ki raziskuje besedila glede na jezik, kompozicijo, narativno strukturo in prepričljivost retorike, gradi pristop k bolj celostnemu razumevanju Jezusove zgodbe

in njegovega oznanila. Le-to močneje izpostavlja človekovo soočenje z odrešenjskim Božjim posegom. S prodornostjo očetov prve Cerkve zna povezo- vati radikalno osebno izkustvo Božje besede z vrhunsko literarno kritično in teološko refleksijo. Fausti zasnuje svoj komentar kot intenzivno branje (lat. *lectio*) treh zgodb: Jezusove, učenčeve in bralčeve. Zdi se, da se je želel ko- mentator čimbolj poistovetiti z evangelistovim pripovednim stilom. Marko namreč posreduje bralcu Jezusovo oznanilo na kerigmatičen način, tako da ga preko različnih reakcij prvih poslušalcev in odprtih vprašanj vključi v dogaja- nje in ga izzove, da zavzame lastno stališče. Proces odkrivanja Jezusove inde- titete nikoli ni in ne bo potekal brez težav in konfliktov. Tako kot nekoč učenci se morajo tudi danes bralci soočiti z ostrino ločitve med božjim in človeškim »mišljenjem« (Mr 8,33), med pokorščino Besedi ali bogastvu tega sveta (prim. Mr 10,21).

V komentarju so močno izpostavljena vprašanja, ki jih zastavljajo učenci ali množice ali pa Jezus sam. Celotno Jezusovo pot bistveno usmerjata dve temeljni vprašanji, ki terjata več kot samo formalen odgovor: *Kdo je Jezus?* in *Kdo je njegov učenec?* Komentator zaključi razmišljanje vsakega odlomka z nekim novim spoznanjem o teh dveh temeljnih subjektih nastopa nebeškega kraljestva. Čeprav je teološki odgovor na prvo vprašanje podan že v uvodnem programskem stavku: »Začetek evangelija Jezusa Kristusa, Božjega Sina« (Mr 1,1) in so učenci predstavljeni skupaj z Jezusom vse od prvega dne njegovega javnega delovanja, je vendarle vse, kar bo sledilo, samo *začetek oz. izhodišče* (gr. *arché*) odkrivanja skrivnosti Jezusove osebe, nebeškega kraljestva in bistva učenčevstva. Krščanstvo ni ideja, ampak je *hoja* za Njim, ugotavlja ob Marko- vem evangeliju Fausti. Na Jezusovo vprašanje učencem: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« (8,29) ni mogoč zgolj intelektualni odgovor, temveč terja odločitev. Učenec in z njim tudi bralec je poklican k iskanju odnosa, vztrajanju v njem, zaupanju v Učitelja in stalnemu preverjanju argumentov lastnega mišljenja. Fausti posveča v komentarju posebno pozornost mestom, kjer je bralec preko učencev postavljen pred izziv osebnega soočenja (prim. 4,34; 7,17; 8,14 sl.; 9,2 sl. 33-50; 10,10 sl.; 13,3) in skupnosti z Gospodom (3,14), da bi lahko tako »od znotraj« (4,10) odkrival skrivnost Božjega kraljestva. Vedno znova je izzvan, da sprejme besedo, ki je učenci ne razumejo (prim. Mr 8,17 sl. 32 sl.; 9,32), da pre- pozna Gospoda, ko ga učenci ne (prim. Mr 4,41; 6,49 sl.) in da vstopi na njihovo mesto, ko ti odpovedo in se razbežijo (prim. Mr 14,50-52). Posebej intenzivno je bralec nagovorjen preko t. i. odprtih zaključkov, ki so značilnost Markovega evangelija (prim. 1,27 sl.; 4,41; 16,8). Marsikateremu vprašanju namreč ne- posredno ne sledi odgovor, tudi marsikatera zgodba se ne konča enoumno, z nekim pričakovanim zaključkom, ampak ostaja končni odgovor odprt in ne- dorečen.

Oba komentarja se tako dopolnjujeta in predstavljata koristen pripomoček ne samo študentom teologije, temveč tudi vsem razmišljujočim, ki želijo s po- globljenim branjem Svetega pisma iskati odgovore na izzive svojega življenja in prispevati svoj delež k uresničevanju evangeljskega oznanila v sodobnem času.

Tadej Stegu, *Aplikacija andragoških načel pri izobraževanju in katehezi odraslih v luči Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, doktorska disertacija, Ljubljana 2006.

Na Teološki fakulteti je 31. marca 2006 zagovarjal doktorsko disertacijo Tadej Stegu, ki je bil promoviran 11. aprila na rektoratu Univerze v Ljubljani. Naloga je nastala pod mentorstvom prof. dr. A. Slavka Snoja (TEOF) in somentorice prof. dr. A. Kranjčeve (FF). Avtor je opravil neposreden prehod na doktorski študij in v tem glasilu že poprej objavil znanstven prispevek o katehumenatu (2002).

Disertacija obsega XVI + 399 strani; dodanih je še 110 strani prilog; skupno torej 526 strani. Poleg predgovora, uvoda in sklepa ima disertacija štiri osrednja poglavja, nato povzetek in ključne besede v slovenščini in italijanščini (ki jo avtor tudi obvlada). Nato navaja vire, dokumente in literaturo v domačem in tujih jezikih, skupno 375 enot. Disertaciji so dodane 1103 opombe, 19 grafikonov in 12 prilog. Pripravljena je v zelo pregledni in urejeni obliki.

V predgovoru avtor ugotavlja, da na Slovenskem ni katehetskega načrta, ki bi bil namenjen katehezi odraslih, zato svoje raziskovanje usmerja v analizo temeljnih prvin, potrebnih za tak načrt in njegovo izvedbo. Ugotavlja, da podobne raziskave na Slovenskem do zdaj še ni in da je njegov prvi poskus »celostnega in interdisciplinarnega raziskovanja kateheze in verskega izobraževanja odraslih« pri nas (2). V Cerkvi na Slovenskem se je zgodil tudi Plenarni zbor (1999-2000), ki je s svojim Sklepni dokumentom (2002) dodaten izziv za »kritično preučitev« (3). Tej napovedi kakor tudi raziskovalni hipotezi, »da je pot k uveljavljanju kateheze odraslih ... vključevanje nekaterih že obstoječih oblik kateheze in verskega izobraževanja odraslih v enoten katehetski načrt« (8), avtor ostaja zvest, saj vrsto teh oblik oz. modelov pregledno predstavi in kritično ovrednoti še posebno s pomočjo lastne raziskave o katehezi odraslih.

Prvo poglavje je pomembno za umestitev kateheze odraslih v širše področje evangelizacije in oznanjevanja kakor tudi verskega izobraževanja. Avtor je pri opredelitvah pojmov jasen in natančen, izhaja pa iz njihove etimološke, doktrinarnе in zgodovinske razlage (9). Temeljito analiza pojem vere po stopnjah njene dozorevanja (14-22). Pod kratak vpogled tudi v zgodovinski razvoj kateheze s posebnim poudarkom na katehumenatu (23-39), nato pa temeljne usmeritve po 2. vat. cerkvenem zboru, še posebno v smeri kateheze odraslih (40-83). Prvič je pri nas na tak način predstavljena analiza cerkvenih dokumentov pod vidikom kateheze odraslih, ki je po 2. vat. cerkvenem zboru in po Plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem (83-100) deklarirana kot prednostna oblika kateheze, čeprav se je šele usmerila naproti temu cilju. Samostojne so analitične ugotovitve, ki jih avtor povzema ob koncu poglavja (100-101).

Drugo poglavje je še posebno interdisciplinarno, saj predstavlja temeljna andragoška načela, ki naj jih upošteva kateheza odraslih (104-118). Predstavlja nekatere psihosocialne karakteristike življenjskih obdobj, katerih poznavanje je nujno za uspešno učenje in izobraževanje odraslih (119-128) ter zakonitosti in teorije motivacije (129-140). Za katehezo odraslih je pomembna tudi primerjalna predstavitev antropoloških in andragoških izhodišč ter življenjskih ciklusov z vidika raznih avtorjev in teorij (141-162). Poglavje zaključí avtor spet z osebniimi kritičnimi ugotovitvami in primerjavami (163-164).

Tretje poglavje je najbolj samostojno zaradi zasnove in izvedbe raziskave ODRASLI 2005, v kateri avtor na temelju ankete med strokovnjaki (metoda DELPHI) pride do nekaterih izvornih podatkov. Njegova raziskovalna hipoteza je, »da Cerkev na Slovenskem še nima izdelane strategije in načrta za doseg« cilja,

namreč, da bi kateheza odraslih dobivala vidnejše mesto (165); tudi metodološko je avtor zelo natančen in pregleden z opisom metode raziskovanja (166-170) in z razgrnitvijo anketnih vprašanj (171-174). Še posebno nazoren je pri interpretaciji, ki jo opremi z grafikoni: o strukturi vzorca (175 sl.), o področju delovanja respondentov (178 sl.). Nato predstavi: poglavitna bivanjska vprašanja odraslih (180 sl.); odgovore, ki jih nudi kateheza odraslih (184 sl.); področja življenja, na katera more vplivati kateheza odraslih (187 sl.); odzive kateheze na nekrščansko okolje (191 sl.); cilje kateheze odraslih (193 sl.); temeljne vsebine kateheze odraslih (197 sl.); prednostne kraje in trenutke kateheze odraslih (199 sl.); premalo izkoriščene poti, sredstva in načine (202 sl.); področja prispevkov gibanj in krščanskih skupnosti (204 sl.). Kritično analizira teoretične in praktične usmeritve Plenarnega zbora, kar je napovedal v uvodu, in tudi nakaže nove perspektive za razvoj kateheze odraslih (210 sl.). Poglavje pa zopet sklene s pregledom ugotovitev. Besedila intervjujev, ki so tu in tam navedena v interpretacijah, so v celoti podana v prilogah (404-509).

Četrto – zadnje poglavje – predstavlja vrsto modelov kateheze in verskega izobraževanja odraslih, ki jih že udejanjajo na Slovenskem, a jim manjka povezovalni in organski katehetski načrt. Najprej poda jasna merila, po katerih je mogoče določen model oceniti kot katehetski (229-230). Prav take analize dajejo disertaciji izrazito težo in vrednost. Temeljito predstavi katehumenat (posvetil mu je že zgodovinski pregled, 26-34), ki je vzorec vsake kateheze – še posebno odraslih (231-251); s tega področja je objavil tudi znanstveni članek v *Bogoslovnem vestniku* (2002). Nato predstavi pripravo na zakon, ki ima na Slovenskem že kar dolgo izročilo (251-283) in katehezo staršev (283-291). Pregledno predstavi katehezo odraslih tudi v gibanjih, novih skupnostih in v več drugih katehetskih dejavnostih; pomembna so zopet merila za presojo (298-302). Skupno navede 16 modelov, ki so na Slovenskem najbolj zastopani – s kritičnimi sklepnimi ugotovitvami (291-362). Največ prostora posveti neokatehumenatu z utemeljitvijo, da je ta pot (ne gibanje!) nosilka tistega vzorca katehumenata, ki je poglaviten za vsak katehetski proces, še posebej pri odraslih (314-335).

V sklepnem delu avtor poda pregled dognanj svojega raziskovanja in poudarkov, do katerih ga je privedlo: 1.) V prvem poglavju prvič predstavlja celovito, pregledno in primerjalno analizirane cerkvene dokumente, pomembne za katehezo odraslih. 2.) V drugem poglavju poda andragoška načela in psihosocialne lastnosti odraslih, katerih poznavanje je nujno za uspešno katehetsko izobraževanje odraslih; prikaže tudi pomembnost človekove izkušnje. 3.) V tretjem poglavju avtor s pomočjo izvirne empirične raziskave potrди začetno hipotezo, da Cerkev na Slovenskem nima izdelane strategije in načrta za katehezo odraslih – tudi po Plenarnem zboru še ne, da pa že obstoječi modeli kateheze odraslih na nek način prehitvajo celostno načrtovan katehetski ali verskoizobraževalni proces in terjajo upoštevanje in vključevanje v tak načrt. 4.) Mnogi modeli kateheze odraslih, predstavljeni v četrtem poglavju, so analizirani kot možnosti, ki jih kaže povezovati v vizijah župnij kot temeljnih skupnosti, odgovornih za katehezo. »Navzočnost različnih modelov nakazuje potrebo po povezovanju in sodelovanju med različnimi modeli, hkrati pa kaže na veliko potrebo po načrtu, opredelitvi ciljev, postopkov, sredstev in metod, kar more zagotoviti le celovit in organski načrt za katehezo in versko izobraževanje odraslih« (373).

Posebna vrednost Stegujevega znanstvenega raziskovanja je v dopolnjevanju raznih raziskovalnih metod: gre za delo z viri in dokumenti, za temeljite analize in ugotovitvene sinteze interdisciplinarnih andragoških in katehetskih prvin pri katehezi odraslih ter za primerjalno in izkušnjsko metodo. Povsem izvirna je njegova

(prva!) empirična raziskava ODRASLI 2005 med strokovnjaki in usmerjevalci kateheze na Slovenskem, s pomočjo katere prihaja avtor do avtentičnih analiz in interpretacij raznih dejavnikov kateheze odraslih. Tako je njegovo delo »ena od nepogrešljivih predhodnih raziskav v smeri katehetskega načrta za odrasle, za katero se ne bo moglo trditi, da ni bila opravljena« (373). To kaže tudi na praktično uporabnost teh znanstvenih dognanj.

Poudariti je treba še dobro sodelovanje med somentorico (andragoški del) in mentorjem (katehetski del), na poseben način pa sodelovanje avtorja kot povezovalnega člana med strokama dveh različnih fakultet. Avtor se je še posebno z empirično raziskavo usposobil za interdisciplinarno znanstveno povezovanje andragogike in katehetike, izkazal pa se je tudi kot strokovnjak za povezovanje in skupinsko delo.

V tako obsežno delo se vrine tudi kakšen komaj zaznavni tiskarski škrat, ki s svojo redkostjo potrjuje, da gre v celoti za resno in upoštevanja vredno znanstveno delo, ki se ga na področju kateheze odraslih ne bo moglo več prezreti. Ta disertacija je zgledno sistematično znanstveno delo, ki dokazuje, da tudi na prvi pogled suhoparno diskurzivnost lahko krasijo jasne opredelitve, strnjene ugotovitve in zelo lep jezik; da ima lahko ne le svoj logos, ampak tudi svoj pathos in svojo esthesis.

A. Slavko Snoj

Jack Dominion, *Living Love. Restoring hope in the Church*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 2004, 207 strani, ISBN 0-232-52515-3.

Jack Dominion velja za enega najbolj znanih angleških laičnih teologov in psihiatrov, ki se je v času II. vatikanskega koncila pričel intenzivno posvečati vprašanju družinske etike in spolnosti. Ob tem je poln radovednosti vstopil v teologijo katoliške Cerkve, znotraj katere je nezavedno odraščal. Ob prebiranju koncilskih dokumentov, Svetega pisma in ob poslušanju stisk številnih ljudi se je odločil, da tudi sam napiše svoj pogled na vero, Boga, teologijo in zakramente. Tako je od leta 1967, ko je napisal prvo knjigo z naslovom *Krščanski zakon (Christian Marriage)* in letom 2002, ko je izdal knjigo *Ljubimo se (Let's make love)* napisal skupaj 25 knjigi, ki se dotikajo dveh aktualnih problemov znotraj katoliške teologije: spolnosti in zakonskega življenja. Kot krona vsega tega raziskovanja je njegova zadnja knjiga z naslovom »Živa ljubezen. Obnoviti upanje v Cerkvi«, ki je nadgradnja vsega njegovega dotedanjega razmišljanja in dela.

V tem, zelo dobro strukturiranem delu, se je posvetil obravnavi krize, s katero se na zahodu soočajo tradicionalne Cerkve. V sekularizirani Zahodni družbi smo priča izgubi avtoritete Cerkve, kar po njegov mnenju povzroča dve temeljni posledici: ali vrnitev v fundamentalizem in v svet starih zidov ali pa malodušnost in indiferentnost. Avtor se z nobenim ne strinja in predlaga, da je najprej nujno treba napraviti analizo trenutnega stanja družbe in Cerkve. Za izhodišče svoje analize vzame sodobnega človeka, ki ga tradicionalni religiozni elementi, kot npr. liturgija, molitev in zakramente, več ne navdušujejo. Ob tem navaja porazne rezultate obiska nedeljske maše v Veliki Britaniji, pomanjkanje duhovnikov, virtualno izginotje zakramenta spovedi in spolne škandale duhovnikov v ZDA in na Irskem. Iz zornega kota laiškega teologa in kot psihiater se loteva iskanja razlogov, zakaj je katoliška Cerkev na Zahodu v takšni krizi. Ob tem našteva različne razloge, ki so pripeljali do takšne krize in ki bi jih po njegovem mnenju

morala Cerkev jasneje obravnavati in nanje odgovarjati. Ti razlogi so: večja zrelost in avtonomija laikov, zavračanje tradicionalnih avtoritet, struktura Cerkve, razumevanje spolnosti, težava v odkrivanju Boga v molitvi, liturgiji in zakramentih ter kriza teologije, ko išče svoje mesto med psihologijo in filozofijo. Navkljub krizi Cerkve pa to ne pomeni, da sodobni človek ni religiozen. Nasprotno - znotraj tega sveta vedno bolj išče odgovore na svoja duhovna iskanja in občutek sprejetosti. Zato je Jack Dominian prepričan, da mora katoliška Cerkve kot odgovor na to družbeno in individualno krizo najprej razviti teologijo ljubezni in konkretno spregovoriti o problemih sodobnega človeka.

V prvem delu knjige se avtor posveti analizi današnjega stanja, tako katoliške kot anglikanske Cerkve v Veliki Britaniji in po svetu. V drugem delu razvije koncept ljubezni, kot tisto gonilo vsakega človeka, ki je nujno za uspešen razvoj vsake zdrave osebe in družine. Prepričan je, da je eden glavnih razlogov, zakaj človek ne zaupa več Cerkvi in instituciji v tem, da katoliška teologija ne zna konkretno vzgajati ljudi za ljubezen. Namesto tega je zlasti v preteklosti ljudem v zelo abstraktnem in odtujenem jeziku ponudila navodila, pravila in prepovedi. Takšen pravni koncept ljubezni je zameglil tisto pojmovanje ljubezni, kot je to navzoče v Svetem pismu, še zlasti v besedah in dejanjih Jezusa Kristusa. Približati sodobnemu človeku podobo Boga kot dobrega, ljubečega in skrbnega je po njegovem prepričanju eden glavnih namenov teologije. V tretjem in četrtem delu te knjige pa se avtor posveti konkretnim problemom. Za odtujenost Cerkve od sodobnega človeka je krivo dejstvo, da katoliška teologija zelo težko na razumljiv način govori o zakonskem in družinskem življenju. Tako je jezik Cerkve velikokrat daleč od ljudi, ki v stiski iščejo pomoči pri ustvarjanju svoje družine in iščejo nasveta v primeru zakonskih težav. To naj bi še posebej veljalo za področje spolnosti in odnosa med zakonci. Namesto prepovedi in pravnega pristopa, ki v marsičem še danes prevladuje v teološki govorici, avtor poudarja pozitiven pristop, ki presega okvire prepovedi, tabujev in obsojanj. Tako vabi teologe in Cerkev, da čim pogosteje izpostavljajo pozitivne vidike zakonske ljubezni, kot npr.: trajna ljubezen, rast, zdravljenje, odpuščanje in spolni odnosi. Zakonska zveza ni samo pogodba med bodočima zakoncema, ko pride do prejetja t.i. »licence za spolnost«. Nasprotno. S sklenitvijo zakramenta zakona se začne dolg proces rasti in preoblikovanja zakonske ljubezni, ki lahko traja več desetletij. Ob tem je Cerkev povabljena, da spremlja zakonce, jih nagovarja v nedeljskih nagovorih in svojo liturgijo bogati v tem smislu, da bo ta omogočala slavljenje temeljnih dogodkov zakonskega življenja, kot npr. ob rojstvu otroka, obletnicah, obdobju menopavze, upokojitve, ob dogodku, ko se starši spremenijo v stare starše itd. Ob vseh teh dogodkih bi morala Cerkev z liturgijo stati ob strani zakoncem in jih spremljati.

Avtor nadalje vabi k sprejetju poklicanosti k »drugotni ljubezni«. V ospredje cerkvene teologije ne sme biti samo ljubezen med posameznikom in Bogom ter med dvema zakoncema. Katoliška cerkev bi morala promovirati ljubezen do vseh ljudi. Vsi ljudje smo poklicani, da živimo kot ena družina. Zato bi morali v svojem delovanju še bolj intenzivno nagovarjati in sprejemati neporočene, ločene, ovdovele, samske ter poudariti pomen prijateljstva ter dela. V vseh teh skupinah in dejanjih je mogoče odkriti Božjo ljubezen, ki nas nagovarja in krepi.

Na koncu avtor izpostavi pomen domače cerkve, to je družine. V tem okolju se Bog na poseben način razodeva in udeležba ljudi pri družinskem življenju ima posebno odlično mesto. Versko življenje se ne more meriti samo po tem, koliko časa je kdo pri verskih obredih v cerkvi, temveč koliko časa zakonec posveti

sozakoncu in otrokom, kako si odpuščata pomanjkljivosti in kako skupaj poglobljata medsebojno (tudi spolno) ljubezen. Vstop v ta prostor je po mnenju avtorja te knjige ključen za premostitev krize, s katero se Cerkev na Zahodu sooča. Vzgoja mladih in pomoč pri ustvarjanju stabilnih zakonov in pozitivno vrednotenje človeške spolnosti bo Cerkvi omogočilo, da bo bolj uspešno nagovarjala srca še posebej mladih ljudi in jih tako odpirala za skrivnost Božje ljubezni.

Tadej Strehovec

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 spremljati 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, ter elektronski naslov) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. 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 100 besed oziroma do 500 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. Besedila daljša od 8000 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.

Seznam uporabljenih literature je na koncu članka. Pri navajanju literature je na prvem mestu priimek, nato ime (kratica), *naslov*, založba, mesto izdaje in letnica, npr.: Oražem F. *Leto Kristusove skrivnosti*, Družina, Ljubljana 1989; članek iz revije: Krašovec J., *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 270-285. Pri referencah iz interneta za URL (*Uniform Resource Locator*) navedemo ustrezni naslov dokumenta z datumom izpisa. Če je na dokumentu napisan datum objave, napišemo navedeni datum, npr.: Reinermann H., *Electronic Government - Anticipating the Tide of Change*, URL="http://www.ocg.or.at/confpaper/tc/reinermann/paper.html;internal&sk=ROBOT" (6. 8. 1988).

Navajamo na dva načina: v prvem primeru je navedek v besedilu, v drugem v opombi pod črto. V besedilu lahko navajamo Sveto pismo, koncilске dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Katekizem katoliške Cerkve (KCC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. V opombi pod črto navajamo po pravilih diplomskega reda.

V **sprotnih opombah** pod črto navajamo uporabljeno literaturo iz seznama referenc. Običajna opomba je pri dobesednem navedku (besedilo v narekovaju), in sicer: ime (kratica) in priimek avtorja, *naslov knjige*, založba, kraj izida, letnica izdaje (včasih tudi letnica prve izdaje), stran, npr.: F. Oražem, *Teologija duhovnosti*, Družina, Ljubljana 1993, 171. Ko drugič navajamo isto knjigo in je to edina knjiga istega avtorja v seznamu referenc, napišemo: ime (kratica) in pri-

imek avtorja, *n. d.* (*kurziva*), stran, npr.: F. Oražem, *n. d.*, 172. Če drugič navajamo različne knjige istega avtorja, namesto *n. d.* napišemo naslov knjige in stran, npr.: F. Oražem, *Teologija duhovnosti*, 173; če navajamo iz revije ali zbornika, je najprej ime (kratica), priimek avtorja, *naslov članka (kurziva)*, za vejico v: *naslov (kurziva)* revije ali zbornika, letnik (letnica), stran, npr.: J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Ko članek ali geslo navajamo drugič, navajamo kot zgoraj, npr.: J. Krašovec, *n. d.*, 173. Če se strani v vsaki številki revije številčijo na novo, je treba za letnico in za ločilom (vejica) navesti številko zvezka, npr.: S. Večko, *človek v središču ali na robu stvarstva?*, v: *Tretji dan* 33 (2003), št. 3, 2-7; 3. Če besedilo ni v narekovaju, pred navajanjem dodamo »Prim.«, npr.: Prim. J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Številka opombe v besedilu je vedno za ločilom, naj bo pika ali vejica ali narekovaj. Številke so zaporedne z nadpisano pisavo. Toda z metodološkega vidika ne zavračamo navajanja, ki ga na primer uporablja razprava B. Simonič in R. Cvetka v tej številki.

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 zavrnjenih rokopisov ne vrača.

